



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ-UFC
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FAGED
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA

JOELMA GENTIL DO NASCIMENTO

**MEMÓRIAS ORGANIZATIVAS DO MOVIMENTO NEGRO CEARENSE:
ALGUMAS PERSPECTIVAS E OLHARES DAS MULHERES MILITANTES NA
DÉCADA DE OITENTA**

FORTALEZA - CE
JUNHO 2012

JOELMA GENTIL DO NASCIMENTO

**MEMÓRIAS ORGANIZATIVAS DO MOVIMENTO NEGRO CEARENSE:
ALGUMAS PERSPECTIVAS E OLHARES DAS MULHERES MILITANTES NA
DÉCADA DE OITENTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof^a. Dra. Joselina da Silva

Área de concentração: Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola.

FORTALEZA - CE

JUNHO 2012

JOELMA GENTIL DO NASCIMENTO

**MEMÓRIAS ORGANIZATIVAS DO MOVIMENTO NEGRO CEARENSE:
ALGUMAS PERSPECTIVAS E OLHARES DAS MULHERES MILITANTES NA
DÉCADA DE OITENTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Movimentos Sociais, Educação Popular, Escola.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Joselina da Silva

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Joselina da Silva (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof.^a Dr.^a Sandra Haydée Petit
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof. Dr. Ivan Costa Lima
Universidade Federal do Pará

Dedico este trabalho a Marta Gentil do Nascimento e Raimundo Adriano do Nascimento (avós maternos) *in memoriam*.

Cândida Gonçalves do Nascimento e Serafim Gonçalves do Nascimento (avós paternos) *in memoriam*.

Georgina Gentil do Nascimento (mãe).

Francisco Gonçalves do Nascimento (pai) *in memoriam*.

Júlia Gentil do Nascimento.

Maria Aurélia Gentil do Nascimento.

Hailê Gentil.

Dorly Gentil.

Carlos Adriano do Nascimento.

Professora Fransquinha e Maria (minhas primeiras professoras do jardim e alfabetização) Patronato São João do Tauape e Colégio São José.

AGRADECIMENTOS

A todas as pessoas que contribuíram para a realização desta pesquisa, de diferentes maneiras.

Ao movimento negro cearense e aos entrevistados/as Maria Lúcia Simão, William Augusto Pereira, José Hilário Ferreira Sobrinho, Francisca Maria Sena, Rosa Maria Barros Ribeiro, Francisco Antônio Ferreira Lopes, Antonia Aurineda da Silva, Fernancio Barbosa, Vânia Martins pela confiança, os momentos de partilha e lembranças.

A minha família e aos ancestrais pela força, presença incondicional, e acompanhamento em todas as etapas de disciplinas, pesquisa de campo, qualificação, escrita do texto final do mestrado.

Agradecida àqueles que partiram no percurso desta pesquisa e compartilharam saberes, memórias, afetividade, acolhimento e amizade.

Ao Maracatu Solar pela alegria. Em especial, ao seu diretor Wanderley Militão (Pingo de Fortaleza), que nos momentos de ausência de saúde me proporcionou tratamento para o meu restabelecimento por meio de um brincante/terapeuta em acupuntura.

As crianças e adolescentes, professores/as, direção e funcionários da EMEIF Jornalista Blanchard Girão, EMEIF Vereador José Barros de Alencar na comunidade Santa Filomena e EMEIF Marieta Cals no Conjunto Palmeiras.

Agradecida também ao Frei Ricardo Gomes, do GRENI, pela disponibilidade em colaborar na localização de militantes da década 1980.

A Lucineide Almeida do grupo Afro Béré, a Marta Maria dos Santos do Terreiro Príncipe Gerson, Lila M. da Batucada Tambores de Safo e INEGRA, a Tieta Pontes da Ong SOLAR - Solidariedade e Arte e as irmãs Júlia e Geor Gentil, que liberaram as suas imagens para as minhas produções acadêmicas no mestrado.

Aos professores/as Francisco Ari, Eduardo Junqueira, João Batista Figueiredo, Angela Linhares pelo respeito e acolhimento a pesquisa.

A Luigi Fornasier (Padre Luis) e Francisco Moser (Padre Chico) pelas ações no âmbito das Ceb's e apoio ao protagonismo juvenil do grupo em que militei.

A orientadora Prof.^a Joselina da Silva pelo compromisso, criticidade, respeito, companheirismo e seriedade nesta pesquisa.

Ao Movimento Negro Unificado-MNU, pela formação política e consciência negra renovadora.

Aos amigos e amigas do maracatu, do afoxé, da escola que trabalho, do bairro por terem superado a incompreensão inicial da minha ausência e acolherem o meu retorno com imensa alegria.

Agradecida por fim a Natureza, que é o início de nossa existência, nos fortalece com a sua beleza e sapiência sempre presente em todos os elementos e na minha fé. Às mulheres negras da década de oitenta e dos dias atuais, de qualquer idade cronológica e de qualquer segmento de luta, resistência e socialização negra.

RESUMO

A dissertação objetiva contribuir com a discussão acerca de alguns aspectos organizativos do movimento negro no Ceará, na década de oitenta, do século XX. Com ênfase nas vozes das mulheres militantes. Tem como objetivo ainda ser mais uma contribuição para a análise acerca da construção do movimento negro contemporâneo no Ceará, evidenciando a capital. Buscamos também reunir e trazer à cena aspectos diversos de algumas daquelas organizações apresentadas mais proximamente pelas mulheres ali presentes. Na análise empreendida, atribuímos ênfase às vozes das mulheres que exerceram a função de lideranças no interior de diversas organizações sociais e foram nossas principais interlocutoras, no processo de construção do trabalho. A análise teórica foi conduzida à luz de pesquisadores/as que teorizam no âmbito dos movimentos sociais do gênero, com o recorte de raça, do movimento social negro e da memória coletiva. Como suporte documental básico, nos utilizamos de documentos diversos, tais como folder de divulgações, cartilhas e informativos. Todos elaborados pelos militantes da década estudada, no referido estado. Valemos-nos também de farto material fotográfico. Todos compõem acervos pessoais de grande parte dos entrevistados. Nesta pesquisa, tratamos das formulações políticas, as estratégias e respectivas formas de organização das entidades negras no Ceará. Notamos que entidades negras expandiram suas atuações por vários municípios do estado, num mesmo período em ampliações semelhantes ocorriam em outras regiões do território nacional. Ora por meio de pesquisa sobre a História da população negra no Ceará e outras vezes pela articulação de novos núcleos, as discussões e reflexões iam se fazendo presentes, na capital e para além desta. Durante o trabalho de campo, concluímos que o contemporâneo movimento negro cearense teve como força motriz o protagonismo das mulheres negras. Tal modelo ocorreu desde a constituição da primeira organização no estado às mobilizações e articulações que no decorrer da década de oitenta resultaram na criação de outras entidades. Pudemos perceber, também, inúmeras intervenções elaboradas pelo dinamismo destas mulheres, lideranças nos espaços educacionais formais e informais, que contribuíram com a redemocratização de parcela significativa dos meios de comunicação, bem como dos ambientes de socialização e de formação política.

Palavras-chave: Movimento negro cearense. Mulheres militantes. Mulheres negras. Movimentos sociais negros.

RÉSUMÉ

Le mémoire vise à contribuer à la discussion sur certains aspects organisationnels du mouvement noir dans l'état du Ceará, dans les années quatre-vingt du XXe siècle. En mettant l'accent sur les voix des femmes activistes. Vise à contribuer à l'analyse de la construction du mouvement noir contemporain du Ceará. Nous avons recueilli de trop nombreux aspects de certaines organisations plus étroitement présentés par les femmes présentent là-bas. Dans cette analyse, on a mis en relief les voix des femmes qui ont exercé la fonction de dirigeantes au sein de diverses organisations sociales. Elles ont été, par conséquent, nos principales interlocutrices dans le processus de construction du travail. L'analyse théorique a été menée à la lumière des chercheurs qui théorisent au sein des mouvements sociaux, du genre, avec de la ségrégation, du mouvement social noir et de la mémoire collective. Comme base documentaire, nous avons utilisé divers documents tels que prospectus de divulgation, des brochures et des bulletins. Ceux-ci tous préparés par des militants de la décennie étudiée, dans cet état. Nous avons aussi fait usage d'un vaste matériel photographique. Il s'est agi de collections personnelles de la majorité des personnes interviewées. Dans cette recherche, nous traitons la formulation des politiques, des stratégies et des formes d'organisation des institutions noires de l'état du Ceará. Nous remarquons que les intuitions noires ont élargi leurs performances dans de diverses municipalités de l'état, dans la même période où d'autres expansions similaires arrivaient dans d'autres régions du pays. Mais grâce à la recherche sur l'histoire de la population noire dans l'état du Ceará et d'autres fois par l'articulation de nouveaux centres, des discussions et des réflexions avaient lieu dans la capitale et au-delà. Tout au long des recherches, nous avons conclu que le mouvement contemporain du Ceará noir a eu comme force motrice la participation active des femmes noires. Ce modèle a eu lieu depuis la création de la première organisation dans l'état jusqu'à des mobilisations et des articulations que, durant les années quatre-vingt a conduit à la création d'autres institutions. Nous avons pu voir, également, de nombreuses interventions développées par le dynamisme de ces femmes dirigeantes dans des cadres de l'éducation formel et informel, qui ont contribué à la démocratisation d'une partie importante des médias, ainsi que les milieux de socialisation et de formation politique.

MOTS-CLES: Mouvement noir dans le Ceará. Les femmes militantes. Les femmes noires. Des mouvements sociaux noirs.

LISTA DE IMAGENS DOS ANAIS

| | | |
|-----------|---|-----|
| Figura 1 | Imagem de família | 172 |
| Figura 2 | Imagem de família | 172 |
| Figura 3 | Imagem de família | 173 |
| Figura 4 | Imagem de estudantes da Escola Comunitária Nossa Senhora das Graças. | 174 |
| Figura 5 | Imagem de estudantes da Escola Comunitária Nossa Senhora das Graças. | 175 |
| Figura 6 | Imagem de estudante da EMEIF Jornalista José Blanchard Girão. | 175 |
| Figura 7 | Imagem de estudantes do Maracatu Dandara no Ciclo de Formação em História e Cultura Negra do MNU. | 176 |
| Figura 8 | Imagem Grupo Filhos d'África com a peça Zumbi Ganga Meu Rei. | 176 |
| Figura 9 | Imagem Grupo Filhos d'África com a peça Zumbi Ganga Meu Rei. | 177 |
| Figura 10 | Imagem Filhos d'África na Rádio Oscar Romero na localidade Parque Santa Maria, no bairro Ancuri. | 177 |
| Figura 11 | Imagem de festa de reggae do Filhos d'África no Centro de Formação Pastoral Dom Aloisio Lorscheider. | 178 |
| Figura 12 | Imagem Pátio da Igreja Nossa Senhora das Graças. | 178 |
| Figura 13 | Imagem de Planejamento dos núcleos do Grupo Filhos d'África. | 179 |
| Figura 14 | Imagem do Núcleo Grupo Filhos d'África na comunidade São Bernardo, Messejana. | 179 |
| Figura 15 | Imagem Filhos d'África, Grupo Tupac Amaru e Convergência Socialista no Convento dos frades capuchinhos. | 180 |
| Figura 16 | Imagem do Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza | 180 |
| Figura 17 | Imagem de membro do Grupo de União e Consciência Negra/Abogun Bolu. | 181 |
| Figura 18 | Imagem de membro do Grupo de União e Consciência Negra/Abogun Bolu. | 181 |
| Figura 19 | Imagem de membro do GRUCON/Ceará. | 182 |
| Figura 20 | Imagem de Agentes de Pastoral Negros no município de Eusébio/Ceará. | 183 |
| Figura 21 | Imagem de Agentes de Pastoral Negros. | 183 |
| Figura 22 | Imagem de Mulher negra colaboradora do Filhos d'África e APN's na Paraíba. | 184 |
| Figura 23 | Imagem de negra colaboradora do Filhos d'África e APN's no Ceará. | 184 |
| Figura 24 | Imagem do Fórum Cearense de Entidades Negras. | 185 |

SUMÁRIO

| | | |
|-----|--|-----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 | NARRATIVAS | 12 |
| 3 | CAPÍTULO METODOLÓGICO | 22 |
| 3.1 | Referenciais de Metodologia Afrodescendente de Pesquisa | 22 |
| 3.2 | Procedimentos Metodológicos no trabalho de campo | 23 |
| 4 | CAPÍTULO TEÓRICO | 26 |
| 4.1 | Memória Coletiva | 26 |
| 4.2 | Identidade Negra | 29 |
| 5 | MOVIMENTOS SOCIAIS NO BRASIL NA DÉCADA DE 1980 | 36 |
| 5.1 | Movimento Negro Brasileiro: algumas concepções teóricas | 45 |
| 5.2 | Movimento de Mulheres Negras no Brasil: Mulher Negra Militante | 51 |
| 5.3 | Movimento de Mulheres Negras | 57 |
| 6 | PLURALIDADES ORGANIZATIVAS: A DÉCADA DE OITENTA EM FOCO | 66 |
| 6.1 | Pluralidades organizativas: a década de oitenta em foco | 67 |
| 6.2 | Considerações sobre o movimento negro no Nordeste: a década de oitenta | 73 |
| 7 | CONTEXTO SOCIAL E CULTURAL DO MOVIMENTO NEGRO NO CEARÁ | 80 |
| 7.1 | O Grupo de União e Consciência Negra e sua primeira fase | 84 |
| 7.2 | O GRUCON no Ceará | 103 |
| 7.3 | Grupo Filhos d'África | 122 |
| 7.4 | Agentes de Pastoral Negros- APN's No Ceará | 144 |
| 8 | GRUPO DE MULHERES NEGRAS DE FORTALEZA | 154 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 162 |
| | REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 167 |
| | ANAIS DA PESQUISA | 174 |

1 INTRODUÇÃO

As razões que me impulsionam a escolher este tema de pesquisa do mestrado foram primeiramente minha própria trajetória de vida. Por meio das motivações construídas do lugar de onde vim que, certamente, deu consistência a construção da identidade negra; seguidamente, a inserção nos movimentos culturais e sociais, os quais proporcionaram aprendizados político e social; bem como as relações cotidianas de participação, organização e de um agir coletivo, que culminou na minha militância no movimento negro cearense, iniciada na década 1980.

Ademais, a opção por esta temática veio de percepções enquanto mulher militante diante do binômio gênero e raça, presente no movimento negro, além dos saberes-fazeres adquiridos na militância, que colaboraram com a mulher negra educadora e sujeito-pesquisadora da temática aqui proposta. Contudo, enquanto militante, constatei a carência de subsídios de pesquisa acerca do movimento negro no Nordeste e precisamente no estado do Ceará, e um acúmulo maior de referências sobre as organizações negras, de mulheres negras e seu protagonismo feminino no eixo sul/sudeste do país. Sem dúvida, existem produções acadêmicas sobre o movimento negro no Nordeste e no Ceará, mas que a meu ver não contemplam toda a diversidade de discussões e identidades que constitui este movimento social.

Portanto, o abordar da história ativista de homens e mulheres negras é relevante por colaborar no preenchimento de uma defasagem ainda presente nos estudos que têm se dedicado a pesquisar os movimentos sociais negros no Nordeste do país. Tanto quanto o fato de considerarmos primordialmente as perspectivas antirracistas e sexistas, elaboradas sob o olhar das mulheres nos marcos temporais estabelecidos de 1980 a 1992, cobrem os períodos em que se têm registros das mobilizações em torno da questão racial, da organização do Movimento Negro Cearense e apresentação à sociedade das propostas de projeto político para a população negra do estado, por meio das ações das entidades negras do Ceará.

Neste sentido, nós apreciaremos parte das dinâmicas, as construções e as supostas rupturas havidas naquele momento pulsante da organização dos (as) negros (as) brasileiros (as) atuantes no referido estado.

A abordagem provém da memória dos participantes sendo as lembranças individuais entrelaçadas às memórias coletivas. Para dar suporte às nossas reflexões sobre memória coletiva, nos pautamos em Halbwachs (2006). Ainda acerca dos

conceitos de mulher negra militante pesquisamos em Carneiro (2003), Gonzalez (2011), movimento negro (RUFINO, 1994), Gomes (2011), Domingues (2006), Gonzalez e Hasenbalg (1982) e Hanchard (2001). Devido ao lugar de onde parte a pesquisa, escolhemos o referencial metodológico afrodescendente (CUNHA JR., 2006, 2005), trabalhando dentro da própria cultura com os aspectos existentes e realidades as quais os/as pesquisadores/as conviveram, e que tem o referencial de Luz (2004), Munanga (2003) e Oliveira (2006). Constituem este trabalho também as experiências da pesquisadora e testemunhos quando da inserção como partícipe daquela conjuntura histórico-social, acervos pessoais de militantes, registros da imprensa oficial e material produzido pelas entidades negras.

Para os fins os quais interessam a esta pesquisa, o primeiro momento deste trabalho aborda alguns conceitos teóricos e paradigmas relativos aos movimentos sociais e reflexões que sustentam esse tipo de ação coletiva, apresentando significados distintos, conforme a concepção a qual se desenvolve. O segundo momento apresenta aspectos de uma literatura de conceituação de movimento negro, por meio de alguns autores/as. Seguidamente, buscaremos realizar um mapeamento inicial das organizações negras atuantes na capital naquele período, de algumas das ações promovidas no âmbito social, político, cultural e educacional, trazendo ainda iniciativas negras femininas enquanto militantes de suas entidades, sem perder a autonomia de dialogar em outros territórios em que estavam inseridas.

Nas considerações finais, analisamos que o movimento negro cearense daquele decênio se caracterizou pela multiplicidade de estratégias de ação no campo das linguagens culturais, artísticas, religiosas, recreativas e sócio-históricas. Também, utilizaram-se da atuação conjunta com diversos movimentos sociais da cidade, segmentos religiosos e produção de imprensa radiofônica, nas emissoras comunitárias.

2 NARRATIVAS

*Uniram-se
Ao culto da raiz
A grande nação
Dos Tupi-Guaranis
Fizeram o seu imenso Gongá
Em homenagem aos orixás
E ao pai Oxalá*

Trecho do Samba "Os negros" de Carlos
Adriano do Nascimento "violonista"
e Chiquinho do Ispaia (1978).

Se o lugar de onde falo é o princípio da minha identidade, então, neste sentido, busquei na memória do âmbito familiar alguns elementos constitutivos dessa identidade para escrever este capítulo. Eu falarei acerca daquele que considero meu primeiro grupo de referência, no qual estiveram presentes parte das expressões culturais e artísticas que vivenciei e ainda vivencio. Isto contribuiu para as minhas possibilidades de pensar a vida e de me colocar no mundo, devido a serem referências e experiências construídas no grupo de pertença.

Por esse viés, localizo dentro das minhas subjetividades, singularidades e transformações, uma das motivações para me inserir nessa amplitude, que é o movimento negro em minha vida, e motivação para persistir e resistir diante de algumas adversidades encontradas no entrelaçamento entre militância negra feminina, trabalho, estudos e socioafetividade. Esta força motivadora é minha família: todas as gerações que me antecederam até os entes que convivo cotidianamente, entre estes, meu pai, que tem sua importância por ter sido o primeiro incentivador e ter me instrumentalizado na aquisição da leitura. Um homem que veio de Itapipoca, participante do Movimento de Círculo de Trabalhadores Cristãos, também chamado Círculo Operário. Um admirador do patrimônio arquitetônico da cidade. Ele foi meu primeiro historiador sem ter um diploma superior; no entanto, um relato da história da cidade por meio dos logradouros.

Uma das tradições de sua família era a confecção de bonecas de pano, denominadas de "bruxinhas". Essas bonecas eram feitas por um primo seu e vendidas nos horários de missas na Praça da Igreja do Sagrado Coração de Jesus, no Centro da capital cearense. Para se ter uma melhor compreensão da participação da população negra na formação brasileira, três dimensões são de fundamental importância: a história,

a memória e as práticas culturais. (RATTS; DAMASCENA, 2008). É no dia a dia que a cultura e as práticas culturais elaboradas transformam o conhecimento em experimentos de aprendizagem e estes se transformam em conhecimento. Em vista disso, o vestuário, a oralidade, a gestualidade, a sonoridade, a gastronomia e os odores ou sabores são demonstrações que nos permitem interpretar a diversidade e a complexidade da realidade histórica das famílias afro-brasileiras e afro-cearenses.

A segunda pessoa que abordo é minha mãe, nascida na cidade de Russas, também no estado do Ceará, e que veio durante sua juventude para Fortaleza. Ela aprendeu de seu pai a habilidade no comércio à base de gastronomia, pelo teatro, o bumba meu boi, pela dança, principalmente pelo Drama, um gênero artístico-cultural que utiliza de canto e encenação, dança acompanhado por um grupo musical. No caso, minha mãe era dramista junto com suas irmãs. O município em que nasceu, para alguns historiadores/as e pesquisadores/as é uma região onde há registros de Congos no século XIX, que alguns autores denominam Festas de Reis de Congo em que os reis negros eram coroados. (MILITÃO, 2007; MARQUES, 2009). Havia também irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. (CAMPOS, 1980). A mais antiga parece ter sido a de Russas, criada em 1738, a do Santíssimo Sacramento da Matriz de São Bernardo das Russas e, no ano de 1860, a de Nossa Senhora do Rosário. (Ibidem, 1980, idem).

Meu avô materno tinha um grupo de Congo, no qual ele era o rei. Também era músico, fazia e vendia bolos e doces. Era proprietário de um hotel, chamado Hotel das Rosas. Com seus recursos financeiros construiu uma igreja de São Bernardo, como pagamento de uma promessa feita em Russas. As filhas cresceram fazendo dramas, apresentando nos lugares, chegando a serem convidadas a se apresentarem numa rádio tradicional de Fortaleza, na época, denominada Ceará Rádio Clube; e o único filho, aos cinco anos, ganhou de presente do meu avô o primeiro cavaquinho: tornou-se músico e, na juventude, ingressou na Aeronáutica, ao que logo se inseriu na banda de música da base aérea de Fortaleza. Entretanto, o samba, o chorinho, o coco, e a escola de samba sempre o acompanharam.

Foi entre parentes que escutei pela primeira vez falar em raça. Muitas vezes minha mãe substituía o termo nossa família por nossa raça, mas dando o sentido de família. Da minha mãe ouvi na sala de jantar que a família era de Aruanda - em ocasiões dizia Aruanda, Ruanda. Eu ia à coleção de livros que ganhei de meu pai e procurava localizar nos mapas, pois a construção da identidade negra se dá no espaço da casa, da rua, da escola, do lazer. (GOMES, 2006). Meu tio reforçou o que escutei da minha mãe

quando verbalizou a identidade étnica racial da família, ao dizer muitas vezes nas visitas a minha casa: “*Isso mesmo, tem que lutar pela nossa raça, nossa família é da raça negra, tem que lutar por ela!*”. Também foi meu primeiro contato com produção musical feita no Ceará falando de negritude.

Diante dos acontecimentos dinâmicos de interação e de sociabilidade que se apresentam nas citações dos discursos familiares, ao tratar de identidade sob a ótica das representações simbólicas, os processos identitários possíveis são muito mais da natureza do subjetivo do que do objetivo: são subjetivações provenientes das mediações sócio-histórico-culturais.

A exposição de uma parte das reflexões de Rosa Barros (2004) acrescenta a essa minha leitura que as identidades são permeadas objetivamente e subjetivamente por relações sustentadas por representação formadas pela ideologia da etnia dominante, termo utilizado pela a autora. Daí pressupõe o que poderia ser *aquele lutar* verbalizado por meu tio, por conta do que via, ouvia e participava em família e com a mesma, entendia que aquele conjunto de coisas que tinham o samba, a música, a dança, as histórias, o carnaval, as rodas de samba e os períodos de aniversário, que duravam cerca de uma semana, nas quais Russas e Fortaleza se encontravam. Naquele ambiente de roda de samba no quintal da casa do meu tio no bairro Conjunto Prefeito José Walter, as mulheres não se limitavam a culinária: por vezes, se tornavam mais intensas por meio de suas vozes, cantando junto com os homens. Eram palavras cantadas ou simplesmente verbalizadas pela família.

Na concepção de Rosa Barros e Ferreira Sobrinho (2004), as palavras das famílias negras só podem ser apreendidas na estrutura de onde elas nascem e para onde se encaminham a partir de suas próprias experiências, pois do ponto de vista do outrodominante, elas não terão compreensão semelhante por mais que os conflitos, as condições de alienação e dominação a que foram subjugadas as experiências das famílias negras, por longo tempo, possivelmente favoreçam a compreensão sobre o processo de socialização dos filhos e filhas.

Perante as minhas experiências enquanto membro de família negra fiquei imersa nas palavras e nas interfaces como mecanismo de socialização e preservação dos valores culturais e da memória. Uma tia materna que me surpreendia na adolescência - e, cerca de dois anos atrás, quando algo de grave ocorria na sua casa, que tivesse relação com valores aprendidos e repassados por ela - dependendo da situação erguia o braço e com a voz ensurdecadora dizia: “meu sangue é de Aruanda”.

Expressão trazida de sua trajetória de vida na cidade que nasceu, “meu sangue é de Aruanda” significava que o sangue corrido nas veias e sua história vinham de longe. A sua origem era talvez um lugar simbólico de onde os antepassados vieram e não era qualquer adversidade que iria modificar o que transmitiu em casa, termo anteriormente falado por minha mãe, na minha infância. Acerca disso, Funes (2009) nos diz que a repetição de fatos, nomes, lugares e atitudes são marcadores significativos e, simultaneamente, reveladores, pois permitem traçar a trajetória histórica do grupo social. O pensamento de Hampâté Ba (1982) a palavra é “força” e impulsiona o ser humano, criadora de movimento e ritmo, com poder de ação.

No percurso de lembrar, se revelam muitas lembranças. A primeira, a escola que estudei aos cinco anos; em seguida, o colégio de freiras vicentinas (Patronato São João do Tauape). Esta última tem uma importância socioafetiva intensa para mim e para a minha família, devido às ações pedagógicas voltadas para o artístico - cultural, o esportivo, o lúdico e diálogo e acesso e tratamento atribuído às famílias dos estudantes. Um modelo de escola tradicional eurocêntrica tinha um quadro docente, que apontava para prática educacional pedagógica para torná-la mais coerente com a realidade sociocultural. Ao ingressar na pré-adolescência, neste colégio no Centro de Fortaleza, estudei por muitos anos do Ensino Fundamental ao Pedagógico. Nele convivi mais próxima à capoeira e, inúmeras vezes, os dias eram divididos entre o colégio e a Biblioteca Pública Menezes Pimentel (BPMP). Ter estudado no Centro de Fortaleza nos anos de 1980 e 1990, me reaproximou dos lugares de infância, instigou-me a entrar no prédio da Academia Cearense de Letras e nas galerias de arte. Na adolescência, tive o primeiro rompimento com a igreja São João do Tauape e, no mesmo bairro, minha mãe me levou aos comícios da Maria Luiza Fontenele, a prefeita de Fortaleza pelo Partido dos Trabalhadores-PT.

No ano de 1986, fomos morar no Parque Santa Maria, localidade de um bairro periférico de Fortaleza. Os padres italianos haviam chegado e tinham a metodologia de fazer reuniões nas ruas, subdivididas e denominadas comunidades. Nós - eu, minha mãe, meus tios e primas e primo - éramos da comunidade Hong Kong. Da nossa casa, víamos o padre Luis Fornasier coordenar a reunião. Retornei a igreja, engajei-me nas Comunidades Eclesiais de Base, especificamente no grupo da Comunicação responsável pela Rádio Comunitária Dom Oscar Romero. O veículo tinha a função de contribuir na articulação, na mobilização dos movimentos sociais e na educação popular, com uma perspectiva política, comunicativa e cultural. Exatamente na rádio conheci o Jornal do

MNU (Movimento Negro Unificado), o jornal carioca *Maioria Falante*, a *Revista Sem Fronteiras e Alô Mundo*, os *Boletins de Maria Mulher* e muitos subsídios sobre América Latina. Encontrei nesse material uma riqueza de informações que se entrecruzavam com a articulação enquanto CEB's (Comunidades Eclesiais de Base) em torno da Campanha da Fraternidade/ CF/88. Nós formamos o grupo de reflexão *Filhos D'África*, em 1987, paralelamente ao início na Educação Popular, devido à própria formação das CEBs e sua afinidade com as ideias de Paulo Freire. Por conta disso, fui convidada a colaborar na Escola Comunitária Nossa Senhora das Graças, na função de Professor Leiga e/ou Professora de Escola Comunitária - PEC.

A “escolinha” (Escola Comunitária Nossa Senhora das Graças) foi durante muitos anos o mecanismo que as comunidades do Parque Santa Maria, Cajueiro Torto/Santa Fé, “S” e adjacências encontraram para garantir a educação do jardim da infância ao 4º ano. Tendo em vista que apenas havia uma escola municipal e a demanda por vagas era superior ao oferecido, muitas crianças estavam fora de faixa etária para as séries do sistema público de educação. Havia crianças entrando na pré-adolescência que não decodificavam textos. Além de serem de famílias que ocupavam o solo urbano, vinham de três ocupações de terra. Nesse sentido, a escolinha foi território de denúncias contra a precariedade de vida, contra a omissão do Estado em relação ao ensino público, ao mesmo tempo em que foi um território de construções coletivas em busca de superar diversas condições. Lá se articulava: o movimento das famílias que moravam em casas de aluguel, a maioria mulheres; pouquíssimos homens; mulheres a frente do movimento junto com as CEB's, assumindo a direção institucionalmente; e o movimento negro - Centro Comunitário -, que apropriou a rádio localizada em frente ao espaço de encontros. Daí a abertura, mesmo com restrições, para uma dinâmica pedagógica que experimentasse as interações culturais, que pudesse ser possibilidade de ensino/aprendizagem desses sujeitos excluídos até mesmo do direito de frequentar uma escola pública. Surgiu, assim, a minha motivação e compromisso de trazer e trocar em sala de aula esse diálogo (FREIRE, 1987) entre o ontem, o hoje e o amanhã (idem, 1999) e a ainda de uma intervenção curricular que privilegiei o pertencimento étnico-racial, as histórias de vidas das crianças e a intervenção no currículo eurocêntrico, que privilegia a cultura de base europeia, heterossexual, masculina e cristã.

Assim, tornou-se a relação movimento negro e educação popular, comunicação alternativa, história de vida, meu compromisso para com o lugar de atuação enquanto educadora negra, militante, artista da dança. Dentro desse processo percebi que seriam

necessárias mudanças de posturas pedagógicas na escola, no entendimento que a mesma é parte de um processo macro, que em consonância com Cunha Jr (2001) é um produto de contexto histórico, geográfico e econômico, que os conteúdos programáticos da escola determinam os valores e visões de mundo de uma sociedade. (LIMA, 2009). Isto fez que a partir do meu acúmulo cultural de família e das minhas vivências de dança na infância, somados às oficinas de afoxé e de teatro do Filhos d'África, mais o acervo musical da rádio e a educação popular, e a memória de ocasiões desagradáveis de ser criança negra na escola, viabilizasse o início do meu trabalho de educadora com estratégias para o desenvolvimento da história e cultura negra no Ceará.

Em meados de 1993 integrei uma equipe de arte-educadores/as sob coordenação pedagógica do professor Jurandir de Sousa, negro, filósofo, militante do PT e artista-plástico. Esse projeto foi financiado pelo UNICEF por meio do programa Criança Esperança. Seu objetivo, entre outros, era alfabetizar crianças e adolescentes que se encontravam excluídos da educação formal e também ter uma sala que atendesse crianças que tiveram acesso à escola por meio de um currículo que inseria a linguagem da pintura, do coral, da flauta, da capoeira, dos brinquedos populares, da construção de histórias. Para isto, além do coordenador, tivemos na equipe a professora Ângela Linhares.

O projeto, teoricamente fundamentado em Paulo Freire, Emilia Ferreiro, Jean Piaget e Vygotsky, embora fosse uma interessante proposta de aquisição da leitura, não abrangia as questões etnicorraciais sobre o ponto de vista pedagógico nos planejamentos inicialmente, embora, estivesse no currículo-não formal. Diante disso, reforçado por situação de violência sofrida por uma estudante negra, um currículo-não formal, ampliei a metodologia que considerasse as subjetividades (GENTIL 2009) a partir dos temas geradores: capoeira e beleza.

No mesmo período do projeto mencionado, iniciou em alguns estados brasileiros o programa *Um Salto para o Futuro*, um curso que consistia na interatividade com os professores/as reunidos/as em espaços de recepção organizada (telessalas). Com a mediação de um/a orientado/ar de aprendizagem, os cursistas discutiam e participavam com questões que se tornaram constitutivas do debate com especialistas. Por meio do *Salto para o Futuro*, as propostas pedagógicas daquele contexto eram discutidas. O programa objetivava contribuir para a reflexão tanto nos conhecimentos curriculares quanto nas questões que expressam a diversidade da sociedade.

No ano seguinte, a Pastoral Operaria (P.O) por meio de um instituto realizou uma pesquisa sobre a situação educacional de operários/as dos bairros Ancuri e Jangurussu, que devido ao a dimensão de ambos eram denominados também de regiões e/ou áreas. Nesse levantamento se constatou a baixa escolaridade e expressivo analfabetismo desses trabalhadores/as. Nisto, a P.O e a Associação Santo Dias (nota de rodapé) encaminhou um projeto educacional chamado Projeto de Alfabetização e Profissionalização Paulo Freire, em parceria com o SESI-Serviço Social da Indústria, programa BB-Educar do Banco do Brasil, Universidade Federal do Ceará, Secretária de Educação e Cultura de Fortaleza e Instituto Cearense Dolores Borges. Após o processo seletivo destinado à contratação de professores/as, fui aprovada e assumi a turma de jovens e adultos/as na localidade Santa Fé. No final ano, eu e o monitor de capoeira Valdemir Pereira criamos Grupo Geração Zumbi, que teve o trabalho direcionado para meninas que residiam nas comunidades Santa Fé, Santa Maria, Santa Filomena, Jangurussu, Conjunto Palmeiras, Comunidade do “S” e Itamaraty.

O grupo fez intervenções artísticas nos colégios em que as meninas estudavam: a EMEIF Marieta Cals, Conjunto Palmeiras, Poeta Otacílio Colares, Lions Clube de Fortaleza Iracema. A respeito disso, procurávamos o apoio de professores/as, estudantes e direção, para que as intervenções não ficassem marcadas pela folclorização, mas que tivessem um sentido para os estudantes que assistiam seus colegas de escola desenvolvendo as atividades, que várias vezes suscitou o estranhamento pela estética, pela música, pelas coreografias e o vocabulário no momento da fala. Por isso, as apresentações quando possível eram mescladas com a capoeira, outra atividade do Grupo.

Essa experiência teve o apoio do Grupo de Mulheres Negras - que também participei da fundação na Universidade Estadual do Ceará-UECE -, O Afrobêrê, coordenado por Lucineide Almeida (Undê). Teve também a contribuição em aulas de dança com o José Hilário Ferreira Sobrinho na sala de visita da minha casa, quando não tínhamos um local para ensaiar. Ainda realizamos oficinas de consciência corporal e ancestralidade na palhoça comunitária da igreja são Francisco do Conjunto Palmeiras, ministradas por Norval Cruz. No ano de 1995 aconteceu o Nordeste da P.O Pastoral Operária em Teresina, Piauí, onde reuniu os grupos de P.O da região nordeste. Neste, a delegação do Ceará contou com as educadoras do Projeto de alfabetização e profissionalização e alguns estudantes. Vários segmentos foram convidados, entre eles, uma representação do Movimento Negro Unificado. Na ocasião eu, Antonia Aurineda

da Silva e Anaclice dos Santos Silva, conhecemos Ronaldo Crispim Sena Barros, na época, membro da coordenação nacional do MNU (CON). Nós trouxemos subsídios para discutir a proposta de formalizar uma seção do MNU em Fortaleza, com o Instituto Zumbi, o advogado José Florêncio e Lucineide Almeida (Undê), membros do Grupo Cultural Geração Zumbi (onde eu estava atuando) e Filhos d'África, que eu tinha me afastado.

Na perspectiva educacional, ainda estive engajada em outros projetos, inclusive uma nova experiência em outra escola comunitária, do Projeto da Criança da Comunidade Unida, do Fundo Cristão para a criança, no Jardim União, bairro Passaré, de 1995 a 1997 e, novamente, aplicando a cartilha de alfabetização de Ângela Linhares. Em 1997, na localidade em que moro, foi construído o projeto ABC - Aprender, Brincar e Crescer, do Governo do Estado: participei da seleção para monitora de reforço escolar. Porém, a coordenação dos projetos ABC's me designou para a coordenação de informática e monitora de teatro. Logo depois, assumi a coordenação de arte, cultura e esporte, que oportunizou a operacionalizar dentro de um espaço público tanto as atribuições enquanto profissional quanto a inserção do grupo Geração Zumbi no espaço físico dessa instituição.

Este trabalho no projeto ABC teve duas grandes dimensões: uma delas consistiu em dentro da programação elaborada para comemorar os 500 anos do Brasil. O grupo Geração Zumbi, onde os membros eram matriculados nessa instituição, construiu as apresentações de teatro, dança e capoeira, dando o enfoque na denúncia do genocídio e o racismo sofrido pela população negra e indígena.

O outro marco foi à montagem da peça Paixão de Cristo, com as meninas protagonizando as personagens principais, encenando a personagem de Cristo, de Pilatos, e de apóstolos/as. Esse espetáculo fez que igreja e projeto ABC se aproximasse - devido às questões ideológicas entre Ceb's e o grupo em o ABC representava - ao mesmo tempo em que o padre Luis Fornasier (o qual havíamos rompido as relações na igreja) fez em público, durante após a encenação, boas referências ao trabalho.

Em 2001, fui aprovada no concurso para professores da rede municipal de ensino de Fortaleza. Eu escolhi ser lotada nas escolas das comunidades de militância: Conjunto Palmeiras e Santa Filomena (Bairro Jangurussu), procurando elaborar equipamentos didáticos pedagógicos, discutir com a gestão acerca da estrutura da escola a grade curricular oficial, bem como o projeto político pedagógico. Entre eles, um maracatu infantil e a participação de estudantes nos grupos de maracatus.

De 2002 a 2004, participei como articuladora escolar do processo de construção do Projeto Político Pedagógico das Escolas Municipais de Fortaleza. No ano seguinte, integrei a comissão que discutiu o Seminário Estadual de Educação de Afrodescendentes, que originou a formação do Fórum da diversidade étnico-racial. De 2004 a 2005, o Instituto Palmas¹ me convidou para representar entidade negra de atuação na região de alcance para compor o Projeto Jovens Diferentes (negros/as, indígenas, homossexuais, portadores de deficiências, periferia). No caso, representei o MNU e com o articular de base e grupo Geração Zumbi, mobilizou-se a juventude das escolas municipais, do bairro Curió por meio da parceria com o Projeto ABC Curió para os seminários temáticos em Fortaleza e em Caucaia com a etnia indígena Tapeba. Nosso seminário teve o tema “Políticas Públicas em Gênero e Sexualidade”, com professora Zelma Madeira. Enquanto o tema específico “Políticas de Ações Afirmativas para e com a juventude negra” foi abordado pelo professor Stanio Vieira, da Universidade Federal do Piauí, coordenador naquela época do Núcleo em Pesquisa em Africanidades-IFARADÀ.

Busquei articular enquanto professora da rede pública a militância no MNU, sem perder as vivências culturais no afoxé ACABACA² na escola de samba, nos maracatus, na família, no GT de mulheres do MNU. Nesse período, retornei a comunicação, por meio do programa Kanoambo, do MNU, aos sábados na rádio comunitária Paupina FM. Isso abriu caminho para a discussão do movimento negro ir para a escola, dos estudantes participarem de programações do movimento negro. No ano de 2009, a Prefeitura de Fortaleza, por meio da Secretaria de Educação do Município (SME) abriu o edital de seleção para o cargo de coordenador/a pedagógico, devido à escola ter carência de coordenadora pedagógica. Meu principal objetivo em fazer a seleção para coordenadora pedagógica era por este cargo ser um espaço em que eu poderia contribuir melhor junto aos professores/as, e por ser a coordenadora pedagógica a articuladora entre escola, comunidade e movimentos sociais e como processo de continuidade da construção da identidade profissional docente.

¹ O Instituto Palmas é uma organização da sociedade civil, sem fins lucrativos, com sede em Fortaleza-CE, cujo objetivo é fazer a gestão do conhecimento e difusão das práticas de Economia Solidária do Banco Palmas (Banco popular do conjunto Palmeira, fonte: www.bancopalmas.org.br
Acesso em: 30 de março de 2011

² Associação Cultural Afrobrasileira Bloco Afoxé Camutuê Alaxé Ora Sabá Omi-Acabaca.informação cedida por Ivaldo Paixão, membro-fundador.

Articulei-me enquanto coordenadora pedagógica, militante do MNU e em parceria com o vice-diretor da escola, o que tornou viável mobilizar estudantes das turmas de 1º anos (alfabetização) ao 5º ano em conjunto com outra escola municipal do bairro, o projeto Menino Capaz do Conjunto Palmeiras, mães, merendeira escolar e alguns professores/as. Afirmou-se assim que as possibilidades de práticas previstas na Lei 10.639/03 contribuem para a autoestima, o relacionamento interpessoal, a aprendizagem cognitiva, a interação entre as diversas culturas, a promoção da memória coletiva do bairro e de suas famílias. (GENTIL; LIMA, 2011).

Ao se inserirem na programação do I e II Ciclos de Formação do MNU em História e Cultura Negra, em parceria com o terreiro de umbanda Príncipe Gerson, a ONG Associação Santo Dias, o Centro Comunitário Santa Maria e a Central Única dos Trabalhadores teve, desde a concepção, a colaboração do militante Prof. Dr. Ivan Costa Lima compondo a equipe do MNU, que resultou no livro *Trajetórias Históricas e Práticas Pedagógicas da População Negra no Ceará*. O livro foi lançado no I Seminário Nacional Africanidades e Afrodescendência: Formação de Professores para a Educação das Relações. Neste, tive um trabalho aprovado: “Nas escolas de meus bairros: Nossas histórias, falas e construções coletivas”.

Para ampliar conhecimentos cursei especialização em Linguística Aplicada: Alfabetização e Letramento na Faculdade Sete de Setembro - FA7, enquanto fui me preparando nas leituras e atualizando o currículo, tendo em vista a seleção mestrado da Universidade Federal do Ceará, no ano de 2010.

Entrei no mestrado com o projeto que discorre acerca do movimento negro cearense na perspectiva das mulheres militantes das entidades da década de 1980, tendo como foco a capital. Eis assim, o lugar ou os lugares de onde falo. Estou com quem estive e estou: a palavra da infância, da família, das escolas, das amizades, dos grupos culturais, dos ancestrais, da professora, da artista, da mulher negra, da filha, da sobrinha, da neta, da irmã, a palavra feminina, que gera histórias, as memórias de mulher negra que viu e viveu histórias.

3 CAPÍTULO METODOLÓGICO

3.1 Referenciais de Metodologia Afrodescendente de Pesquisa

Neste capítulo nos referimos à produção de trabalhos científicos no Brasil realizado por pesquisadores/as negros/as. Nesse sentido, por meio de sua militância e de referências na história, na sociologia e na filosofia, iniciou-se a elaboração da metodologia que abordaremos a seguir.

De acordo com o artigo “A formação de pesquisadores negros”, do professor Henrique Cunha Júnior (2003), a produção da pesquisa científica no Brasil se principia nos finais do século XIX e início do XX, onde se tem conhecimento da participação ativa de afrodescendentes. Porém, mesmo diante de evidências históricas, ainda torna-se imprescindível a discussão sobre as pesquisas de temáticas de interesse da população negra e a respeito da formação de pesquisadores negros e negras. Temas como educação e saúde somente entram na pauta do Estado brasileiro após o movimento negro com esforços próprios haver viabilizado a formação de uma centena de especialistas e pesquisadores nessas áreas e produzir um número significativo de trabalhos científicos. (ibidem, 2003).

No texto “Metodologia Afrodescendente de Pesquisa”, Cunha Júnior afirma que parte dos pesquisadores/as negros/as estava procurando uma produção de um conhecimento que rompesse com o pensamento hegemônico eurocêntrico. (ibidem, 2003). Esse conhecimento de ruptura faz parte de um projeto coletivo dos pesquisadores negros e negras impulsionados nos anos de 1980 em diante. Por meio da leitura da produção de Muniz Sodré, “A verdade seduzida” (SODRÉ, 1983); pela retomada dos trabalhos de Guerreiro Ramos, “Introdução Crítica a Sociologia Brasileira (RAMOS, 1995); também pela leitura de Marcos Aurélio Luz, “Agadá-Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira” (LUZ, 1995); e, sobretudo, pela procura de obras de filósofos e historiadores africanos, as tentativas de ruptura com uma hegemonia eurocêntrica se traduzem em diversos projetos científicos, conforme Cunha Júnior (2003).

Diante do exposto, a metodologia proposta por Cunha Jr. tem como acréscimo que o pesquisador e a pesquisadora conheçam de perto culturas e a história dos afrodescendentes. Ademais, a metodologia inscreve-se na esfera dos movimentos negros. Sua inspiração tem como ponto de partida a reflexão metodológica, os

princípios de socialização das culturas africanas e se baseia também na história do lugar e das comunidades do local, de sucessão de gerações, no qual tanto o caminho da identidade quanto a força da comunidade tem seu princípio na ancestralidade. Soma-se a isto uma base histórica sociológica, em que o pesquisador e pesquisadora além de ser parte do ambiente, são também parte da cultura e das visões de mundo. Em outras palavras possibilita empregar referências teóricas que permitam abordar a diversidade humana. (SILVA, 2003b, p.182-183). Diversidade expressa em diferentes modos de interpretação e vivência das relações entre as pessoas, seus grupos, entre elas e o ambiente em que transitam, modificam, de interpretar a si mesma e suas realizações. (ibidem, idem). Daí a importância do referencial da pesquisa sobre o espaço socialmente construído, o caráter interpretativista, a leitura sistemática das narrativas orais para entendimento da construção cotidiana de identidade. Estes podem trazer nelas parte do que herdamos por meio da oralidade transmitida nos grupos sociais, os quais têm como referências a família, a escola, a vizinhança, a religiosidade. Em síntese, o pesquisador, a pesquisadora se reconhece na pesquisa, também como se modifica durante a pesquisa por conta dos novos conhecimentos. (CUNHA JR., 2006).

De acordo com a discussão de Narcimária Luz é um método concebido para os que se situam dentro da porteira. (LUZ *apud* CUNHA, 2006). Em outras palavras, uma pesquisa dentro de realidades que pesquisadores/as já conhecem. (ibidem 2006). Desse modo, tratamos de uma metodologia de pesquisa que surgiu de iniciativas do movimento negro em analisar questões de interesse da população negra. Traduz-se num rompimento com o pensamento científico somente eurocêntrico, devido a recorrer às culturas africanas, a história dos lugares e o cotidiano em que o próprio pesquisador/a é parte. Assim, no próximo capítulo, abordaremos as etapas do desenvolvimento metodológico que se constituiu no trabalho de campo.

3.2 Procedimentos Metodológicos no trabalho de campo

A escolha dos sujeitos recaiu no critério de serem militantes do movimento negro cearense no período entre 1982 e 1990 e, ao mesmo tempo, haverem exercido função de liderança no interior de suas organizações sociais. Complementou nossa pesquisa arquivos com documentos, folder de divulgações, cartilhas, informativos elaborados pelos militantes da década estudada no referido estado. Valemo-nos também de material fotográfico, dentre outros. Isso possibilitou fazer o mapeamento das

mulheres e homens militantes da época. Os contatos iniciais foram feitos por meio de conversas e visitas, suas memórias nos indicaram mulheres que consideraram militantes do movimento negro da década em questão.

O trabalho de campo foi dividido semanalmente em duas partes: coleta de dados em fontes impressas no arquivo de jornal de grande circulação do estado. Nos dias iniciais encontramos dificuldades de localizar informações no banco de dados do jornal. Para a eficácia do trabalho buscamos termos utilizados pelo movimento negro na década, tendo em vista que os do banco de dados não davam de conta do que a pesquisa se propunha especificamente. Na outra parte do trabalho de campo semanal aconteceram nos encontros grupais ocorridos em atividades do movimento negro, atividades de outros segmentos em que havia representação do MN, entre elas, os encontros da comunidade africana em Fortaleza, junto com o Grupo de Religiosos Negros e Negras-GRENI, seminário da Linha de Movimentos Sociais, Educação popular e Escola-FACED/UFC. Lá encontramos militantes do período e/ou militantes contemporâneos que contribuíram na localização de informações sobre outros militantes que não residem no Ceará.

Ainda buscamos informações na Biblioteca Pública Menezes Pimentel e no Arquivo Público do Ceará. Também estivemos na sede em Fortaleza da Conferência dos Religiosos/as do Brasil (CRB) e na sede provisória do Grupo de Religiosos Negros e Negras-GRENI no convento Nossa Senhora das Dores, bem como ao acervo da biblioteca do Convento Coração de Jesus. No intuito de localizar os militantes religiosos que foram listados para as entrevistas, mas que residiam fora do estado do Ceará, buscamos informações junto a Coordenação Nacional do GRENI, a Arquidiocese de Fortaleza, a CRB e a freiras e frades capuchinhos, franciscanos e da diocese do Crato.

Quanto à militância da época residente na capital, fomos aos espaços de socialização, de trabalho e de práticas culturais destes, entre elas, no campeonato de grupos de maracatus durante o carnaval de rua de Fortaleza. Nessa ocasião, também ocorreu a obtenção de fontes escritas e orais sobre o movimento negro pesquisado. Nesses lugares também nos foi dado os contatos de outros militantes do mapeamento das mulheres. No decorrer das entrevistas, a lista proposta de militantes foi confirmada por meio dos relatos dos depoentes. Contudo, algumas mulheres haviam migrado para outros movimentos sociais e se fez necessário buscarmos seus contatos por meio de ONG e instituições que prestam serviços.

Já em posse do mapeamento dos grupos a serem investigados, e suas respectivas depoentes - a saber: Grupo de União e Consciência Negra, Abogun Bolú, GRUCON, Grupo Filhos d'África, Agentes de Pastoral Negros (APN's), Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza - utilizamos como recurso as entrevistas semiestruturadas como material empírico. Nessa ocasião, enfatizamos a cada informante a importância de sua participação para êxito desta pesquisa, elucidamos acerca dos objetivos da pesquisa, da forma de participação e da utilização das informações.

Para dar uma melhor qualidade do trabalho de campo, foram elaborados semanalmente relatórios que foram socializados em grupo formado por estudantes em fase de pesquisa de campo na disciplina pesquisa etnográfica em educação, nos quais as etapas da pesquisa eram expostas, os procedimentos de abordagens para chegar ao entrevistados/as, as percepções do ambiente em que os entrevistados e pesquisadores/as se encontravam nos momentos de entrevistas, o acolhimento ao pesquisador/a, dados coletados e analisados no piloto dentro da temática específica do objeto e a análise do uso recursos tecnológicos utilizados.

Paralelamente a estes procedimentos a análise foi complementada por leituras e estudos bibliográficos, objetivando ampliar o escopo da pesquisa e subsidiar as análises teóricas sobre os diversos temas discutidos neste trabalho, tendo em vista os grupos que formaram o movimento negro cearense da década. Percebemos, por meio de suas nomenclaturas e de suas relações, a sociedade cível e as instituições em que alguns foram construídos, ou seja, percebemos já na pesquisa de campo tratar-se de uma diversidade. Neste sentido, se fez necessário o embasamento teórico, que veremos no próximo capítulo.

4 CAPÍTULO TEÓRICO

4.1 Memória Coletiva

Serão tratadas nesse momento as concepções acerca de lembranças dos sujeitos, enquanto construções coletivas. No decorrer desse capítulo veremos que as reminiscências individuais de fatos e vivências, como relações com o meio coletivo, assim como as memórias dos grupos são a partir das histórias vividas em determinada época. Nesse sentido, essa investigação se propõe contribuir com a visibilização das militantes do Movimento Negro Cearense da década de 1980. Essas vozes que permeiam todo um universo, que vem desde as lembranças individuais àquelas em que os acontecimentos foram se dando coletivamente. Desta forma, abordo nesse momento algumas questões conceituais e fundamentais sobre a teoria da memória coletiva. (HALBWACHS, 2006). A referência teórica justapõe algumas contribuições que apontam para o caráter coletivo da memória e lhe atribui uma função social.

Inicialmente Halbwachs (2006, p.29) parte da ideia de relação existente em nosso processo de rememorar. Ao elucidar que o que se vê atualmente toma lugar no quadro de referências das lembranças antigas, no sentido oposto essas recordações se adaptam ao conjunto das percepções do presente. Ou seja, as reminiscências dos fatos certamente permanecem guardadas na memória pelo acúmulo de envolvimento que temos para com elas ou pelo valor que representam para o sujeito e para o seu meio coletivo. As falas aqui trazidas vão além das lembranças subjetivas. Elas passam a existir na memória, a partir das recordações das narrativas dos outros, mesmo estando num tempo presente e no contexto diferenciado do momento vivenciado dos acontecimentos narrados e ainda - conforme o autor reconstrói - um conjunto de memórias reconhecidas por sua essência (idem), mesmo que sejam várias certas divergências e interferências.

Para a teoria, é possível que um número expressivo de lembranças reapareça porque os outros nos fazem recordá-las. Também se há de concordar que, mesmo não estando esses outros fisicamente presentes, se pode falar de memória coletiva. Quando relembramos um fato que tece um lugar na vida de nosso grupo e que o vemos ainda agora no momento, este pode ser recordado do ponto de vista desse grupo. (p.41). Assim, o sujeito se distingue por seu nível de interação no tecido das relações sociais.

Afinal, um sujeito que se lembra sozinho do que os outros não se lembram é como uma pessoa que enxerga o que os demais não veem. (p.41- 43).

Assim, Halbwachs destaca a pertinência da expressão "memória coletiva" ao denominar os acontecimentos essenciais do passado de um grupo. Ainda a esse respeito, argumenta a memória coletiva e retém-se unicamente àquilo que até então está vivo na consciência dos membros de uma coletividade e, na reconstrução do passado, dar-se-á a partir das reminiscências em comum. Isso só será possível se os sujeitos fizerem parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo. O autor assinala os elementos consideráveis que integram os atores sociais que estão no primeiro plano da memória: as lembranças dos eventos e das experiências que concernem à maioria de seus membros e quer de sua própria vida ou de suas relações com os grupos mais próximos. (ibidem, 2006, p.51).

Maurice Halbwachs propõe superar o estranhamento original gerado a partir da ideia, bem presente no senso comum, de que a existência e permanência da memória estaria somente ligada a um corpo ou a um cérebro humano. (2006, p.71). Distante de ser apenas um processo - que atualiza vestígios conservados neurologicamente pelos sujeitos - havia um dimensionamento social tanto na Memória Individual como na Memória Coletiva. A contribuição ímpar do sociólogo francês já buscava nesta época tanto o contraste entre os dois níveis de memória, como sobre a interação e mútua interpenetração de ambas em determinadas ocasiões. Sua ideia era a de que as lembranças poderiam ser ordenadas de duas maneiras: agregadas em volta da consideração de uma só pessoa ou se disseminando no interior de uma sociedade. Os sujeitos, desse modo, poderiam participar destes dois tipos de memória. A memória individual poderia reforçar algumas de suas lembranças, ou mesmo completar lacunas, sustentando-se na Memória Coletiva. Esta última incluiria as memórias individuais, mas não se confundiria com elas, pois evoluiria segundo suas próprias leis, para utilizar uma expressão do próprio autor. (ibidem, 2006, p.72).

Se a “memória coletiva” é uma “corrente de pensamento contínuo” (p.102), pois são as lembranças do passado que se eternizaram e vivem na consciência coletiva, podemos dizer que na conceituação de memória coletiva encontra-se a história vivida. Segundo Halbwachs (2006, p.78-79) a “nossa memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida”. E, por história, o autor diz ser não uma sequência cronológica de acontecimento e datas, mas a distinção entre um período dos outros. Para isso, utiliza exemplos de acontecimentos singulares, como guerra, festas, cerimônias

nacionais, as execuções das obras de rua e fatos que mudam a existência de um determinado grupo. Todavia, esses fatos se transformam numa série de imagens que atravessam as consciências individuais (idem): para que alcancem a realidade histórica atrás das imagens, elas terão de sair de si mesmas e serem colocadas no ponto de vista do grupo, para que possam ver como tais acontecimentos marcam uma data. (HALBWACHS, 2006, p. 80).

A Memória Coletiva, enfim, faz-se por meio dos sujeitos que a conduz tendo os grupos sociais que são os seus portadores. Halbwachs destaca que quando ela “esquece uma quantidade tão grande de fatos e personalidades antigas, é porque os grupos que guardavam sua lembrança desapareceram.” (p.105), uma vez que “toda memória coletiva tem como base um grupo limitado no tempo e no espaço”. (HALBWACHS, 2006, p.106). Portanto, o contexto social nos proporciona uma quantidade indeterminada de grupos, cada qual com a sua memória coletiva, ligando-se em uma sociedade imensamente complexa. Grupos se divergem uns dos outros, incluem-se e excluem-se mutuamente, unificam-se uns a partir de outros, avançam paralelamente ou entrelaçadamente no tempo e convive no mesmo espaço social.

Cada sujeito participa na realidade de muitos grupos de referências, cada qual com a sua memória: a família, a vizinhança, o trabalho, o grupo a que pertenceu na trajetória escolar e, ao mesmo tempo, grupos macros que também trazem a sua memória coletiva a religião, a arte, a nação, a carreira profissional. (HALBWACHS, 2006, p.107). A Memória Coletiva não é de fato única e apenas se pode falar este termo no singular como recurso discursivo para a identificação de uma categoria, visto que há na verdade inúmeras memórias coletivas. (idem). É importante considerar a ideia citada por Halbwachs de que, ao analisar seu passado, o grupo percebe que tem permanecido o mesmo e, desta forma, obtém “consciência de sua identidade por meio do tempo”. (HALBWACHS, 2006, p.108).

A identidade resulta no processo complexo de formação social dos sujeitos, se constrói em uma contextura histórica e cultural e está relacionada aos referenciais coletivos de engajamento a um grupo social, dos aspectos de reconhecimento, ao admitir seu valor social e aos processos culturais de constituição de representações simbólicas. Estas representações configuram imagens de identidades que se processam num espaço simbólico comum conforme a atribuição de papéis sociais. E, como parte desse processo de construção da identidade, em específico de uma identidade negra, a transmissão da memória coletiva irá agir de modo decisivo, na proporção em que esta

envolve não só um contexto, individual, mas uma inclusão de elementos construídos coletivamente. Que tem seu lugar de referência fixado pelo âmbito social. (ibidem; MUNANGA, 1988). Dessa maneira vimos que a memória coletiva abrange o acúmulo das recordações, que se fazem presentes nas narrativas de outros sujeitos e grupos. Também tratamos aqui de Memória Coletiva como as lembranças do passado que se eternizaram na consciência coletiva da sociedade, assim como é um discurso para analisarmos a construção da identidade de um determinado segmento. A respeito dessa construção, veremos no tópico seguinte.

4.2 Identidade Negra

Para abordarmos essa questão, referiremos neste tópico algumas definições atribuídas à identidade negra e o seu processo de constituição por alguns pesquisadores/as. Abordaremos o pensamento de vários autores que relacionam identidade negra as relações culturais, políticas, educacionais, como também filosóficas e históricas. Por meio de argumentos de Cunha Jr. (2005) a existência de africanos/as e afro-descendentes na cultura e na história não é concebida na forma completa e satisfatória, como seria simples e natural. Para o mesmo, essa presença deveria estar em todos os capítulos, devido a nossa existência e participação contínua em todos os segmentos da cultura, em todos os períodos da História. No entanto, tal representação na história e na cultura não é realizada, devido à submissão a um processo de dominação imposto pela cultura chamada ocidental. (CUNHA JR., 2005, p. 254).

Em modelos de sociedades de democracias liberais, o reconhecimento das identidades dos grupos sociais serve de justificativa para o acesso aos direitos individuais e coletivos específicos de acordo com Cunha Júnior. Pelo caminho da identidade, os grupos alcançam direitos preservando os seus valores particulares e específicos. Nesse processo de domínio e imposição dos valores, de um grupo social sobre outro, a dominação direciona principalmente pela imposição cultural, pela destruição da cultura e dos valores culturais dos grupos subjugados (p. 256). Em sua perspectiva discursiva, o autor ressalta que as questões citadas possibilitam o entendimento que cultura, identidade e história fazem de um jogo político de dominação. (CUNHA JR., 2005, p. 256).

Ainda a respeito disso, Cunha Júnior (2005, p.249-273), define a identidade por uma síntese de vários aspectos sociais e culturais que tem significação para um

grupo, bem como um conjunto subjetivo de peculiaridades dos grupos da mesma identidade. Assim, é definida pelo grupo por uma totalidade de práticas social e cultural e não somente pelos caracteres fenóticos da raça biológica. Por toda experiência cultural não ser estagnada, admite associação de pessoas e povos continentais. (ibid p. 258).

Igualmente, a concepção de identidade negra ou afrodescendente é designada por Cunha Júnior (*id.* 2008) como os experimentos sociais passados pelos povos originários da África e pelos descendentes (...), e acrescenta à sua noção conceitual o caráter político dessas experiências. A definição supramencionada aponta que o desenvolvimento da identidade no Brasil está absolutamente presente no legado trazido e construído nas manifestações culturais, nos gestos e nas relações, não sendo possível conhecer o Brasil e compreender a realidade racial e social sem considerar essa parte substantiva da história do país.

Sob o mesmo ponto de vista, Munanga (2003) ressalta que a identidade negra não nasce a partir da consciência de uma diferença de pigmentação ou de uma diferença biológica entre populações negras e brancas e/ou amarelas, mas de um longo processo histórico que inicia com o descobrimento no século XV no continente africano e as relações mercantilistas, com o tráfico negreiro, a escravidão e a colonização de África e de seus povos. O autor afirma que é a partir desse contexto histórico que a identidade negra no Brasil deve ser entendida.

O referido antropólogo africano naturalizado brasileiro, Munanga, constata que no Brasil quase não se houve um discurso ideológico articulado sobre a identidade “amarela” e a identidade “branca”, utilizando de seus termos, em virtude desses outros segmentos coletivamente não terem uma história semelhante dos brasileiros/as coletivamente de pigmentação escura. (MUNANGA, 2003, p.37). Ainda na mesma direção, o autor atribui a construção de uma identidade à tomada de empréstimo de materiais históricos, geográficos, biológicos, do arcabouço de produção e reprodução, da memória coletiva, bem como dos fantasmas pessoais, dos aparelhos do poder, da religiosidade e das categorias culturais. (idem, p.39). Munanga distingue em três formas as identidades de origem: a primeira é a identidade legitimadora, que é constituída pelas instituições dominantes com o propósito de manter o *status quo*. A segunda é a identidade de resistência, que é elaborada por pessoas que são desvalorizadas, humilhadas: elas buscam reivindicações de sobrevivência perante a opressão das instituições predominantes. A terceira é a identidade-projeto. A mesma é a construção

de uma nova identidade, que é resultado das reivindicações. (MUNANGA, 2003, p.39-40).

Em seu outro trabalho, acrescenta que a procura da identidade, no nosso caso no Brasil, apesar de considerável não é algo fácil: é problemática, passa pela cor da pele, pela cultura, ou pela produção cultural do negro/a, percorre a contribuição histórica da população negra na sociedade brasileira. Além disso, passa pela construção econômica do país e designa a recuperação de sua história africana, de sua visão do mundo de sua religiosidade. Porém, isso não significa que para uma pessoa se sentir negra assumida seja preciso necessariamente ser adepto do candomblé; não quer dizer que necessite escutar o samba ou outro estilo de música dita negra. Outra constatação fundamenta no processo de aquisição da consciência da nossa contribuição, do valor dessa cultura, da nossa visão do mundo, do nosso “ser” como seres humanos. A valorização disso é o sentido político da intervenção ao utilizar isso como arma de luta para uma mobilização, que é o mais importante. (idem, 1996c, p. 225).

Ainda no sentido político de intervenção, João Baptista Borges Pereira (1983) diz que na política do negro/a existem alternativas culturais que se encontram num emaranhado de exposições e posturas, a refletir o próprio caráter ambivalente do grupo diante do que deve ser sua cultura. Essa reflexão, em última instância demarcará a sua identidade de negro/a na comunidade nacional. A respeito dos conceitos de cultura que se mostram como alternativas mais viáveis três deles são: a cultura como atribuição histórica; a cultura do negro/a, que deve voltar às suas origens autênticas africana, no entendimento que no continente africano é que está o princípio de sua identidade cultural, deteriorada pouco a pouco na diáspora; e, por último, que a cultura do negro/a é a cultura brasileira mesmo, porque toda cultura brasileira, devido à presença de negros/as, é uma cultura negra. (PEREIRA, 1983, p.101-102).

O mesmo autor reitera que o caráter dinâmico da identidade não diz respeito apenas à sua construção histórico-cultural, pois se exterioriza também quando se indica a identidade como um conjunto de aspectos virtuais que vão se atualizando na rede das relações sociais a partir de sua manipulação por parte de indivíduos ou dos agentes sociais, sempre em função do contexto ou da relação em que se encontram. (PEREIRA, 1983, p. 41). Constata no discurso político de negros/as mais crítico que essa característica da identidade negra deteriorada, estigmatizada e fragmentada dita anteriormente. O autor coloca o comportamento e autoimagem do negro/a numa espécie de movimento oscilante, no qual se criou a figura tão difundida, aceita e dramática do

sujeito negro. João Baptista Pereira (1983) confere a fabricação dessa ideia ao processo histórico que usa como produto principal toda a estereotipia estigmatizadora, que constitui um dos elementos de socialização.

Entre os componentes de socialização, o autor concede a educação escolarizada da qual ele afirma apresentar o menor índice de escolarização de crianças negras, indicativo agravado na pré-escola. E ainda ressalta que na ausência do Estado, nesse nível, é ocupado pela rede particular de ensino. Esta rede, ainda à luz de Pereira (1983), é duplamente seletiva em relação à classe e raça. Deste modo, somente raríssimas famílias negras podem pagar os custos da escolarização das crianças. (PEREIRA, 1983, p.42). Por isso, os setores do movimento negro procuraram indicar a escola como um dos lugares de reforço da identidade positiva do negro/a enquanto grupo étnico singularizado dentro da sociedade plurirracial brasileira. Essa nova exigência do movimento negro, dirigida a instituição escolar não desconsidera os demais papéis que lhe cabem desempenhar. Por outro lado, realça a responsabilidade que a escola brasileira tem de assumir a especificidade do grupo. (idem, p.43).

Nesse processo histórico e atual estão todos os meios informais e formais de socialização. O autor acrescenta que além da escola, estão os meios tradicionais (por via da literatura), como os de comunicação (o cinema e a radiodifusão). Neste sentido estes últimos são mecanismos formadores de opinião pública e de comportamento de indivíduos, pois, subliminarmente, atuam na imagem do “negro caricatural”, utilizando o termo do autor. Borges Pereira (1983) evidencia que as formas de socialização são construídas a base de estereótipos e repleta de menção estética. Assim, temos alguns exemplos: feio, macaco; ou ligado a descategorização social: malandro, delinquente, vagabundo, servil ao branco; ou até mesmo relacionando a estereótipos de astúcia ou talento musical. (idem, p.43).

A obra de Ferreira (2000) denominada “Afrodescendente: Identidade em Construção” reforça a discussão sobre identidade negra feita pelo autor mencionado anteriormente. Ferreira (2000) acrescenta a ideia que no Brasil o mito da democracia racial esconde o preconceito e dificulta a luta efetiva contra a injustiça para com indivíduos e grupos denominados pelo autor de etno-raciais diversos do branco-europeu. “Na análise de Ferreira (2000) à representação que o Brasil construiu de si mesmo como a primeira ‘democracia racial’ do mundo, sendo a convivência entre brancos e negros, descrita como harmoniosa e igualitária”. (idem, p. 39).

Tal representação há algum tempo vem sendo criticada por setores do movimento negro e considerada um mito. A mesma não é condizente com a realidade e dificulta a construção de uma identidade afrodescendente. Ferreira (2000) indica o contraste entre a condição dos negros/as nos Estados Unidos e África do Sul, por exemplo, em que a segregação racial foi explícita e institucionalizada. Dessa maneira, favoreceu uma grande mobilidade de sujeitos contra ela e também a aproximação de afrodescendentes com seus valores africanos e desenvolver um sentido de grupo e a lutar contra tal condição. E que, no Brasil, o mito da democracia racial também “encobre o preconceito e tornam muito mais difícil o combate efetivo da injustiça para com indivíduos e grupos etno-raciais diversos do branco-europeu”. (FERREIRA, 2000, p. 40).

Neste aspecto, a abordagem de Ricardo Franklin Ferreira vai de encontro com o pensamento de Cunha Jr (2005) e de Munanga (1996) de que os valores ancestrais, incorporados no processo de desenvolvimento dos países que receberam povos vindos do continente africano, passaram a ter participação na sua constituição sociocultural. A cultura negra nas Américas foi um fator determinante na amplitude da cosmovisão nesses países a partir de três grandes fenômenos sociais relacionados: a vinda dos europeus, o genocídio das populações indo-americanas e a escravização de populações africanas. Conseqüentemente, o conjunto de símbolos, conceitos e memória que formam o imaginário coletivo a esse respeito em países formados por uma diversidade de grupos étnicos, como é o caso do Brasil, é compartilhado, evidentemente, por todos os integrantes da sociedade. Adiante, o autor afirma que a existência da negação da importância dos elementos da cosmovisão africana determina uma desvalorização pessoal na população afrodescendente e sua exclusão por parte do segmento considerado hegemônico. (idem, p.41).

Tanto quanto Cunha (2005) o termo “identidade” é concebido por Gomes (2005, p.42) como um conjunto subjetivo de significados próprios aos grupos sociais. Assim, também abrange a esfera sociopolítica histórica de cada sociedade. Na condição de sujeitos sociais, é no âmbito cultural e histórico que se instituem as identidades sociais, seja de raça, gênero, sexuais, de nacionalidade ou de classe. É num movimento que envolve variáveis causas e efeitos, que é construída a identidade (ibid, p.43) desde as primeiras convivências no grupo social mais próximo. Nestes contatos pessoais se estabelecem permeados em sanções e afetividades e onde assimilam as primeiras experiências de uma futura visão de mundo.

Comumente, este processo se inicia na família e se desdobra a partir das outras relações que o sujeito estabelece, sendo ainda percebida como um processo contínuo, (ibid, p.44) elaborado pelos negros e negras nos vários lugares nos quais transitam. A identidade emana das relações sociais: é a partir delas que os sujeitos se reconhecem e ao mesmo tempo são reconhecidos no meio social. Eles estão envolvidos em uma processualidade que é também dinâmica. Gomes (2005) entende ainda a identidade negra de modo a ser uma elaboração dos próprios sujeitos negros sobre si mesmos e seus corpos e na relação com o olhar do outro que está fora. Historicamente construída em meio a mediações que diferem de cultura para cultura. (ibidem, 2005, p. 20-22). Com efeito, Lima (2009, p.29-31) colabora na análise de identidade e mediações ao concordar com Gomes (2006) que a identidade é intrínseca na cultura e esta é dada como elaboração histórica, a cultura, simultaneamente. Logo, podemos vê-la como uma produção social. Ademais a tradição cultural africana e afro-brasileira de acordo com Lima (2009) é dinâmica, porque não fragmenta os saberes, mas interpreta-os como um movimento interativo de sujeitos históricos.

Portanto, implica falarmos em Cosmovisão africana baseada em Eduardo Oliveira (2006), que caracteriza a diversidade como componente das sociedades africanas. Ainda para o autor a integração é o princípio complementar da diversidade. Na inexistência desta não poderia haver harmonia social. Visto que na essência da cosmovisão africana, o bem-estar social coletivo, só é obtido quando dentro desta dinâmica há a integração dos prováveis excluídos, saindo da exclusão para se constituírem enquanto participantes do corpo coletivo. O autor ainda acrescenta que não pretende retornar uma África mítica ou romantizada no jogo de identidades, porém, está inserido um jogo político e, na luta pelo poder, está contida a disputa pela representação de si. E no jogo das representações identitárias no Brasil os afrodescendentes foram ideologicamente representados como sujeitos inferiores.

No mesmo sentido o autor argumenta que os sujeitos em questão foram negativizados desde a sua cor até sua base social. Os afrodescendentes viram-se a todo tempo afastados dos benefícios sociais por consequência da negação de sua cultura e história. Em vista disso, falar em cosmovisão africana, decerto tem uma proporção política bem como uma social e econômica. Eduardo Oliveira (2006) defende que não é apenas uma recuperação de elementos culturais que ficaram enterrados no passado. Qualquer resgate histórico é uma recriação, que é política e consciente. Devido à história oficial ter negado o ser negro, a população afrodescendente faz ver não somente

suas construções remotas, mas os possíveis modelos de organização econômica, política e cultural originadas da cosmovisão africana, o que é consequência da resistência dos negro-africanos, de tornar atuais as suas formas culturais e da recriação de sua cosmovisão. Diante disso, reconhecemos que os fundamentos de Oliveira (2006) são análogos ao de Munanga (2003) ao afirmarem que identidade tem relação com diversidade. Vimos, assim, que a identidade negra se constitui num processo que inicia na relação com África. No entanto têm na sua construção, as singularidades de cada lugar. Os teóricos abordaram também, que identidade negra tem referências da família, dos lugares de socialização, a exemplo da escola, da mesma forma que afirmam que a Cosmovisão tem sua implicação econômica política e social. Desta forma, esta última dimensão será tratada no capítulo subsequente.

Neste sentido, a partir das considerações teóricas deste capítulo podemos concluir que identidade negra se constitui de referências históricas e culturais comuns. Bem como é na imbricada semelhança e na diferenciação com outros sujeitos. Assim, constatamos dentro deste processo analisado pelos autores que a identidade negra se constrói de forma permanente nas relações sociais, e nesse contexto a elaboração social da imagem da pessoa negra, como um dos determinantes de inferiorização, presente em vários setores da sociedade. Mas também de luta para a superação dessa condição.

Tendo em vista ser esta pesquisa um espaço de elaboração de conhecimentos, eu considero ser identidade negra um processo dinâmico, constituído em um contexto histórico-social, sendo continuamente baseada em identificadores culturais e históricos de matrizes africanas. Eu acrescento ainda que a identidade negra se configura em um posicionamento político e que os repertórios culturais sejam eles adquiridos, percebidos, reelaborados enquanto fenômeno familiar, no movimento negro ou em outros lugares de convivência social. São valores que se constituem em elementos essenciais na atribuição positiva da identidade negra.

5 MOVIMENTOS SOCIAIS NO BRASIL NA DÉCADA DE 1980

Neste capítulo abordaremos alguns dos conceitos dados por teóricos, referentes aos movimentos sociais, bem como os tipos de distinções presentes nos movimentos sociais. A leitura do trabalho de Scherer-Warren (2011) colabora para o entendimento sobre as ações coletivas e organização civil que a autora conceitua de movimentos sociais. Para a melhor compreensão acerca deste tema na América latina a autora fala que as produções teóricas neste continente (WARREN, 2011, p.13-14) têm na sua elaboração o percurso ligado a sua história de desenvolvimento econômico, político e cultural. O outro fator exposto sobre as teorias latino-americanas, apontado por Scherer-Warren (2011) é a história deste pensamento e sua relação com as concepções teóricas internacionais. Logo após, a autora localiza em seu texto três espaços de construção do pensamento teórico na América Latina articulado internacionalmente: a produção, principalmente europeia, no fazer teórico sobre as praticas políticas; as ações coletivas feitas pelos latino-americanos estrangeiros, termo usado por Scherer-Warren (2011); e, por último, as teorias de autores latino-americanos, que agregam as concepções citadas acima. Além disso, de acordo com a autora (idem, p. 14) é essencial considerar na abordagem sobre movimentos sociais na América Latina, a concepção sobre a realidade, a constituição e função do sujeito e o pensamento sobre os caminhos da mudança social.

De acordo com Mellucci (1990, p.29) a discussão sobre movimento social, geralmente, refere-se a um fenômeno coletivo. Esse se mostra com uma considerável unidade externa, porém, interiormente, contêm significados, formas de ação e modos organizativos muito distintos. Além de que, amiúde, emprega uma parcela de sua força que o autor denomina de energias, para manter unidas as diferenças. Nesse sentido, enquanto sistemas de ação, os movimentos sociais são, fundamentalmente, heterogêneos e fragmentados. Ainda na teoria de Mellucci (1990) outra maneira de fazer referência aos movimentos sociais é considerá-los como resultados de uma situação histórica ou produto de uma conjuntura econômica por exemplo. (MELLUCI, 1990, p.29). No tocante a conceituar movimento social, o autor diz que um movimento social não é necessariamente a resposta a uma crise do sistema, mas a manifestação de um conflito que resulta numa ação coletiva. Já um conflito presume, ao contrário, a luta de dois atores pela apropriação de bens valorizados por ambos. (idem, p.33-34). Então, um movimento social é a mobilização de um ator coletivo, determinado por uma solidariedade, desenvolvendo um conflito. (idem, p.35).

Melucci (1990) afirma ainda que os movimentos sociais podem ter três tipos de distinções. Uma delas é o movimento reivindicativo, quando a rompimento das regras acontecem no interior de um sistema organizativo, caracterizado por papéis e funções. No modelo citado, a reivindicação do ator coletivo é por uma distribuição dos benefícios no interior da organização. Na abordagem de Melucci um movimento político evidencia um conflito por meio da ruptura dos limites do sistema político. Nesse tipo de movimento se encontra a luta pela ampliação da participação no sistema político e das decisões sobre a distribuição desses recursos e, ainda, o combate às regras políticas que possam privilegiar sempre alguns interesses de grupos sobre outros. (idem, p.41). O conceito de movimento social proporciona, portanto, suporte para a compreensão das relações entre as ações dos indivíduos e do ator coletivo como partes que constituem um sistema social.

Assim, Melucci (1990) define que a ação coletiva de um movimento social é resultado de objetivos, recursos e limites. Ou seja, uma orientação que se constrói por meio de relações sociais no campo de ação e que desafiam as relações de poder na busca de oportunidades. Para tal, os atores constroem a sua ação por entre articulações organizadas e que dão sentido a sua atuação comum e aos objetivos que buscam alcançar. (idem, p.46). Em vista disso, os atores são capazes de definir-se coletivamente e de definir a sua relação com outros atores, recursos disponíveis, possibilidades e obstáculos. Essa definição construída não é linear, mas é produzida por meio da integração, da negociação, da oposição entre as várias orientações. (idem, p. 46). Na perspectiva desse autor, também, as ações realizadas pelos movimentos sociais configuram-se um processo em que ao mesmo tempo em que transforma, possibilita uma reflexão sobre o ator. Trata-se de uma reflexividade que admite trocas simbólicas, informações entre atores e de sujeitos à frente das ações. (idem, p. 49).

Nessa direção, Melucci (1990) defende que o movimento produz sentidos e relações mediadas, simbolicamente, por ser a produção social uma relação que implica na reciprocidade interna da identidade dos atores. É necessário que cada sujeito do grupo reconheça o outro como pertencente a ele e que haja um reconhecimento do grupo como participante de um campo de relações. Em suma, uma teoria da produção social contém desse modo, uma teoria da identidade. (idem, p. 50).

Outro ponto considerado por Melucci (1990) diz respeito ao surgimento do conflito a partir da formação, em alguns contextos, de grupos antagonistas, devido ao que o autor em seus termos chama de “ruptura da reciprocidade no reconhecimento

entre os atores que participam da produção de recursos sociais fundamentais”. (idem, p. 51). Nesse sentido, considerar os movimentos sociais no contexto de uma teoria da ação, como propõe Melucci (1990), significa levar em conta a sucessividade de tempo do ator, porque a identidade é elaborada a partir dessa continuidade. Enfim, para explicar um ator coletivo no modelo analítico proposto por Melucci é necessário relevar que o ator define sua própria identidade, com o propósito de uma relação de oposição e de demarcação de um campo onde as relações com outros atores acontecem.

Por sua vez Eder Sader (2010) analisa os aspectos das matrizes discursivas dos movimentos sociais e define os discursos como um quadro de visibilidade política dos sujeitos. O termo sujeito aqui empregado é usado por Sader (2010) para nomear os movimentos sociais. No entanto o autor cita que a noção de sujeito é ambígua, carregadas de sutilezas e mal-entendida e acrescenta que num enunciado a noção de sujeito é entendida como soberania do ator; num outro, pressupõe sua sujeição. Portanto, das mais variadas formas de entendimento que passa pela filosofia à linguística, é um espaço de polêmicas. (idem, p. 50). Sader (2010) justifica que o motivo que precede o uso dessa noção é o fato de os indivíduos aqui abordados se mostrarem preocupados na construção das identidades coletivas como forma e práticas de suas autonomias. (idem, p.50-51). Nessa perspectiva, Sader (2010) afirma que ainda que o termo sujeito pode-se referir à capacidade de expressão política e, em outros casos, podem significar desde a ideia de grupos até a noção de “sujeito” ligada a um projeto, *em virtude* de uma realidade em que na transformação são projetadas suas perspectivas, concebida a autonomia, como elaboração da identidade, bem como de projetos coletivos de mudança social a partir dos seus experimentos. (idem, p.52-53). Dentro desse contexto, Sader (2010) argumenta que a relação entre sujeito, realidade e discurso, apenas é realizada após o sujeito reinterpretar a realidade, sobre a qual ele discursa e sobre ela reivindica, questiona, crítica, reverencia ou nega. Desse modo, o sujeito só realiza alguma ação de discurso sobre algo ao passo em que tem significado para ele.

O autor parte da premissa que na gênese do sujeito coletivo é encontrado um bloco de carências, anseios medos e motivações. Este conjunto de características é produzido nas relações sociais nas quais ele se constitui. Essas demandas de reprodução material e de reconhecimento simbólico de acordo com a teoria de Sader (2010) encontram-se, antes dos discursos, apenas em estado de existência virtual. No argumento levantado pelo autor, a chamada existência virtual antes dos discursos, trata-

se somente de uma condição lógica. No entanto, por meio dos discursos que as demandas sociais são reveladas e objetivadas e passam para a ordem da dignidade dos sujeitos (idem, p.58) - sobre esse aspecto um “discurso” usado na linguagem, numa fala ou numa escrita em que um sujeito direcionado a um público, assim como os discursos lidos, escutados numa sociedade num dado período -, Sader (2010) diz que podem ser relacionados a matrizes discursivas que compõe, nessa sociedade e nesse tempo, uma maneira e as nomeações de seus problemas, objetivos e valores. (idem, p.59).

Sader (2010) identifica, portanto, três agências de elaboração discursiva: da Igreja, do Sindicato e da esquerda marxista. Essas categorias objetivam o cotidiano popular e o constroem sob a visão de uma luta contra as condições vividas. De acordo com Sader (2010) cada instituição dessas experimentou a crise que desencadeou um deslocamento com seus indivíduos respectivos, de modo que buscaram novos caminhos para reatar suas relações. Sader (2010) afirma que, da Igreja Católica que teve perdas de influências junto à população, surgiram as comunidades eclesiais de base (CEB's). De grupos de esquerda desarticulados por uma derrota política, por uma ausência de participação popular e os golpes sofridos pela repressão, configurou uma nova forma de integração com os trabalhadores/as. E de estrutura esvaziada por falta de função e de legitimidade para os trabalhadores emergiu um novo sindicalismo. (SADER, 2010). Este novo sindicalismo passou a assumir as lutas e reivindicações dos operários, bem como a ampliar a função que antes era burocrática e assistencial.

Entre os aspectos das matrizes discursivas investigados por Sader (2010) há a Teologia da Libertação, nascida na América latina. Este aspecto se constituiu por meio do uso de algumas categorias marxistas e enraizamento na cultura popular, de maneira que colocou os segmentos excluídos no centro de reflexão da Igreja, isto é, a ideia da “opção preferencial pelos pobres. Assim favorece-se do reconhecimento imediato estabelecido por meio da religiosidade popular. Já a matriz marxista ainda segundo Sader (2010) traz, em seu favor, uma construção teórica elaborada sobre os temas da exploração e da luta sob (e contra) o capitalismo. Por outro lado a matriz sindicalista não tira sua força nem das tradições populares nem do corpo teórico, mas no institucional, por meio da atuação na estrutura sindical e dos conflitos trabalhistas. (idem, p. 144). Por fim, Sader (2010) ressalta que os movimentos sociais não substituem os partidos e nem podem excluir os modelos de representação política. Porém, as representações partidárias já não envolvem todo o espaço da política e perdem sua força na medida em que não se aperceber dessa nova realidade. (idem, p.313).

Por sua vez, Scherer-Warren (2011) afirma que há quatro fases do pensamento teórico dos movimentos sociais na América latina. Na primeira fase, referente ao período que vai de meados do século XX até os anos de 1970, constituía-se de duas tendências: a funcionalista e a marxista. A teoria funcionalista tinha por referência a modernização. Por outro lado, a corrente marxista tratou o continente latino-americano pela ótica da mudança global, com base nas questões da modernização e da dependência. Nessa teoria, há um sujeito privilegiado, a classe e nele a transformação histórica da sociedade, portanto, numa relação entre dependência/desenvolvimento a partir da condição de classe no processo de produção. (idem, p.14-15). A segunda fase, nos anos de 1970, enfatizou os processos históricos globais e tem como características a introdução de novos paradigmas do macro ao micro, do geral ao particular, entre outros. Nesse período, o tema central da sociologia de ação foi a historicidade, ou seja, a capacidade de autopromoção social, a partir do lugar e da relação dos atores sociais nos espaços de acumulação, do conhecimento e da cultura. (idem, p.16).

E de acordo com Sherer-Warren (2011, p.17) a terceira face do pensamento teórico latino-americano dos movimentos sociais ocorreu os anos de 1980. Nesse período a maioria das análises dos processos históricos globais é substituída por estudos mais abrangentes de grupos específicos também caracterizada pelos movimentos de base (*grassroots*), que se distinguem das contradições: democracia/autoritarismo; solidariedade/individualismo; entre outras. Nesse período estudado por Sherer-warren (2011), os cientistas sociais procuraram na cultura popular os aspectos políticos presentes na espontaneidade, na autenticidade e no comunitarismo.

Outro elemento a ser considerado nessa fase diz respeito à religião e o lazer de segmentos menos favorecidos. Esses foram considerados como lutas implícitas contra as injustiças das oligarquias e do capitalismo moderno. (p.17). Na análise apresentada por Sherer-warren (2011) a transformação cultural e política poderiam ocorrer partir do cotidiano dos atores sociais. Nesse sentido, se buscou força nos movimentos urbanos, nas comunidades eclesiais de base, nas lutas pela terra, moradia, do mesmo modo nas mulheres organizadas, nos ecologistas, nos grupos de jovens, nos sindicatos, assim como nos movimentos em defesa dos direitos humanos, e de defesa étnica e noutros. (p.17).

Vale salientar que a autora evidencia na década de 80 três movimentos que se propagaram com as suas devidas utopias no Brasil: o Movimento Feminista, o Movimento Ecológico e a Teologia da Libertação. O primeiro fez uso do pensamento

feminista e de conceito utópicos libertários tradicionais. Desses são destacados: opressão, liberdade, igualdade, justiça, emancipação, solidariedade. De acordo com Sherer-warren (2011), as feministas inovaram ao ponderar que a mudança social como parte da emancipação da mulher, melhoraria todas as relações humanas. A autora, em menção, apresenta a utopia do movimento Ecológico, como elaborada na crítica à natureza destruída das sociedades industriais. (idem, p.29-31). E no âmbito desse movimento, a tendência progressista atuando entre o protesto e a resistência por meio da ação não-violenta e da desobediência civil.

A terceira utopia diz respeito a uma nova orientação do papel da Igreja, da prática cristã e da reflexão teológica. Ao mesmo tempo, parte do princípio que a teologia também tem uma dimensão histórica. (idem, p.33). No âmbito da utopia da Teologia da Libertação, esta luta pela libertação dos povos latino-americanos, por meio do ativismo do cristão/ã nos movimentos sociais. No mesmo trabalho Sherer-warren (2011, p. 49-53) afirma que após um período de imobilismo da sociedade civil, consequência da opressão estatal surgiu em vários países novas formas de organização. A autora localiza as primeiras mobilizações destes grupos após 1964 e, a partir de 1970, a autora cita o novo sindicalismo urbano e rural, movimento de bairro, movimento ecológico, feminista, sem-terra. Reforça seu pensamento ao dizer que o período da ditadura no Brasil foi o campo onde antigos grupos se organizaram em novos formatos: novo sindicalismo e novas associações de bairros. Diz ainda Sherer-warren (2011) que novas organizações surgiram fortalecendo a sociedade civil (Ceb's), bem como os movimentos feministas, ecologistas, étnicos e outros.

Boaventura de Sousa Santos (2005), por sua vez, afirma que os novos movimentos sociais reconhecem outras formas de opressão que ultrapassam as relações de produção: a guerra, a poluição, o machismo, o racismo e o produtivismo. (SANTOS, 2005, p.177). O autor focaliza algumas das críticas sobre os Novos Movimentos Sociais e sua relação com a subjetividade-cidadania. Uma delas é para alguns teóricos, a emancipação pela qual lutam não é política, ou seja, é pessoal, social e cultural. Simultaneamente os protagonistas destas lutas não são as classes sociais, mas sim grupos sociais. (idem, p.181). O referido autor menciona que a principal crítica deriva daqueles que negam exatamente o caráter de novidade dos Novos Movimentos Sociais (NMSs). Em conformidade com os sujeitos dos debates, os NMSs são, certamente, velhos movimentos. Entre eles, os movimentos ecológicos, feministas, pacifistas do século XIX e o movimento antirracista dessa época e dos anos cinquenta e sessenta. Ou

então são transmissores de reivindicações que foram partes de antigas organizações sociais como o movimento operário, e o movimento agrário ou do campo.

Na opinião de Santos (2005) a novidade existente sobre os NMSs, tanto ideologicamente quanto nas formas organizativas, diz respeito às diferenças significativas em torno de objetivos de ideologia e de base social. Isto é, entre os NMSs dos países centrais e da América Latina há o que outros autores denominam de “multidimensão”, que é a diversidade de temas presentes. Em resumo, a novidade dos novos movimentos sociais não está na recusa à política, pelo contrário: está na sua ampliação para além do contexto liberal da diferença entre Estado e sociedade civil. (idem, p.182-183). Vimos que essas ações coletivas são produto histórico e se mobilizam em torno da realidade, como são ações de oposição, ruptura e que tem nos discursos seu quadro de visibilidade política. Assim, no tópico seguinte, faremos os pensamentos conclusivos acerca deste tema.

A respeito de movimentos sociais podemos considerar que sua base se encontra na articulação entre as reivindicações e frentes de luta de várias representações de segmentos. Nesse sentido, os movimentos sociais são forças políticas que perpassam as lutas reivindicatórias e de denúncia do espaço social de posições marcado por disparidades profundas de acesso as oportunidades. Para tanto, estas construções coletivas enquanto manifestações indicam caminhos possíveis à superação destas realidades. Por outro lado, também, nossa análise verifica que os movimentos sociais não se limitam as desvantagens de classe. Neste caso, aparecem explícitas as subjetividades, bem como os acúmulos de perdas e desvantagens de determinados segmentos, a exemplo dos movimentos sociais negros, do movimento de mulheres negras, indígenas que se organizam a partir das consequências históricas, sendo que estas resultaram em demandas sociais e motivaram eixos mobilizadores de luta por visibilidade política, por reparações e ações afirmativas.

Ao mesmo tempo em que colocamos nossa definição acerca do que sejam movimentos sociais, nos atentamos a construção do pensamento teórico, apesar das referências que engrandecessem o entendimento desse fenômeno. Contudo, percebemos a existência ainda de contradição entre o pensamento construído para analisarmos os movimentos sociais no âmbito geral e a correlação com os fatos históricos. As conjunturas históricas não acontecem isoladas de implicações econômicas, sociais, culturais e nem tampouco de visões de mundo. Tendo em vista estes aspectos, apontamos a necessidade das produções teóricas sobre os movimentos sociais

brasileiros, ampliem suas referências, já que encontramos pensamento que advoga que ao pensar as teorias devem vincular sua cultura e história. Nesse sentido, temos a opinião de que há imbricação entre a história de determinada sociedade e a construção das suas identidades. Concluimos que neste caso tanto pode criar uma relação de reconhecimento ou de negação dos sujeitos quanto as suas identidades. Isto significa por outro lado que os movimentos sociais são espaços de legitimação: daí serem fundamentais demais construções de pensamentos teóricos que contemplem essas singularidades, por estas estarem entrelaçadas às suas lutas. Ainda nesse sentido, consideramos que os diversos segmentos que constituem os movimentos sociais apresentam na maioria formas de organização coletiva. Nisto, encontramos articulações que seguem convenções de outros lugares de mobilização política, e outras que construiram referências de estarem organizados que alcançam várias dimensões.

Acrescentamos em nossas análises sobre os movimentos sociais algumas observações que julgamos importantes, em particular, as linhas ideológicas da década de 1980, entre elas a utopia presente na Igreja Católica progressista nos movimentos populares, pastorais sociais e articulações negras surgidas no âmbito da Igreja. Esta utopia, segundo algumas leituras feitas, é socialista de orientação marxista. Diante disso, levantamos as questões: será que todos os movimentos sociais citados são de orientação marxista? Fontes afirmam que as CEB's tinham fundamentos marxistas. O movimento negro no Brasil havia articulações com orientação marxista. No entanto, havia também formas de organizações voltadas a cosmovisão africana e tendências que mesclavam pensamentos, assim como a matriz ideológica nos anos 1980: o quilombismo³, de influência do Afro centrismo. Nesse sentido, pensamos ser necessário um aprofundamento do pensamento na América Latina ou apenas no Brasil para que se amplie a base discursiva.

Outro aspecto que levantamos sobre os movimentos sociais são seus discursos. Concebemos a idéia que os discursos adentram a construção de cada sujeito coletivo e têm seu impacto político à medida que esses discursos se relacionam com a realidade, até mesmo com os indivíduos, que não militam nos movimentos sociais e ainda se entrecruzam com os vários discursos no âmbito desses sujeitos coletivos, conforme a dinâmica da sociedade e pelas correlações que os movimentos sociais estabelecem.

³ Projeto de organização sociopolítica, concebido por Abdias Nascimento “objetivando a implementação de um Estado nacional Quilombista inspirado no modelo de República de Palmares”. Seus principais propósitos estão escritos no livro O Quilombismo. (LOPES, 2004)

Entretanto, partimos do pressuposto que o alcance dos discursos políticos se diferencia na sociedade, as falas construídas por cada segmento primeiramente irradiam internamente, para depois atingir ao segmento. No entanto, vemos que no percurso dos movimentos sociais um amplo investimento militante para a contemplação desse objetivo.

Ainda sobre este tema, consideramos que os movimentos sociais são na sua essência mecanismos dinâmicos que elaboraram experimentos pautados em valores de um modelo de sociedade por estes idealizada. Nessa perspectiva encontramos as práticas em educação popular, as experiências na questão ambiental, os modelos de habitacionais dos movimentos de luta por moradia e terra, as iniciativas de cooperativas feministas, as tradições e ressignificações culturais do movimento negro, entre outros. Os movimentos sociais propuseram interagir em sociedade na ampliação do discurso reivindicatório, de transformação social, por meio dos espaços de construção e socialização do conhecimento nós citamos os círculos de alfabetização de adultos/as, a medicina alternativa com a utilização dos saberes da população e ligada à religiosidade no âmbito da Educação Popular, além dos blocos afros, capoeira, maracatus e da ocupação do solo urbano.

No que diz respeito à cultura no sentido estético, artístico e de produção simbólica, os movimentos sociais são agitadores de processos de resistência frente à perda das antigas referências socioculturais, devido processo de globalização econômica e ocidentalização cultural. Daí compreendermos que o fenômeno da globalização, ocorre de forma heterogênea, reconfigura identidades de segmentos e lugares e/ou destrói o que falamos anteriormente as perdas tradicionais. Remete-nos a considerar que as produções simbólicas são indissociavelmente perpassadas pelas relações de poder. Dessa forma, a cultura nos movimentos sociais, principalmente articulações de gênero e raça indígenas e negras, são apreendidas e dimensionadas enquanto cultura política. Podemos também aqui repensar a cultura num contexto mais vasto, devido ser um conjunto de culturas, de leituras de mundo, na minha concepção e nesse caso, podendo definir todas como cultura popular, não traduzindo a singularidade histórica, valores estéticos, as leituras de mundo, as espiritualidades e formas de organização. E, também, com base em que pensamento se denominou as culturas dos segmentos citados de cultura popular, como se estas fossem desprovidas de elaboração, de conhecimentos e de referenciais.

Por fim, concebemos ainda dentro da dinâmica dos movimentos sociais ideias que a partir dos movimentos sociais acrescentaram outras linhas ideológicas a sua atuação, especificamente na década de 1980. Concluimos a partir do tema desta pesquisa que o movimento negro no Brasil surgiu anterior a ditadura militar. Assim também que, enquanto organização de luta contra o racismo, perpassa as singularidades, ou seja, a diversidade e o pluralismo cultural. Portanto, discordamos que o movimento negro seja um novo movimento social. Entretanto, consideramos que a população negra encontrou novas formas de se organizar, novas linguagens para expressar suas reivindicações e mesmo de construir espaços de resistência cultural, no qual temos nos movimentos sociais o alargamento de sua atuação política.

Neste tópico, fizemos considerações acerca de algumas questões pertinentes aos movimentos sociais e buscamos definir a partir de nossas concepções o que sejam os movimentos sociais. Ainda discorremos a respeito estratégia educacional, social, cultura como forma de enfrentamentos políticos ao modelo societário vigente. Acima de tudo, concluimos também que os movimentos sociais têm potencialidades para construir o que julgam adequados para os seus segmentos. Diante do exposto, algumas questões foram suscitadas nesta conclusão, as quais passaremos a tratar a seguir.

5.1 Movimento Negro brasileiro: algumas concepções teóricas

O presente tópico abordará algumas concepções de teóricas acerca do movimento negro brasileiro. Dessa forma, veremos os conceitos enquanto movimento contemporâneo, articulação política e manifestação cultural, bem como organismos político-ideológicos e com identidades específicas e globais.

Nilma Gomes (2011) entende o movimento negro como um sujeito político, com um caminho histórico que integra o contexto dos movimentos sociais e participa do processo de articulação de uma sociedade democrática. O conceito aqui empreendido abre a perspectiva de um movimento contemporâneo que produz discurso. Define por meio de suas ações as orientações da sociedade da qual é integrado, não somente a partir da interlocução com os aparelhos do Estado, mas de modificar ao nível de posturas enquanto sociedade civil.

Para Gomes (2011), enquanto sujeito político, o movimento negro reordena enunciados, designa ideais ou os articula, de modo que os indivíduos envolvidos identifiquem-se nesses novos significados. Declara também que esse sujeito político

abre espaço para interpretações contrárias, nomeação de conflitos, modificando o sentido das palavras e das práticas, e inaugurando novas ações. (GOMES, 2011, p.135). A autora registra que entre as ações e novos significados, o movimento negro tem sido o principal responsável pelo reconhecimento do direito à educação para a população negra. Daí é possível ratificar que este movimento social apresenta historicamente um projeto educacional construído a partir de um contexto de luta. Desta forma, entra em conflito muitas vezes, com o pensamento hegemônico que domina na teoria social e pedagógica. (idem, p. 137).

Segundo a autora, o projeto construído por esse sujeito político relaciona outras espécies de conhecimentos, concebido numa história em que a diversidade étnico-racial sempre esteve presente, não somente no reconhecimento do outro indivíduo, mas na luta política de ser identificado como outro que tem direito de viver a sua diversidade. Fica implícito que os “saberes em movimento” que Gomes fala questionam a Pedagogia e a teoria educacional sobre o modo como esta se correlaciona com os saberes produzidos pelos movimentos sociais. Portanto, reafirma que, nos espaços políticos dos movimentos sociais são construídos uma epistemologia tão procedente quanto a que é hegemônica pela educação e pela teoria social. (idem, p. 137). Evidencia que, em todo esse processo, os negros e negras organizados em movimento sempre realçaram uma atenção com a construção da democracia para todos as representações étnico-raciais. Assim, busca uma democracia concreta, uma igualdade e uma cidadania reais, que considerem o direito à diferença (idem, p. 137).

Já Cunha Jr., (2003) define como uma reunião de causas em torno de manifestações de identidade cultural, protestos contra o racismo e ainda analisa pela ótica das lutas sociais relacionadas diretamente a sua organização no período de redemocratização, sendo para o autor os movimentos abolicionistas e de libertação de integração na sociedade ou de movimentos de perspectivas sociais e trazendo, portanto, um recorte histórico da mobilidade negra, que a propósito o autor denomina afrodescendente (*ibidem*, 2001). Ao usar essa categoria retira os sujeitos do campo da biologia e de raça social, trazendo-os para o campo de história social.

Hanchard (2001), por sua vez, define que movimento negro é uma sucessão de movimentos compromissados ideologicamente. O autor expressa que seriam organismos político-ideológicos com implicações amplas e múltiplas, e que cada organização tem suas estratégias de ações e comportamentos políticos coerentes ao seu tempo histórico, econômico e social no qual existiu e existe. Hanchard (2001) considera

a singularidade das circunstâncias históricas e contextuais brasileiras e ainda admite que o movimento negro utilize de práticas culturais, desde que a finalidade destas seja objetivos políticos. No mesmo raciocínio, distingue práticas culturais de "práticas culturalistas". Estas últimas transformam aquelas em "coisas", "mercadorias", "símbolos culturais nacionais" e estão "divorciadas dos contextos culturais e políticos nos quais foram originadas" (*ibid.*, p. 21). Assim, os movimentos voltados exclusivamente para a produção de atividades culturais são desaprovados pelo autor. Apesar de admitir que tais práticas foram produzidas sob condição de repressão no empenho de criar e difundir uma identidade cultural e política, que fosse diferente da ideologia nacional respeito das relações raciais no Brasil. (*ibid.*, p. 228).

Luiza Bairros (2001) traz algumas considerações sobre a obra de Hanchard (2001). Bairros inicia falando que o fenômeno da "diáspora africana" tem se desenvolvido ao longo de séculos um duplo movimento, que constitui a nós negros e negras como segmento em que a dimensão de raça excede qualquer outra circunstância. Isto é, um negro é antes de tudo um negro, com todas as conotações de subalternidade que isto envolve. Isto, na visão da autora ocorre em qualquer lugar do chamado Novo Mundo, apesar do diverso vocabulário empregado para nomear os descendentes de africanos.

O outro movimento se relaciona com o fato de que o racismo antinegro, instituído globalmente, nos permitir agregar experiências que dizem respeito não somente à nossa realidade mais adjacente. Adicionou também a de outros negros e negras ainda que nunca as tenhamos vivenciado diretamente, em virtude de haver elementos na nossa identidade negra que são, por assim dizer, globais. Para Bairros (2001) isto acontece mesmo considerando que a identidade é mediada, por dessemelhanças nacionais, de gênero e de classe social. (BAIRROS, 2001, p. 173). Neste contexto, a socióloga diz que, de modo análogo, as respostas às ideologias que mantêm o racismo também contemplam projetos adotados por negros em diferentes situações. Todavia, isto não quer dizer que exemplos de luta contra o racismo em um lugar sejam por inteiro copiado em outro. Luiza Bairros defende que não existem melhores e piores tipos de racismo, e nem formas mais ou menos eficientes de combatê-lo. (BAIRROS, 2001, p.173). A respeito de culturalismo, Luiza Bairros (2001) aborda que o estudo de Hanchard (2001) tenciona mostrar que os fatores culturais e políticos têm impedido o avanço da consciência e da mobilização raciais. Logo após, cita duas questões levantadas pelo pesquisador referentes os afro-brasileiros não terem construído

uma experiência semelhante ao movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos ou aos movimentos de libertação nacional no continente africano. Para Bairros (2001) o sentido da afro-diáspora é tido aqui mais como um problema do que como um dado de compreensão das trocas que se realizam entre negros em diversos lugares do mundo. Segundo a autora, há nisso o argumento que procura estabelecer as causas da pouca eficiência do movimento negro até 1988 na agenda da política racial brasileira. Portanto, o trabalho de Hanchard de acordo com Bairros é elaborado com base na hipótese de que as lutas não podem ser recriadas fora do âmbito que as originou. (idem, p.174-175).

Quanto ao argumento de Hanchard (2001), que o culturalismo é uma propriedade que perpassa a totalidade do movimento negro em todo o período estudado, Luiza Bairros responde que o autor fica a dever evidências que fundamentem seu argumento, devido a ter se baseado em outros estudos até o começo de 1970, em que os grupos se autodefiniam como culturais. Além disso, dá uma impressão que o pesquisador ignorou questões essenciais, a saber: modos de alcançar a unidade no interior do movimento, de superar aspecto contraditório entre o que é político e o que é cultural e de ampliar a inserção nas comunidades, assim como as relações estabelecidas do movimento negro com as forças políticas dominantes e as restrições e possibilidades de alianças. Tanto quanto o trabalho feito por setores da Igreja, sindicatos, partidos políticos no tocante à questão racial. Luiza Bairros (2001) menciona ainda os contributos de negros e negras em cargos eletivos ou executivos na construção de uma estratégia para aumentar a representação institucional e política negras.

Joel Rufino dos Santos (1994, p.303) por sua vez, atribui à definição de movimento negro por meio de duas vertentes existentes entre a militância. A primeira seria mais ampla e abrange todas as entidades:” as ações de qualquer natureza e de qualquer tempo que visem à autodefesa física e cultural do negro, fundadas e promovidas por pretos e negros.” A segunda vertente são as organizações políticas (a exemplo o Movimento Negro Unificado) e ações de mobilização política.

Rufino (1994) estende o conceito de movimento social, a partir de sua base cultural e do corpo e ao mesmo tempo em que define como lugares de vivências ou resistência. Exemplifica com as religiosas - os terreiros, assistenciais (as confrarias) recreativas (os clubes de negros), artísticas (a dança, a capoeira, o teatro, a poesia) -, acrescentando-se também as articulações culturais (os centros de pesquisa), no sentido mais restrito as entidades políticas (idem, p.303), além daquelas em forma de rebeldias, protestos, aquilobamento e dentre outras manifestações. Em seu entender (ibid, p.304)

as estratégias consequentes da descrição estreita de movimento negro vão, por isso mesmo, de oportuno conservador (como ocupar “qualquer espaço concedido ao Negro” no sistema de poder) até ao revolucionarismo socialista (que implica em investir sumariamente as energias do movimento num objetivo teleológico).

Tais abordagens conceituais que facilitam a concepção de movimento negro são tecidas por Gonzalez e Hasenbalg (1982, p.21-22) ao reconhecerem a exemplo de Rufino como movimento negro as entidades negras recreativas, com perspectivas e anseios “ideológicos” e culturais de massa, afoxés, cordões, maracatus, ranchos e seguida, blocos e escolas de samba. Nessa dinâmica, incluem-se as casas das religiões afro-brasileiras, que tinham que se registrar na polícia, para poderem funcionar legalmente, sendo um espaço religioso, que também agregava membros, comunidades que - apesar da repressão policial - conseguiram sobreviver por meio da tradição oral, sendo um dos fatores determinantes na construção da identidade cultural.

Gonzalez e Hasenbalg (ibid. p.27) ressaltam a relevância das entidades culturais de massa - apesar de se referir a períodos históricos diferentes (Estado Novo, ditadura militar, redemocratização) -, que tem sido de grande valia na medida em que, ao trabalharem o cultural, possibilitou o exercício de um experimento político, preparador do advento dos movimentos negros de cunho ideológico. Apesar de todas tentativas de manipulação por parte do Estado, continuaram sua postura de resistência cultural. Deste modo, vimos que o movimento negro enquanto sujeito político que gera discursos, assim como em forma de entidades culturais, recreativas e religiosas, e como organizações que agem de acordo com o tempo histórico e que em cada diáspora tem seus mecanismos de lutar contra o racismo. No próximo tópico abordaremos as conclusões desta discussão.

Com base nas discussões apresentadas neste tópico e nas nossas concepções, a definição de movimento negro apresenta diferentes perspectivas. No que diz respeito ao significado deste movimento social pontuamos algumas linhas gerais que na nossa concepção podem defini-lo. A primeira pela qual entendemos o movimento negro, portanto, é ser uma articulação de pertença diaspórica. Nesse sentido, tem um significado histórico, marcado pela subordinação racista, resistência de identidades culturais, ainda de autorrepresentação e de memória. É também nesse campo, que identificamos, nas formas de organização da população negra no Brasil, o imbricamento entre o político e cultural para além do pós-abolição e articulações que datam do período da ditadura militar e redemocratização política do país. É nesse processo de

correlação com as mobilizações negras, de produção simbólica e de aniquilação de territórios tradicionais que nós consideramos como exemplo do aspecto político-cultural a capoeiragem. Esta perspectiva de bem simbólico se caracteriza por ter mobilizado pessoas em torno uma experiência cultural, ao mesmo tempo em que engendrou um conhecimento de mundo.

A capoeiragem se enquadra nas estratégias de resistência de identidades culturais, dita anteriormente. Ressaltamos ainda que a capoeira, em seu caminho histórico, até se configurar políticas públicas no campo da cultura, ao se expandir e ter maior visibilidade enquanto forma de agregar negros/as, passou a ser combatida. Isso aconteceu por sua desqualificação por meio de decretos que puniam seus praticantes, como uma ameaça à ordem vigente e ser enquadrada como contravenção penal e na Proclamação da República, como outro exemplo. Seus praticantes foram caracterizados como assassinos vadios e incitadores de greves do incipiente movimento operário.

Nesse sentido, vemos que as articulações que foram capazes de mobilizar negros e negras, de ressignificar valores e de lutar pelos espaços além do âmbito da cultura, são referências de movimentos negros. Entendemos que muitas dessas articulações participaram nos movimentos abolicionistas e manifestações de identidade cultural: a redemocratização. Ressaltamos que, diante dos movimentos de caráter cultural e artístico, a exemplo da capoeiragem, o Estado brasileiro precisou mudar a sua forma de se posicionar. Nesse aspecto, constatamos que o Estado passou a folclorizar as manifestações desses grupos, o que certamente foi um posicionamento no intuito de manipular e distorcer o que mais havia de intervenção sociopolítica. Defendemos que durante o processo de folclorização e manipulação, tanto o movimento negro quanto aos participes das manifestações, deram um sentido político a cultura negra.

Ainda sobre movimento negro, temos a concepção que as organizações políticas são determinadas de acordo com a conceituação que cada segmento e cada época têm de política, devido às constantes mudanças da sociedade. O movimento negro enquanto sujeito aponta também contínua mudança estrutural. Assim, conforme o que fora exposto, consideramos a segunda conceituação de movimento negro as articulações que, por sua vez, lutam para tentar reverter às desigualdades raciais, intentam-se no processo de participação política e pautam as suas demandas na sociedade. Todavia, assim como os demais movimentos organizados, o movimento negro tem suas diversidades, seus modos de agir e suas ideologias que diferem alguns aspectos e convergem em sentidos mais gerais. Entrementes, o que se torna comum tanto em uns

quanto em outros posicionamentos do movimento negro é o combate ao racismo. E, nesse aspecto, a política emerge como num campo entrelaçado na organização e encaminhamentos ações tendo em vista os protestos sociais, manifestações simbólicas, pressões a favor de políticas sociais e públicas, que englobem as políticas educacionais e seus itinerários pedagógicos, as políticas culturais, de saúde, de gênero, midiáticas, que tem uma relação estreita com os aspectos da imagem da população negra, tanto pela invisibilidade, quanto pelas distorções de viés racistas.

Do que discorreremos nesse tópico, podemos concluir que movimento negro é uma pluralidade de contextos, de ações e estratégias desenvolvidas pela militância. Concluimos também que o movimento negro configura enquanto organização social de diversas discussões, lutas gerais e combates específicos. Por conta disso, no tópico seguinte iremos tratar do movimento de mulheres negras. Para introduzir a esta reflexão, abordaremos mulher negra militante no contexto do movimento social abordado.

5.2 Movimento de Mulheres Negras no Brasil: Mulher Negra Militante

Com o intuito de iniciar as referências teóricas a respeito desta categoria, usaremos um primeiro conceito abrangente de mulher militante nos movimentos sociais. Nesse sentido Mirian Goldenberg (1997) afirma em seu trabalho que são as mulheres que conseguiram se representar como sujeitos emblemáticos no tocante ao processo de negociação, disputa de poder e posicionamentos de concepções. Ainda para a autora, as mulheres militantes constroem seus caminhos no âmbito político considerado de predominância masculina. Goldenberg (1997) utiliza a ideia de invisibilidade com a suposição de que as mulheres ocuparam uma posição percebida como de menor importância ou inferior no interior das organizações. A autora evidencia ainda que à representatividade masculina pertencem às decisões políticas (o mundo das ideias) e ações práticas (o mundo público). Por outras palavras, Goldenberg (1997) quer dizer que se encontram modelos tradicionais de homens e mulheres no interior de organizações sociais.

Ao discutirmos a militância feminina nos movimentos sociais, certamente, envolvemos a representação de mulheres negras. Nesse sentido, Sueli Carneiro (2003) antes de discutir a militância contemporânea faz um recorte histórico. Ao demonstrar que sobre a mulher negra, recai a carga da herança colonial, onde o regime patriarcal apoiou-se sobre a superioridade masculina branca na seguinte ordem de mais valia: o

poder político econômico, social e cultural é privilégio do homem branco; logo depois, numa degradação de valor da mulher branca, e abaixo desta, o homem negro. E nessa escala, por último, encontra-se a mulher negra como o segmento mais desvalorizado da população brasileira. (p. 49). Carneiro (2003) afirma ainda que as experiências de opressão sofridas historicamente pelas mulheres negras tem uma diferença qualitativa na identidade feminina dessas mulheres no movimento social. Complemento informado no discurso clássico sobre a opressão da mulher em geral não foi dado esse reconhecimento à situação das mulheres negras. (p.50).

Com esta concepção, Carneiro (2003) presume que o processo de enegrecimento do feminismo é resultado de uma dialética que de um lado promove e do outro lado, segundo a autora, exige o reconhecimento da diversidade e desigualdade existentes entre essas mesmas mulheres e a afirmação das mulheres em geral como novos sujeitos políticos. Em virtude disso, Carneiro (2003) diz que um feminismo negro, elaborado em estruturas latino-americanas, como exemplo de sociedades pluriculturais, multirraciais e racistas, tem como princípio articulador o racismo e seu impacto junto às relações de gênero. Isto significa na visão da autora, que o racismo demarca a própria hierarquia de gênero nesses modelos de sociedades. (ibid., p. 51).

Mais adiante, a referida autora diz que a unidade na luta das mulheres não depende somente da aptidão de superar as desigualdades formadas pela histórica hegemonia masculina, mas requer, igualmente, a superação de ideologias complementares desse sistema opressivo, sendo nesse caso o racismo. Trata-se, todavia de um sistema que determina a inferioridade social da população negra em geral e das mulheres negras em particular. (ibid. p. 52). Carneiro (2003) defende a idéia de que a luta das mulheres negras contra o sistema combinado de opressão de gênero e de raça vem traçando novos contornos para a ação política feminista e antirracista. Assim, torna-se rica tanto a discussão racial, como a da questão de gênero na sociedade brasileira. No seu ponto de vista, esse novo olhar feminista e antirracista, que integra as tradições de luta do movimento negro e do movimento de mulheres, consolida essa nova identidade política derivada da condição específica de ser mulher negra. Nesse sentido, Carneiro (2003) aponta para os aspectos da violência, da saúde e do critério racista da “boa aparência”.

Por sua vez, Lélia González (2011, p.12-13) afirma que o feminismo como teoria e prática exerce uma função de grande importância. Devido a desenvolver a busca de uma nova forma de ser mulher nas lutas e conquistas. Para González o movimento

também estimulou a construção de grupos e redes, além de desenvolver a busca por uma nova maneira de ser mulher. A referida pensadora negra indica que ao tornar centrais as análises em volta do capitalismo patriarcal, também denominado de patriarcado capitalista, o feminismo explicitou as bases materiais e simbólicas causadoras de opressão em cima das mulheres, representando uma contribuição de valor para o encaminhamento das lutas enquanto movimento. Gonzalez (2011) ainda cita que o movimento feminista desencadeou todo um debate público a respeito de novas temáticas, entre elas, a sexualidade, a violência, os direitos reprodutivos, etc.

A autora constata que apesar das contribuições fundamentais do movimento feminista para a discussão da discriminação pela orientação sexual, por exemplo, não ocorreu o mesmo com outros tipos de discriminação. É o caso agravante como a discriminação sofrida pela mulher negra: a de caráter racial. Outra constatação feita por Lélia Gonzalez é no tocante a leitura dos textos e da prática feminista. Ambas são referências formais que indicam uma ausência da questão racial. Para exemplificar uma dessas fontes utiliza a definição da socióloga espanhola Judith Astelarra, sobre feminismo, em que Astelarra define como: “resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas que tenham como fundamento a existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada”.

Na concepção de González, se os termos homens e mulheres fossem substituídos por brancos e negros (ou índios), respectivamente, bastariam para ter uma exímia definição de racismo. (idem, p.13). Esta afirmação de Gonzalez (2011) tem como base que tanto o racismo quanto o feminismo partem das diferenças biológicas para se construírem como ideologias de dominação. Quanto à ausência de substituição dos termos, González fala que este “esquecimento” está no que alguns cientistas sociais definem como racismo por omissão, no qual as origens se encontram em uma perspectiva de mundo eurocêntrica e neo-colonialista da realidade.

Gonzalez considera que tudo isso fez com que o feminismo latino-americano perdesse muito da sua força ao não levar em conta o caráter multirracial e pluricultural das sociedades. Em sua opinião, ao discutir, por exemplo, a divisão sexual do trabalho sem correlacioná-la a nível racial, é um tipo de racionalismo universal abstrato. É um discurso, certamente, masculinizado e branco. O mesmo se dá, ao falar da opressão da mulher latino-americana, é falar de uma generalidade que encobre a difícil realidade vivida por milhões de mulheres, que pagam uma recompensa muito cara pela condição

de não serem brancas. (idem, p.14). Significa que, no quadro das desigualdades raciais na América Latina, se assenta a desigualdade sexual, de modo que a tripla discriminação recai para as mulheres denominadas por Lélia Gonzalez de amefricanas e as ameríndias. (idem, p.17).

A conscientização das amefricanas do Brasil e de outros países da região, acontece, primeiramente pela questão racial. A autora também afirma que a exploração de classe e discriminação racial forma os princípios básicos da luta comum de homens e mulheres de uma etnia subordinada. Exemplifica como experiência histórica a escravização negra e as formas de resistências político-culturais construídas por homens e mulheres, fossem crianças, adultos/as ou velhos/as. González justifica a partir disso a presença bastante visível das amefricanas e ameríndias nos Movimentos Étnicos, com participação ativa e em muitas circunstâncias protagonistas. (idem, p.18).

Em conclusão, Gonzalez (2011, p. 19) coloca que a opção em termos de movimento de mulheres foi de organizar enquanto segmentos étnicos. Deste modo, as mulheres poderiam contribuir para o avanço tanto dos Movimentos Étnicos como dos Movimentos de Mulheres e vice-versa. Verifica ainda que o entendimento e a solidariedade se ampliaram nos anos oitenta, graças às próprias modificações ideológicas, bem como no encaminhamento de construir um novo feminismo dentro do Movimento de Mulheres, articulação esta que aumentou as esperanças pela ampliação das suas perspectivas.

Pierucci (2000) diz que existem diferenças coletivas, significativas entre as mulheres. Daí aponta os dilemas na década de 1980, em face de uma discussão teórica entre as feministas. Por consequência de uma nova descoberta prático-teórica, a da multiplicidade feminina (EPSTEIN *apud* PIERUCCI, 2000), o autor cita constatações de feministas, entre elas Elizabeth Spelman, que afirma que o centro de discussão sobre as mulheres “enquanto mulheres” contemplam unicamente um grupo de mulheres. O mesmo utiliza as palavras de Spelman para nomear o referido segmento de mulheres, que são as mulheres brancas de classe média dos países ocidentais desenvolvidos. Pierucci analisa que, além de gênero, é indispensável considerar na prática dos diferentes grupos de mulheres pelo menos duas outras variáveis de peso: a raça e a classe. (idem, p. 129-133).

O autor expõe na questão binária de gênero e classe, que com os homens de um lado e as mulheres do outro, a legitimidade acadêmica ia-se mudando para uma poderosa tríade: gênero, classe e raça. Certamente a afirmação do elemento raça no

interior da diferença de gênero inseria-se no conjunto de um movimento social específico e poderoso: o movimento negro. Pierucci (2000) elucida que, nos anos de 1980, o movimento negro cruzava reciprocamente com outra organização social: o movimento feminista. Para o autor, este último tem também sua grande importância, além de ter impacto de difusão, provavelmente devido - na década de 1980 - as escritoras negras estivessem a publicar mais, a ministrar mais cursos, a ser mais lidas e discutidas, a ficar conhecidas e reconhecidas. (PIERUCCI, 2000, p.134- 135).

Enfim, o sociólogo supracitado diz que na inquietude e efervescência da produção intelectual feminina nos anos de 1980, os debates teóricos e políticos suscitaram diferentes filiações e tendências internas ao feminismo. Estava-se cumprindo uma mudança explosiva, usando a expressão de Pierucci (2000), da unicidade para o binômio gênero e raça. Por outras palavras, ambos os termos requeridos como diferenças coletivas que exigiam equidade, consideradas de modo articulado nos estudos e nas lutas da militância. (p.139-140).

Matilde Ribeiro (1998, p.198), por sua vez, se referindo à participação dimensões do feminismo, da luta antirracista das mulheres no movimento negro faz uma breve memória anterior à década de 1980 e posterior à mesma. A autora coloca as dificuldades no movimento feminista com a diversidade existente entre as mulheres. Em relação aos homens do movimento negro relata a existência de “jogo de poder”, que não difere de outras organizações. Por causa disso, a atuação das mulheres é “negociada” a partir de interesses e força política própria. Com isso, a autora argumenta que, houve uma ruptura do pensamento que as lideranças das organizações são “naturalmente” masculinas. A autora constata que a justificativa para a situação das mulheres negras ter avançado politicamente, foi a consciência da importância de sua atribuição na história e terem mostrado situações de conflito e exclusão.

A autora acrescenta que são muitos os conflitos e embates travados pelas mulheres negras junto aos movimentos sociais, tendo como centro a invisibilidade. De tal forma que todo este processo acabou com mitos como o de que feminismo é assunto de mulher branca, a questão racial diz respeito somente a negro/a e de que política é coisa de homem branco. (p.205). Dentro processo de quebra de paradigmas, Matilde Ribeiro (1995) cita alguns acontecimentos expressivos do movimento das mulheres negras militantes na década de 1980, entre eles: um documento produzido pelo Conselho Estadual da Condição Feminina (SP) durante o processo da III Conferência Mundial das Mulheres acontecido em 1985 em Nairobi. O trabalho do conselho

diagnosticou a condição da mulher nos países e chamou a atenção para o cunho político e ideológico das distinções entre brancos e negros, homens e mulheres. O mesmo não só revelou dados socioeconômicos sobre a da população negra em geral e a mulher negra em particular, mas indicou rumos para a superação dessas desigualdades e se constituiu numa referência sobre a questão da mulher negra, seja para os movimentos seja para a academia. (p.448).

Posteriormente, ocorreu o Terceiro Encontro Feminista Latino-americano e do Caribe realizado em Bertioga, Brasil (1985). Neste evento, segundo Ribeiro (1995) participaram 850 mulheres das quais 116 se declararam negras e mestiças. Constatou-se nas discussões sobre feminismo e racismo, além dos depoimentos das participantes de vários países, a dificuldade de tratamento da realidade vivida pelas mulheres negras como um traço comum. (p. 449). Matilde Ribeiro, em suma, apresenta o impulso da militância das mulheres negras em 1988 ao construírem sua organização com fisionomia própria e de caráter nacional. Certamente, tendo em vista a intensificação das reflexões e das ações para o combate as opressões raciais e de gênero, a autora enfatiza que este processo foi possível pela aprendizagem a partir da resistência das ancestrais, pelo acúmulo das experiências anteriores daquelas mulheres negras e grupos que entraram neste processo atual de organização.

O trabalho de Ribeiro (1995) traz também como um grande marco da mobilização das mulheres negras o Primeiro Encontro Nacional de Mulheres Negras (ENMN) em 1988, em Valença (RJ), com a participação de 450 mulheres negras de 17 estados do país. Para este evento foram realizados encontros e seminários em vários estados. Por fim, Ribeiro (1995), utiliza o termo viagem para resumir o processo organizativo das mulheres negras e pelos debates e diálogos travados com o movimento feminista. A mesma considera um saldo positivo todas essas iniciativas e outras, na luta contra a invisibilidade. Fala que muitos são os desafios, os encontros e desencontros, e possibilidades. No entanto, é importante alimentar a utopia de uma sociedade onde estejam incluídas todas com as diferenças e semelhanças. (p.457).

Em contraposição ao cenário racista, classista e sexista Joselina da Silva (2009) também colabora com a memória histórica da luta antirracista de algumas mulheres por meio de algumas organizações políticas e sociais do final do século XIX, até os dias atuais, desde irmandades negras católicas, candomblés, clubes, sindicatos à imprensa negra, a Frente Negra Brasileira (FNB), o Teatro Experimental do Negro (TEN), os blocos afros como elementos difusores da tradição oral africana. Fala do surgimento de

grupos de mulheres em todo o país, em décadas diferentes. Nos estudos da autora, o ativismo feminino permaneceu trazendo consigo suas subjetividades. Nesse aspecto, o diálogo elucidado por Silva (2009) dá uma amplitude identitária e humana à luta das mulheres negras militantes. Neste tópico abordamos o conceito amplo de mulher militante, em seguida discutimos aspectos da mulher negra militante. De sua condição oriunda do colonialismo as lutas da década 1980, em um contexto de classe, racista e sexista. Assim, trataremos de movimento de mulheres negras.

5.3 Movimento de Mulheres Negras

Nesta discussão tomamos de empréstimo algumas concepções de teóricas e teóricos sobre a construção do Movimento de Mulheres Negras no Brasil. Abordaremos neste tópico, as discussões acerca do feminismo negro. Assim também das mobilizações em torno do movimento de mulheres negras e as ações para sair da invisibilidade para a agenda política. Neste sentido, Sueli Carneiro (2003) afirma que ao tratar as disparidades de gênero, o feminismo modifica politicamente as mulheres que se tornam novos sujeitos sociais. Essa disposição faz com que as mulheres assumam, a contar do contexto em que estão inseridas, vários olhares. E estes certamente suscitam processos singulares na luta de cada grupo, tendo em vista que para a autora cada segmento social possui demandas específicas.

Dessa forma, as questões das mulheres não podem receber um tratamento generalizado, sob o indicativo da questão de gênero, sem considerar as particularidades que se definem em determinadas circunstâncias. Acrescenta Carneiro (2003) que, a partir da consciência de que a identidade de gênero não significa à existência de uma solidariedade racial nas relações intergênero, as mulheres negras iniciaram o enfrentamento dentro do próprio movimento feminista contra as contradições e as desigualdades. Segundo Carneiro (2003) são obstáculos oriundos do racismo e da discriminação racial, que se produzem entre as mulheres, neste caso, entre negras e brancas no Brasil.

Carneiro (2003) diz que no tocante as relações de gênero intergrupo racial, as mulheres negras reivindicaram que a dimensão de gênero se incorporasse na estrutura das desigualdades raciais na pauta dos movimentos negros. Ainda a esse respeito, a autora afirma que na década 1980 aumentou o ativismo político das mulheres negras em vários segmentos, desde os movimentos populares aos movimentos negros e de

mulheres ao surgimento de várias organizações nacionais de mulheres negras e fóruns de discussões. Nas quais as temáticas da agenda feminista são analisadas pelas mulheres negras à luz da inferência do racismo e da discriminação racial. Desse modo, Carneiro (2003) afirma que a iniciativa política das mulheres negras se constituiu no que chama de força motriz, na determinação de mudanças conceituais e em novo posicionamento político feminista no Brasil.

Oliveira e Sant'Anna (2002) convergem com Carneiro (2003) ao descrever que os anos de 1980 foram balizados pela ampla agenda de discussão, e pela intensidade da mobilização dos grupos de mulheres e feministas brasileiros. Outro aspecto, no qual as pesquisadoras supracitadas encontram com Carneiro é sobre a amplitude das temáticas e discussões, e continuam as autoras a dizer que, embora os temas fossem distintos, se relacionavam. Oliveira e Sant'Anna (2002) citam que entre os assuntos houve a discussão sobre os órgãos institucionais: conselhos, delegacias da mulher, abrigos destinados às mulheres vítimas de violência, etc. Segundo Oliveira e Sant'Anna (2002) ainda se discutiu os limites da organização das mulheres em instituições abertamente identificados como de poder: partidos políticos, sindicatos e igrejas; e os formatos organizativos: comissões e organizações não-governamentais de mulheres. Para as autoras, é difícil desconsiderar a época de 1980 como os anos dourados do debate político sobre a sujeição feminina no Brasil, assim como de um momento de grandeza do idealismo feminista.

Nessa direção, Oliveira e Sant'Anna (2002) afirma que as mulheres negras inseriram nos debates a existência de subordinação em espaços públicos e em suas próprias articulações políticas, além de manifestarem a urgência de delimitar as peculiaridades desse segmento perante, principalmente, as mulheres brancas. (p.201). As autoras reconhecem que poderiam expor uma sucessão de fatos identificados como embate, confronto e, também, como negociação. No trabalho aqui citado, Oliveira e Sant'Anna (2002) se atém somente aos argumentos que certificavam o embate e o confronto. Neste sentido, tanto as autoras quanto Carneiro (2003) corroboram que a atuação e os argumentos das militantes negras foram, na sua base de discussão, um dos mais insígnies à teoria feminista.

Oliveira e Sant'Anna (2003) ressaltam que as mulheres negras teceram considerações sobre a relação antagônica entre patroas e empregadas domésticas, estas últimas, em sua maioria, afrodescendentes, além as adversidades sofridas na realização de sua maternidade e da sexualidade. No sentido de refletir sobre as características tanto

patriarcal como escravocrata típicas da sociedade brasileira, ainda segundo Oliveira e Sant' Anna (2002), as mulheres negras apontaram a desconsideração sistemática no descumprimento dos direitos das mulheres trabalhadoras no serviço doméstico, ao mesmo tempo em que tinham que negociar uma pauta de reivindicações de propriedade da referida categoria profissional e ter o reconhecimento dessa atividade como profissão. No tocante à realização da maternidade, as mulheres negras evidenciaram que na política populacional e nos índices de mulheres esterilizadas, tinham nas mulheres negras, a sua constatação mais perversa e, igualmente, denunciaram a concepção estereotipada do mito da mulata como símbolo sexual. As autoras usam o termo radicalização, para definir a procura pelo reconhecimento político das singularidades das mulheres negras como mulheres. Isto significa que diferenças não se restringiam unicamente a questões de classe.

Essas ideias encontram apoio no trabalho de Viana (2006), que aborda as organizações à luz dos textos da intelectual e militante Lélia Gonzalez. Nesse sentido, Viana (2006) reafirma que as mulheres associadas ao Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN) propuseram em 1979 criar um fórum de discussão para agregar militantes que atuavam ou tiveram atuação em organizações de mulheres, de mulheres negras ou de outras articulações democráticas e progressistas, no intuito discutir uma contra ideologia capaz de impugnar o racismo e o sexismo. Desta forma, surgiu a Reunião de Mulheres Negras Aqualtune - Remunea. Segundo a autora, foi denominado por Lélia Gonzalez de "Grupão". (p. 213). No período, no Movimento Negro Unificado-MNU, Sueli Carneiro, Edna Roland e Luiza Bairros (DAMASCO, 2009), as mulheres tinham formado dois Centros de Luta de nomes Maria Felipa e Luiza Mahin, sendo que neste último participavam Lélia Gonzalez e Zezé Motta.

De acordo ainda com Viana (2006) o ativismo político das mulheres no movimento negro era depreciado e tratado com os pejorativos de omissas, desorganizadas ou desinteressadas. (p.82-83). Contudo encontraram na articulação dentro de suas entidades, sem a participação dos homens, a resposta para a desvalorização. O conflito, no entanto, se deflagrou, e resultou em dois rompimentos no Remunea. Com isto, as mulheres que militavam em outras entidades mudaram as reuniões para as suas residências, seguidamente estabeleceram uma Carta de Princípios e, no ano de 1982, constituíram o Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro – GMN, que tinha em seu quadro entre outras ativistas: Abgail Paschoa, Joselina Silva, Aglaete

Nunes Martins e Adélia Azevedo dos Santos. Esta entidade, por sua vez articulou o 1º Encontro de Mulheres Negras realizado no Instituto Metodista Bennet.

Segue Damasco (2009) ao descrever a participação política de mulheres negras na década de 1980 como parte de um contexto democrático, marcado pelo fim da Ditadura Militar e pela Constituição Federal de 1988. No seu trabalho acrescenta ao exposto por Viana (2006) que entidades foram fundadas no decênio de 1980. Em 1988, por exemplo, surgiu no país um dos principais grupos, o Geledés - Instituto da Mulher Negra, composto por mulheres que militaram anteriormente no Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo. De acordo com autora a sua criação esteve relacionada ao modelo de atuação das Organizações Não Governamentais feministas (p.73). Assim estruturou a sua atuação nas áreas dos direitos humanos com a assessoria jurídica em casos de discriminação racial /SOS Racismo, saúde e comunicação.

Damasco (2009) ainda afirma que, mesmo as mulheres negras participando dos fóruns de discussões feministas, suas especificidades eram desconSIDERAÇÕES; devido a isto, reunia-se em grupos menores, ínterim dos encontros feministas, nas quais debatiam, entre outros, o racismo. Um dos eventos anunciados na escrita de Damasco (2009) é o 3º Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe, em 1985 na cidade de Bertioga-SP, cujo momento sinalizou a tensão entre militantes negras e as feministas (p.268), no qual Ribeiro (1995) enfatiza que estiveram presentes 850 mulheres das quais 116 se denominaram negras e mestiças. Por conseguinte as mulheres negras de diversos países fizeram suas discussões pautadas nos aspectos de racismo e feminismo. A partir disso, verificou-se por meio dos depoimentos das participantes que o estorvo de tratamento dado ao contexto vivido pelas mulheres negras é um traço comum.

Outra elaboração de Ribeiro (1995) diz respeito à constatação de que naquele momento, as brasileiras tanto brancas quanto negras não tinham construção de trabalho coletivo. Ao afirmar isto, a autora se refere ao episódio em que uma delegação do Rio de Janeiro com mulheres negras de movimentos de bairro, favelas e outros segmentos argumentaram não dispor de recursos para o pagamento da inscrição, o que tornou possível ver que se tratava de um conflito racial e social. De acordo ainda com Ribeiro (1995) os debates sobre o perfil do movimento feminista brasileiro e de parcerias prosseguiu nos períodos que se seguiram, e manifestavam por meio de conflitos e críticas nos Encontros Nacionais Feministas - ENF. Um desses contextos foi no 9º Encontro Nacional Feminista (ENF), acontecido em 1987 na cidade de Garanhuns em Pernambuco, devido à inexistência da questão racial na agenda de discussão do

encontro. No entanto, após um veemente debate, as mulheres negras decidiram pela realização do Encontro Nacional de Mulheres Negras. (p.449). Por fim, Ribeiro (1995) atribui ao 10º ENF o crescimento na participação aproximadamente 200 mulheres declaradas negras. Para alcançar esse resultado, as mulheres negras estiveram nos locais de discussão e vivências. Além disto, organizaram um grupo de trabalho sobre o tema organização das mulheres negras e feminismo.

Por sua vez, Carneiro (1993) retoma a discussão baseada na ideia que o ano de 1988 foi de especial importância para as mulheres negras brasileiras, devido à intensidade de mobilização e discussão que seu tema lançou na sociedade, posto que encaminhou tanto um avanço no seu percurso organizativo, quanto indicou os diversos aspectos político-ideológicos que interpõe o Movimento de Mulheres Negras. A pesquisadora assegura ainda que em 1988 foram consolidadas vários Encontros Estaduais de Mulheres Negras. Em vista disso, conseqüentemente todas estas programações se direcionaram para o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, que aconteceu de 02 a 04 de dezembro de 1988, na cidade de Valença, no Estado do Rio de Janeiro, com a participação de 450 mulheres negras, que representaram 17 estados do país, e ainda com a presença de muitas militantes do Movimento de Mulheres e representação de outros países como Estados Unidos, Equador e Canadá.

Carneiro (1993, p.13) considera que parte da mobilização das militantes foi estimulada pela relevância política do ano de 1988 para os negros/as brasileiros/as, em virtude de ter sido o Centenário da Abolição da Escravatura. Neste aspecto, a militância teve o propósito de denunciar as precariedades de condições de vida da população negra no Brasil, após 100 anos da Abolição, mas também de contestar as propostas comemorativas da data. Todavia, o Centenário da Abolição constituiu-se, sobretudo em oportunidade política para as mulheres revelarem com maior visibilidade o seu processo mobilizador e organizativo. Portanto, é consequência da ação política de diversos grupos de mulheres negras, além das entidades citadas por Viana (2006) e Damasco (2009). A autora cita o Nzinga Coletivo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro, a Casa Dandara de Belo Horizonte e o Grupo de Mulheres Negras do Cedenpa - Centro de Defesa do Negro do Pará, e as mulheres das Comissões de Negro do PT e o Grupo Mãe Andresa do Centro de Cultura Negra do Maranhão.

Assim, Carneiro (1993, p.14) afirma que a originalidade do movimento de mulheres negras consiste no fato de ser concebido pela ação política do Movimento Negro e o Movimento Feminista. Ademais, a autora diz que o movimento de mulheres

negras procurou restabelecer a luta política destes dois movimentos em torno da especificidade motivadora: o ser negra. Desta forma, na concepção do Movimento de Mulheres Negras nasceu abalizado pela contradição. Ou seja, pela essencialidade de delimitar uma identidade política em relação ao movimento negro e o Movimento Feminista. Significa ainda, para Carneiro (1993), a afirmação política de um Movimento de Mulheres Negras ou o aspecto da mulher negra como uma nova força política. Por sua vez, representa simultaneamente, a afirmação de uma crítica política aos referidos movimentos sociais.

Por outras palavras, a pesquisadora e militante Carneiro (1993) diz que a crítica é produto da sub-representação que a discussão da mulher negra tem tido na agenda de reivindicações e nas proposições gerais estabelecidas tanto pelo Movimento Negro quanto pelo Movimento Feminista. Enfim, na análise da autora aqui abordada, esta atitude dos dois movimentos sociais sofreu modificações nos últimos anos em face de reivindicação cada vez mais efetiva das mulheres negras. Afirma, portanto, Carneiro (1993) que o resultado desta consideração feita pelas mulheres negras sobre a ação política dos movimentos citados é a busca de uma nova postura política, que redimensione a situação da mulher negra a partir de uma perspectiva própria. (p.14).

A fala da autora remete para a preocupação de que a atuação política das mulheres negras ocasionasse o rompimento de uma hipotética unidade na luta do movimento negro, devido à atuação política de quadro militante em outro campo de ação. Carneiro (1993) destaca ainda o receio pela prática de competições entre negros, homens e mulheres por instâncias políticas e sociais, uma vez que de acordo com a autora, a acentuada presença das mulheres - como base da maioria das articulações do país - não se mostra em assentos de políticos ou visibilidade política na mesma dimensão em que acontece com os homens negros. Para Carneiro (1993) isso é efeito da posição sociocultural que determina a aceitar uma condição subordinada em uma organização política, ainda que assumam por trabalhos essenciais no âmbito das entidades que militam.

Neste sentido, Rodrigues e Prado (2010) prosseguem a partir da fala de Carneiro (1993) ao focalizar a situação em que sujeitos coletivos, são construídos em subordinação por um conjunto de discursos. Contudo diante dos discursos são, ao mesmo tempo, tratados enquanto iguais. Nesse caso, os autores chamam atenção para uma interpelação contraditória, nos discursos dos movimentos sociais perante as mulheres negras. Sustentam ainda o argumento que a partir da negação da subjetividade,

as mulheres negras abriram espaço para a desconstrução da subordinação dos discursos, seguidamente em contestação.

Conforme Rodrigues e Prado (2010), no processo de transformação da invisibilidade em reconhecimento, as mulheres negras tiveram que traduzir um problema concernente a um dado segmento da sociedade em uma questão, primeiramente, de interesse para os movimentos sociais, e depois para a sociedade como um todo. No tocante ao racismo e sexismo, os autores assinalam que o Movimento de Mulheres Negras buscou mostrar importantes reivindicações, dentre elas, a luta por uma sociedade que as reconheçam enquanto iguais na proporção de direitos de cidadania. E que esta promova a possibilidade para que se mostrem diversas, específicas, acima de tudo integradas ao ideal de uma sociedade democrática e plural. Por fim, os autores finalizam seu trabalho sobre o Movimento de Mulheres Negras com a afirmação que esses conflitos são de identidade e que, ao mesmo tempo em que infligem princípios compartilhados do sistema, relacionam-se tanto em bens materiais quanto simbólicos. (p.454-455). Abordamos neste tópico que o movimento de mulheres negras surgiu a partir da ação política do movimento negro e do movimento feminista. Também, tratamos das contradições existentes no interior deste, bem como das mobilizações das mulheres negras para construir um movimento que se articulasse no interior destes e contribuíssem para uma nova postura política.

Para concluirmos algumas considerações sobre o movimento de mulheres negras no Brasil, percorremos a contextualização teórica do tema, feito por pesquisadores/as aqui referendados, e acrescentamos em seguida aspectos que consideramos importantes na discussão. No contexto geral, concordamos que o feminismo transformou, enquanto crítica à maneira política com que a sociedade se organizava em busca de um projeto de mudança. O pensamento e prática feministas contribuíram ainda para a inclusão de enfoque de gênero nos vários níveis da organização societária. Nesse sentido, destacamos que naquele momento de 1980 ainda se estava vivendo as incorporações políticas e culturais de décadas anteriores. Assim, o exercício do protagonismo do movimento de mulheres e do feminismo se configurou em desafios naquela realidade política. Dentro de vários movimentos realizando trabalho de base, os grupos de mulheres construindo diferentes forças sociais na cidade, nas comunidades e no campo. Sob esse prisma, pensamos que as mulheres organizadas tiveram uma nova postura política perante esses novos contextos político-culturais. Acrescentamos que um dos contextos foi no tocante a modernização do Brasil.

Quando o país se industrializava, uma quantidade maior de mulheres foi inserida no mercado de trabalho e ocorreu o alargamento da estrutura do sistema educacional. É necessário ressaltarmos ainda que no centro da discussão estivessem as questões das mulheres trabalhadoras, em face de serem duplamente oprimidas pela discriminação classista e gênero. É com esse olhar que concluímos que havia um perfil social, econômico e identitário das mulheres feministas, quando citamos anteriormente que das questões prioritárias, certamente eram problemas que envolviam dentro da teoria de feminismo, as mulheres brancas e de classe média. Entretanto, ficou omissa a situação do mundo de trabalho em que as mulheres negras estavam inseridas para que suas patroas na maioria das vezes pudessem estar no mercado de trabalho. Por conseguinte, as mulheres brancas tiveram mais acessibilidade às vantagens sociais.

Por isto, consideramos essencial a construção de um pensamento e prática feminista a partir das perspectivas das mulheres negras, contextualizado com o cotidiano das diásporas africanas. Mesmo que de um modo generalizado o feminismo naquela conjuntura tenha se mostrado um mecanismo de inserção e visibilidade enquanto categoria de mulher. Contudo, em uma visão histórica, na trajetória das mulheres negras, estes sujeitos sempre estiveram organizados e em frente de lutas nas mobilizações de caráter associativo e cultural, e teve uma ação política das mulheres negras. Entretanto, dentro de um modelo de sociedade que segue padrões tanto de opressão quanto de superação desta, podemos dizer que algumas ideologias no seu princípio são alheias a todas as culturas aqui presentes. No caso, aqui nos referimos o feminismo tal qual chegou ao Brasil. Contudo, definimos como capacidade imensa de sabedoria e de negociação das mulheres negras ao se inserirem nos debates e construírem novos parâmetros conceituais e de práticas feminismo no Brasil. Ao se organizarem em grupos de mulheres negras e a intervirem no âmbito de outras organizações feministas, as militantes na nossa concepção, contribuíram para o rompimento de pensamento homogêneo tanto no feminismo quanto no movimento negro.

A esse respeito, levamos em conta que no contexto sócio-histórico a própria organização de mulheres e homens negros já se traduz em resposta a uma sociedade que utiliza de alguns instrumentos ideológicos para definir hierarquias e subalternidades. Diante das adversidades encontradas no movimento negro, no entanto, as mulheres negras responderam a essa condição se articulando dentro de suas entidades, sem a participação dos homens. Nesse plano, partimos do pressuposto que assim como a

categoria mulher não abrange a todas as mulheres. Portanto, também ser negro e negra não significa uma identidade única e imune de qualquer adversidade social.

Outro aspecto a ser mencionado é sobre os mesmos sujeitos negros, no caso aqui os homens militantes, que partilham a mesma história e lutam por uma superação do racismo. Todavia, reproduzem nas relações de poder o machismo enquanto um sistema ideológico que se manifesta no movimento negro. Em razão disso a prática do machismo, assim como do racismo trouxe consequências aos direitos e oportunidades das mulheres negras na sociedade e se incorporou no modo em que sua autonomia ativista foi recebida pelos homens negros.

Por este aspecto, podemos estabelecer o movimento de mulheres negras como resposta e acrescentamos que a autonomia ativista, que se estendeu além da esfera do movimento negro, mas também atingiu o feminismo e outras frentes de luta. Pensamos que se houve um rompimento na suposta unidade, consistiu em um rompimento com a luta restrita somente ao combate ao racismo, sem considerar nas ações o combate ao racismo no gênero. Nesse sentido, vemos que o movimento de mulheres negras agregou novos valores e aspectos ao movimento negro, a uma condição que por sua vez já se encontrava em estado de conflitualidade. Em vista disso consideramos ainda que ocorreu no movimento negro uma militância diversificada, por conta da interseção de racismo, classe e sexismo. Nesse sentido, as mulheres buscaram formas organizativas de ampliar a sua atuação política e sair da invisibilidade. Por fim, a presença dentro das discussões tanto do movimento negro quanto do movimento feminista.

6. PLURALIDADES ORGANIZATIVAS: A DÉCADA DE OITENTA EM FOCO

No mesmo decênio, as mulheres negras presentes no XI Encontro Feminista, em Garanhuns-PE externaram sua repugnância diante do espaço que tiveram para discutir seus problemas. No entanto (SALES JR., 2009) organizaram o 1º. Encontro Nacional de Mulheres Negras em dezembro de 1988, em Valença, no Rio de Janeiro. Ainda em 1980, e cresceu a mobilização das comunidades negras rurais ou remanescentes de quilombos no território nacional. Registramos a Lei 7.716/89⁴ uma conquista política na luta contra atos racistas. A promulgação dessas leis serviu de estratégia a ser utilizada também contra a intolerância religiosa às religiões afro-brasileiras. Na leitura de Sales Jr. (2009, 124) a lei tornou-se uma via política de publicitar o racismo na sociedade e as lutas por sua erradicação.

Simultaneamente à reorganização das entidades do movimento negro, Domingues (2007) afirma que ocorreu o retorno da imprensa negra por meio de jornais, dentre eles: *Africus*, em 1982; *Nzinga*, em 1984, no Rio de Janeiro; *Quilombo*, em 1980, em Piracicaba/SP; *Jornal Nêgo*, em 1981, em Salvador/BA; além da revista *Ébano*, em 1980, em São Paulo. Também Gerson Miranda Theodoro (Togo Yoruba), estudioso da imprensa negra brasileira e idealizador do *Jornal Maioria Falante*, diz que na mesma década novas possibilidades decorreram na realidade dos afro-brasileiros/as, reformulou a imprensa negra e outros projetos, aspectos consequentes do discurso antirracista dos diversos setores da sociedade, da desmitificação da democracia racial e sobre as Ações Afirmativas proferidos pelas entidades negras. O autor ainda identifica dois fatos basilares ocorridos no Centenário da Abolição, 1988, "A Marcha contra a farsa da Abolição" e a assinatura da criação da Fundação Palmares⁵ pelo então Presidente da República José Sarney.

Fora isso, a Igreja Católica reconheceu os atos cometidos em relação ao aprisionamento de africanos/as e afro-descendentes durante o período escravocrata brasileiro. O autor que direciona ainda para as resoluções internacionais, entre outras, da Organização das Nações Unidas - ONU / 1978 e 1983, na efetivação de Conferências

⁴ Lei 7.716/89 também denominada Lei Caó, define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Fonte: www.soleis.adv.br Acesso em: 19 de fevereiro de 2011.

⁵ Instituição pública vinculada ao Ministério da Cultura que tem a finalidade de promover e preservar a cultura afro-brasileira. Criada em 1988. Fonte: www.palmares.gov.br Acesso em: 19 de fevereiro de 2011.

Contra o Racismo. A segunda corresponde às proposições do Conselho Mundial de Igrejas (Genebra) e do seu plano de combate ao racismo. Finalmente, a entrada do agenciamento internacional e nacional de fomento que prestaram solidariedade e apoio financeiro para os projetos de combate e erradicação da discriminação e do racismo no Brasil. Na década de 80, no século XX, durante a abertura política e redemocratização do país, o movimento negro se reorganizou politicamente. Por meio da busca de novas atuações, em diferentes espaços de intervenção, sejam eles, político, cultural, educacional, meios de comunicação e de gênero. Consideraremos também que, embora em algumas circunstâncias, a visibilidade ao movimento negro se deu no sul/sudeste. No entanto, o ativismo negro esteve presente por meio do caráter identitário, da denúncia, da preservação dos artefatos históricos e da singularidade de cada região brasileira.

6.1 Pluralidades organizativas: a década de oitenta em foco

Este capítulo contextualizará o tema evidenciando sobre as mobilizações das entidades do movimento negro no país. Também identificaremos os aspectos da conjuntura política, as iniciativas no âmbito das pesquisas, as intervenções educacionais e culturais. As denúncias da existência do racismo e suas consequências no cotidiano da população negra, bem como o ativismo das articulações negras no Nordeste. Por fim abordaremos ainda o movimento negro cearense na década de 1980.

Larkim, Nascimento (2000) discorrem sobre a militância na década de 1970 e meados do decênio de 1980, períodos de vigência da ditadura militar no Brasil, na qual citam as reuniões da militância - na Bahia, no Rio de Janeiro, em Belo Horizonte em São Paulo - marcadas pela participação da ativista Lélia Gonzalez, devido a um contexto de resistência perante a oposição de tendências esquerdistas, que contestavam a legitimidade da luta do movimento negro. Segundo os autores mencionados, esse período na história do movimento negro foi caracterizado por certo vínculo às expectativas da utopia da esquerda sobre aquela conjuntura política do Brasil. Diante dessa situação, os pesquisadores afirmam que o movimento negro deparou-se com a impossibilidade de fazer uso e se fundamentar, assim como em dar prosseguimento às histórias e conquistas do movimento negro, ocorridas anteriormente. Nesse contexto, os autores lançam a hipótese que o movimento negro ficou sob a tutela das esquerdas, bem como se organizou no período da ditadura militar como uma subutopia, uma vez que a

vitória da revolução maior no Brasil imediatamente resolveria as questões de exclusão racial. (p.219-220).

Contudo, para Larkim e Nascimento (2000), o decênio de 1980 foi evidenciado pela materialização de conquista do movimento negro. Entre essas a fundação do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros-IPEAFRO na Pontifícia Universidade Católica-PUC São Paulo. Este Instituto realizou um curso de extensão de nome Sankofa para capacitação de professores/as. Por outro lado, viabilizaram com a Organização das Nações Unidas-ONU o seminário internacional “Cem anos de luta pela independência da Namíbia”, ocorrido em 1984 no Rio de Janeiro, e ainda publicou a revista *Afrodiaspora*, além da edição de livros dentro das temáticas abordadas pelo IPEAFRO. A outra conquista citada pelos autores foi a instituição do dia Nacional da Consciência Negra, proposta do poeta e militante Oliveira Silveira, do Grupo Palmares, no Rio Grande do Sul, bem como do avanço das Organizações Não Governamentais afro-brasileiras em diversas áreas, especialmente nos direitos humanos, saúde e educação. Acrescentam ainda que seja ações em parte substitutivas da ação estatal, na implementação de políticas públicas voltadas para essa população.

A respeito ainda do desempenho das ONGs afro-brasileiras na educação (LARKIM; NASCIMENTO) constatam que se deu em virtude da ausência na academia de base para a inserção ao currículo escolar e a prática pedagógica de conteúdos e métodos de ensino apropriados à mudança de um ensino racista. Para esse fim a comunidade e a militância afro-brasileira elaboraram sua própria intervenção educacional por meio da fundação de escolas comunitárias. (LARKIM; NASCIMENTO) também anunciam que essa parceria promoveu eventos e atividades culturais nas escolas. Por outro lado nas universidades, acontecia a construção de núcleos de pesquisa no nível de graduação e pós-graduação e atividades de extensão acadêmicas, dissertação de mestrado e teses de doutorado feitas por pessoas advindas da comunidade, também a criação de Pré-vestibulares para pessoas negras e carentes economicamente. (p.226). Com a redemocratização do país, houve um aumento da participação de negros/as organizados/as e da militância no interior de algumas legendas de partido. (p.221).

Apesar das conquistas do movimento negro nas décadas de 1970 e 1980 mostradas anteriormente. Pereira (2000, p.8), por sua vez, diz que muitas questões suscitaram mais discordâncias do que concordâncias nas interpretações sobre os fatos e suas consequências na sociedade. Entre elas, cita o mito da democracia racial, que

atingiu e o próprio ressurgimento do movimento negro, que causou enorme abalo social. O autor chama a atenção ainda para o fato de o movimento negro ter demorado a ser aceito até mesmo no contexto dos outros movimentos sociais, como afirmou Larkim e Nascimento (2000). Diante disso, esta resistência de outros movimentos sociais causou rompimento de militantes pioneiros e maioria da esquerda política com antigos parceiros. Pela decisão de apoiar um movimento de base étnica. Também se configurou em argumentos de confronto, nos quais se defendiam a inexistência do racismo no Brasil, que os militantes que apoiassem iriam trazer essa questão para o país e que iria dividir os trabalhadores/as.

Dito de outra forma, o posicionamento dos militantes do movimento negro era visto como uma mudança de direção ideológica a abordar subjetividades, que contrariassem a uniformidade da classe operária. (p. 8). O autor ainda interpreta que a estimativa mais significativa desta ocasião que antecedeu a nova militância antirracista foi a de superar a estagnação, à medida que pôs em debate a posição conservadora que tratava a temática da questão racial, bem como ao denunciar o racismo numa conjuntura em que a subordinação do negro/ao era vista como uma fragmentação. Além disso, Pereira (2000) adiciona ao saldo significativo da militância, usando a sua expressão, no caminho de combate ao racismo. Os meios pelos quais se buscou a superação de dúvidas e obstáculos sobre a questão racial. Nesse sentido, a militância, cuja vanguarda era as entidades negras, recorreu aos estudos e análises que repercutiam nas universidades.

Em seu resultado, as pesquisas demonstraram a imensa desigualdade entre brancos e negros. Incluem-se aqui o que o autor chama de mestiços mais escuros. Estas disparidades atingiam no mercado de trabalho, nos níveis de escolaridade e na distribuição da renda nacional e causa dos direitos humanos, na ocupação de vagas da população carcerária, no modo geral nos indicadores de qualidade de vida. (idem, p. 13). Diante disto, Pereira (2000) segue com a pergunta: aonde iria o fôlego das novas entidades do movimento Negro? E salienta que até a metade dos anos de 1980 já haviam se difundido em quase todas as grandes cidades do país: por isso atribui uma função de destaque, entre outras entidades, no que se refere à radicalização política naquele período de tempo, certamente, ao Movimento Negro Unificado.

Conforme Domingues (2002) as bases de radicalização no discurso do MNU foram desde a ideológica marxista, de orientação trotskista e a convergência socialista a referências do movimento negro norte-americano e das lideranças movimentos de

libertação dos países africanos de língua portuguesa. O autor afirma que a Convergência Socialista, foi um espaço de formação política e ideológica de muitas lideranças importantes da nova etapa do movimento negro. Isto é, havia na organização trotskista, uma representação de militantes negros que defendia que a luta antirracista tinha que conciliado à luta anticapitalista. Portanto, esse grupo de militantes justificava que o sistema capitalista se sustentava e se favorecia do racismo. Nesse sentido, a eliminação desse sistema e a construção de uma sociedade igualitária possibilitariam superá-lo.

Essa ideia aparece em uma publicação do Jornal da Convergência Socialista chamado *Versus* entre 1977 e 1979, que tinha uma coluna, chamada de “Afro-Latino América”, onde eram publicados artigos do núcleo socialista negro. Nesses escritos, a militância convocava os leitores/as para um embate revolucionário contra o racismo e o capitalismo. Desta forma, Domingues (2002) fala que o movimento negro se rearticulou. Em seguida, articulou uma reunião em São Paulo, no dia 18 de junho de 1978, em que estiveram presentes vários grupos esportistas, entidades culturais, artistas negros e segmentos do comércio afro Brasileiro. Assim, decidiu-se instituir o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR). Posteriormente, a entidade foi lançada publicamente com um ato nas escadarias do Teatro Municipal em São Paulo no qual reuniu cerca de duas mil pessoas, no dia 7 de julho de 1978. Na ocasião, foi lida uma carta aberta entregue à população, convidando negros e negras a construir “Centros de Luta”. O ato público foi em repúdio à discriminação racial sofrida por quatro esportistas no Clube de Regatas Tietê impedidos de treinar na equipe de vôlei, *como também* em protesto ao assassinato de Robson Silveira da Luz, trabalhador e pai de família negro torturado até a morte no 44º Distrito de Guainases, para onde tinha sido levado preso, acusado de roubo.

No seu 1º Congresso, em 1979, realizado no Rio de Janeiro o MNUCDR, novamente foi feita alteração na sigla da entidade, que resultou na denominação Movimento Negro Unificado (MNU). Além do exposto, o autor aqui citado está atento para um dos documentos orientadores do MNU, o Programa de Ação. Este documento em 1982 anunciou a desconstrução do mito “democracia racial” brasileira, e tornou o Movimento Negro em movimento de massa entidade de massa, articulada no interior nos sindicatos e partidos políticos, além da formação de parcerias na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador. Domingues (2002) afirma que o Programa de Ação apontava para os mecanismos para enfrentar a violência policial, a procura pelo apoio internacional contra o racismo no Brasil. Ainda acerca desse documento norteador

do MNU, preconizou uma educação direcionada a população negra, e oprimidos, História da África e do Negro nos currículos escolares. Por fim, o autor diz ainda que o Programa de Ação do MNU continha a luta por mais vagas nas escolas públicas municipais, estaduais e federais. E pela participação de negros/as na elaboração dos currículos escolares. (ibidem, 2009).

A pesquisa de Santos (2001) revela outras formas de mobilizações que adentraram na década de 1980. Nesse caso, a criação do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, no estado de São Paulo. Este conselho foi resultado do esforço social, das entidades negras e da mobilização de vários segmentos em prol da democratização das relações na sociedade. O pesquisador afirma que houve o engajamento de religiosos das instituições tradicionais, evangélicos, católicos e também de militantes de partidos de esquerda e direita. No entanto, a proposta da criação do Conselho, segundo o autor, instigou muitas polêmicas. Entre elas, se com a criação do órgão, o governo iria tutelar os negros/as, assim como ocorrer a cooptação das lideranças negras como forma de contemplar um espaço no governo estadual, devido à comunidade negra não ter elegido candidatos naquele pleito.

Por conseguinte, a partir de algumas polêmicas, formou-se um grupo de oposição ao conselho oriunda de setores do PMDB e do movimento negro (p. 80) e articulações para esvaziamento do Conselho. No seu trabalho, Santos (2001) expõe que a ideia da criação do Conselho se deu quando o governo de Franco Montoro assumiu a gestão. Naquele contexto, havia a reivindicação do movimento negro por uma secretária estadual ou municipal. Porém, essa demanda do movimento negro não foi atendida. Por outro lado, a criação do Conselho foi num campo de muitas disputas por cargos e de setores estratégicos dentro da administração. Isto permite inferir que este órgão foi um setor de elaboração, de co-executar e efetivação de políticas para a população negra.

Por sua vez, Neto (1986) diz que a Igreja Católica passava por mudanças nas suas linhas de atuação pastoral. Segundo o autor, foi nesse contexto que surgiu o Grupo de União e Consciência Negra. Na sua visão, a entidade foi fundada em uma década em que o movimento negro encontrou nas lutas do passado, o entusiasmo para se lançar enquanto articulação. Na opinião do pesquisador, o outro modo de compreender o surgimento do Grupo de União e Consciência Negra é a partir dos relatórios dos encontros e das reuniões, nos quais são encontrados registros do Grupo de Estudo de assuntos ligados a Evangelização do Negro Brasileiro da Conferência dos Bispos do Brasil-CNBB, Grupo Tarefa. Para o autor, o Grupo Tarefa foi o precursor do Grupo de

União e Consciência Negra. Nesse sentido, Gentil e Silva (2011, p.138) trazem contributos acerca do Relatório Nacional do “Grupo de União e Consciência Negra de setembro de 1981, em Nova Iguaçu-RJ, que registra também a reunião em 1980 em Capão Redondo, em São Paulo.

O trabalho das autoras registra que as primeiras discussões que antecedem essa entidade iniciou-se em setembro de 1978, quando ocorreu o 1º Encontro do Grupo Tarefa. Ainda neste texto o encontro objetivou subsidiar a elaboração do 5º Plano Bial dos organismos Nacionais da CNBB, que teve como objetivo elaborar estudos sobre os cultos afro-brasileiros para serem levados pelos bispos brasileiros para a Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla de Los Angeles, México, 1979. Além disso, a ocasião do encontro era para formalizar um Grupo de Estudos sobre “Evangelização e Cultos afro-brasileiros”. A pesquisa de Neto (1986) confirma que no primeiro encontro nacional desses agentes pastorais em 1981. Foi aprovado com 42 votos a favor, oito contra e 10 abstenções o nome do Grupo de União e Consciência Negra. Embora fosse um segmento para se tornar uma Pastoral afro, teve na sua constituição representação da igreja Luterana e da Umbanda. Houve ainda o anexo da carta de Maria Auxiliadora de Nova Iguaçu, falando da problemática da mulher negra da Baixada Fluminense e as discussões acerca da violência sofrida pela criança, mulher e conseqüentemente a família negra. (GENTIL; SILVA, 2011).

Ainda acerca das mobilizações de setores negros da igreja, podemos descortinar que os Agentes de Pastoral Negros – APNs, surgiram após o Encontro Continental da Pastoral Afroamericana-EPA, no Equador em 1983 (BOAVENTURA, 2007), embora, sua origem estivesse próxima ao Grupo de União e Consciência-GRUCON. Porém, a literatura nos mostrou que apesar do grupo ser ligado à igreja, havia duas tendências internas. Dessa forma, a militância que defendia um grupo aberto a todos os segmentos religiosos permaneceram, enquanto GRUCON e outros militantes passaram denominar, pela primeira vez, de Agentes de Pastoral Negros.

Nós levantamos considerações em torno da atuação reivindicatória de negros/as evangélicos/as, de uma das congregações batistas do estado do Pará. Constatamos por meio de (SANTOS, 1998) que o referido grupo lutava pelos seus direitos com as devidas instituições religiosas as quais congregavam e se articulava com demais segmentos do movimento negro brasileiro, um deles os Agentes Pastorais Negros-APN's. Faz sentido dizer ainda que constituíram um grupo de trabalho, sobre teologia negra de Libertação composto por negros/as metodistas, batistas e católicos/as

na década de 1980 no Rio de Janeiro, com base na perspectiva da Teologia Africana, Afro-americana e caribenha apontada por Cone (1985).

Neste tópico identificamos elementos ideológicos e políticos que estiveram na constituição de organizações negras de caráter nacional e vimos as linhas de ativismo de cada segmento aqui discutido. A seguir, trataremos de uma reflexão mais específica sobre algumas organizações do movimento negro no nordeste do país.

6.2 Considerações sobre o movimento negro no Nordeste: a década de oitenta

Apresentaremos neste tópico algumas das iniciativas de intervenção desenvolvidas no âmbito pelo movimento negro em diversos espaços e com várias parcerias. Pretendemos descrevê-las em linhas gerais nos aspectos referentes à imprensa, as culturas, as linguagens artísticas, a educação e as religiosidades.

Neste sentido, há algo que vale ampliar trata-se da imprensa negra, focada na região nordeste. Como revela Queiroz (2011), o Movimento Negro teve experiências nessa área de atuação. Uma dessas foi em publicações de periódicos em Recife. A autora ao estudar a questão destaca o Diário da Noite, uma publicação que integrou o Sistema Jornal do Comércio de Comunicação no período 1979 a 1980. Seu enfoque é em torno da redação de duas colunas foi Umbanda e Movimento Negro. Primeiramente o jornal é caracterizado na expressão da autora por um forte apelo popular: por isso tinha uma coluna intitulada Culto e Fé, na qual algumas vezes vinculava informações sobre as religiões afro-brasileiras sob o subtítulo Umbanda.

Em 1980 a coluna recebeu o nome de “Umbanda” sob a responsabilidade da dupla de militantes Edvaldo Ramos e Jorge Moraes, e sua edição passou a ser próxima à coluna Culto e Fé. Queiroz (2011) submete à consideração o lugar importante ocupado pela religiosidade, tanto na repressão quanto na resistência da população negra, ao lembrar que historicamente foi base de organização do Movimento Negro brasileiro. E como tal somente após a década de 1970 se fortaleceu enquanto organizações de valorização, defesa e vivência cultural e política afro-brasileira. É à luz desse contexto que Elliott (2010) mostra outros periódicos da imprensa negra produzida no Nordeste. No seu trabalho encontra-se listados o Jornal Afro-Ogundelê fundado em 1988 na Bahia, Negritude de 1987 em Pernambuco e ainda o Jornal Akomabu de 1987 no Maranhão.

Pinto (2007) na sua pesquisa sobre o Centro de Cultura Negra do Maranhão-CCN afirma que concomitantemente aos novos rumos tomados nacionalmente pelo movimento negro, na cidade de São Luis, surgiu a proposta de formar grupo de estudos sobre a questão racial. Esta iniciativa partiu da professora e jornalista Maria Raimunda Araújo, conhecida nos movimentos sociais como Mundinha Araújo. Em 1979, aconteceu a primeira reunião do grupo formado por oito ativistas na sede da Sociedade de Defesa dos Direitos Humanos. (p. 16). Esse processo organizativo culminou com a fundação do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) em março de 1980. Segundo a pesquisadora, nasceu como sociedade civil sem fins lucrativos com objetivos sociais, culturais e esportivos, na perspectiva de incentivar a criatividade, além do fomento a pesquisa e produções, tanto por seus partícipes como por outras pessoas acerca de questões do movimento negro. Na mesma oportunidade em que se apresentou a sociedade, a entidade ainda naquele ano iniciou o mapeamento das Casas de culto afro-brasileiro e o diálogo com as comunidades negras rurais quilombolas. Para esta interação utilizou os saberes de vida, como recurso da metodologia, que consistiu em trabalhar a memória individual e coletiva nas releituras no meio e no tempo em que as pessoas estavam, inspirando um bom ponto de partida para a valorização da família, dos costumes e valores culturais, à base destes guardiões da memória: os *Griots*.

Nesse sentido, a autora destaca a criação do bloco Akomabu (1984), que introduziu nas suas composições suporte de educação popular antirracista. Por meio de nova leitura e reinterpretação da história da população negra brasileira, da estética negra. Sob o tema “A educação e a escola na reprodução do racismo e suas práticas”, o CCN realizou 3ª edição em 1982 da semana do negro, em parceria com a rede escolar de ensino oficial e particular, apoiada pela Secretaria Estadual de Educação. Esta iniciativa produziu material didático-pedagógico, adicionou as experiências a Pedagogia de Paulo Freire e a metodologia de projetos do pedagogo Celestin Freinet, para que os participantes dos projetos realizados pela entidade fossem motivados educadores professores e militantes a perceberem os conhecimentos relacionados com os problemas da realidade da população negra. Por fim, a autora afirma que durante a pesquisa constatou que diversas entidades do movimento negro do Maranhão surgiram na ou por ramificação do CCN ou pelo espaço histórico aberto por este. Da década de 1980, além da Associação Afro Cultural Akomabu, o Grupo Negro Palmares Renascendo (GNPR), o Grupo de Mulheres Negra “Mãe Andreza” e a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (ACONERUQ).

Por sua vez, Cardoso (2005) no seu trabalho fala sobre a atuação do MNU na Bahia no campo educacional. A autora diz que em 1981, um grupo de professores/as militantes do Movimento Negro Unificado organiza em Salvador o Grupo de Educação Robson Silveira da Luz, do MNU. O grupo atuou junto às entidades negras, as escolas públicas e particulares, as Universidades, espaços que desenvolveu intervenções com os/as estudantes a convite dos professores/as nas datas comemorativas Dia do Folclore e/ou do dia 13 de maio, e ações na reconstrução da história do negro no Brasil e na África, a história dos quilombos e das insurreições negras na ótica dos educadores/as negros/as. Além disso, esse trabalho pedagógico destacava os heróis negros invisibilizados pela escola e denunciava o racismo.

Entretanto, a autora diz que o MNU percebeu que nas escolas os docentes eram apenas expectadores/as que sentiam que sua obrigação educacional estava realizada. Diante disso o grupo priorizou as atividades com os professores/as. Para resolver essa situação, a autora afirma que o Grupo de Educação do MNU mobilizou outras entidades do movimento negro, com o intuito de pressionar/ negociar com a Secretaria de Educação do Estado a realização de um curso de especialização sobre Estudos da História e da Cultura da África para professores/as e que, porém, a proposta do MNU é que os/as professores/as fossem preparados/as a serem protagonistas do enfrentamento do racismo na educação. De acordo com pesquisadora, o curso foi realizado e seu desdobramento foi a implementação da disciplina Introdução aos Estudos da História e da Cultura da África Pré-colonial nos currículos de 1º e 2º graus da rede pública municipal de ensino de Salvador.

Neste percurso organizativo da década 1980 ocorreram também as mobilizações de representação de matriz africana, expressa aqui por Ronaldo L. Sales Jr (2009) e Capone (2011), no texto Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. A ênfase básica do trabalho desses autores são as duas conferências mundiais sobre a Tradição e a Cultura dos Orixás (COMTOC). Esse fórum data do ano de 1981, na cidade de Ilê-Ifé, na Nigéria, e a outra conferência em 1983, em Salvador/BA. O evento reuniu os sacerdotes religiosos da África, da América do Norte, da América do Sul e do Caribe (SALES JR., 2009). Capone (2011) acrescenta que os anos 1980 foram caracterizados por uma busca crescente por informação sobre os princípios e as práticas de ritos tradicionais e que as principais discussões destes fóruns foram os múltiplos aspectos da tradição, posicionamentos a respeito do sincretismo e da construção de redes de discussões e preservação de experimentos religiosos.

Muitas das iniciativas vieram mescladas de política e cultura. É neste contexto que Jônatas da Conceição (1988) ressalta que o final dos anos setenta - devido à fundação do MNU em 1978 - os debates sobre sua criação ao nível nacional configuraram uma fase de êxito da condição de sujeito na história brasileira, num período de alargamento da democracia, em que havia uma esfera de repressão no país. Deste modo, qualquer intervenção cultural ou política que fosse divergente ao sistema político em vigor era vigiada e reprimida. Diante disso, no texto, o autor é contundente ao afirmar que os primeiros/as dos/as militantes de Salvador tinham receio pela ausência de proteção individual/social por órgão de segurança. Daí no texto o pesquisador situa o surgimento do bloco no Ilê Aiyê dentro de uma visão política e cultural.

Outro fato que caracterizou a criação do Ilê Ayiê, diz respeito à reação da imprensa ao intitular de bloco racista. Este autor (1988) revida a concepção publicada na imprensa, por compreender que o Ilê Ayê na naquela circunstância representou uma expressão de grupos de negros/as em busca autoafirmação cultural. Com essas significações, o citado o bloco afro atravessou o ciclo ditatorial junto a outros que surgiram no contexto político e cultural de Salvador.

Segundo Olivia Maria Gomes da Cunha (1998) os blocos carnavalescos em Salvador tinham o objetivo de conscientizar jovens negros e mestiços por meio do lazer, principalmente do carnaval. (p.350). No início dos anos 80, novos blocos e afoxés se disseminaram por entre os bairros da periferia da cidade. Com projetos sociais, organização de discussões, atividades cultural e paralelo às ações, tentavam entrar nos espaços da imprensa comercial. Os espaços almejados pelos afoxés e blocos afros é parte do processo de revigoração da indústria fonográfica baiana. Certamente cada segmento cultural tinha dentro do universo afro-brasileiro suas temáticas, é o que a pesquisadora constata ao exemplificar o Grupo Cultural Olodum como um dos blocos que mais recriou estilos temáticos. Do ponto de vista de Bacelar (2001) isso se deu pela abrangência dada as semelhanças culturais entre Cuba e Brasil ao trazer no seu trabalho o Egito de faraós negros. Por sua vez, o Ilê Aiyê reafirmou o continente africano, por meio da menção da sua presença nas culturas e religiões e o bloco Muzenza se inspirou na Jamaica. Ainda conclamou a figura músico jamaicano Bob Marley como um tipo de patrono do bloco, na cultura rastafári na composição de seus símbolos, cores e temáticas.

Toda essa questão anunciada aqui, segundo Bacelar (2001) , tornou a cultura política em ideologia na identidade negra baiana. O dinamismo das raízes africanas

ressignificadas foi vivenciado nos penteados, nos acessórios, nas vestimentas e na musicalidade, além de ter um sentimento de negritude numa realidade globalizada, nos segmentos dominantes onde importavam moda e modos europeus e norte-americanos. A novidade então foi admitir a produção cultural da população negra como expressão identitária da sociedade. No entanto, na interpretação deste autor, a resposta do grupo dominante, que se autoafirmou como branco, veio em dois sentidos: na expressão do mito da igualdade racial e cultural e na inserção da cultura negra no circuito capitalista de bens simbólicos. (p.20-22).

Neste sentido Ana Célia da Silva (1997, p. 34) traz elementos de sua pesquisa que englobou os mecanismos utilizados por alguns blocos afros de combate ao racismo. A pesquisadora partiu da própria percepção do movimento negro das contradições, dos mecanismos de inferiorização e de branqueamento. Desta vez, o foco da atuação política ocorreu mais uma vez no campo educacional. Encontram como exemplos as escolas comunitárias sob a coordenação pedagógica do Centro de Educação e Cultura Popular-CECUP e a Escola Mãe Hilda oriunda da casa Ilê Axé Gitolu, que iniciou suas atividades em 1988/1989, a partir da assistência oferecida as crianças evadidas da escola pública com históricos de repetência e indisciplina. A experiência educacional foi a utilização das músicas do bloco Ilê Aiyê como estratégia pedagógica de desenvolvimento com as crianças, o canto para motivação escolar para recrear e até mesmo para ser o conteúdo de estudo do dia letivo.

Podemos dizer que a organização das entidades negras no Brasil é um campo de múltiplas dimensões. Um dos pontos significativos da constituição das articulações aqui apresentadas é a autonomia em referência à capacidade de conduzir a própria organização, e a escolha dos próprios posicionamentos. Nesse aspecto, concluímos que a autonomia das organizações negras apresenta inicialmente um teor de empoderamento, pelo menos nas articulações negras analisadas neste capítulo, quando estas utilizaram desse poder para ser um elemento transformador e produtor de conhecimentos. Nisto, constatamos uma vasta dimensão de iniciativas voltadas para o combate ao racismo na realidade política em que emergiram.

Um aspecto que temos por interessante do ponto de vista político das discussões se localiza nas instâncias em que algumas organizações negras tinham seus militantes atuando. Nesse sentido, a relação da militância naquele período com segmentos esquerdistas se deu em um primeiro desafio, de dar visibilidade a existência de uma questão racial que permeava as relações sociais no Brasil. Se tomarmos por

referência nessa análise o foco classista da esquerda se iniciou uma quebra de paradigma, pois a esquerda, naquele momento, evidenciou os discursos contraditórios. De um lado negava a existência do racismo; por outro, incluía as especificidades dentro de suas ideologias, enquanto que o embate de luta de classes por si somente não superaria todas as desigualdades sociais.

Outro aspecto ainda dentro desse contexto que consideramos relevante e que mereceria um aprofundamento posterior é acerca do temor de linhas da esquerda, que a discussão racial iria enfraquecer a luta dos trabalhadores/as. Esta postura nos direciona a uma visão unilateral, um distanciamento que ignora as disparidades entre os trabalhadores/as brancos/as e negros/as, por compreendermos que tanto no acesso as oportunidades de emprego, quanto de diferença salarial - ainda com perdas maiores para as mulheres negras, sendo também segmentos sexistas e racistas - cabe ressaltar que no movimento negro da década 1980 esse processo de incorporação da questão racial em movimentos classistas e partidários faz parte da dupla militância de ativistas do movimento negro.

Nesse sentido, compreendemos que a atuação política de militantes do movimento negro no interior de outras organizações tinha um caráter de inserção nos debates nacionais e estratégias de construções coletivas, principalmente no período de redemocratização do país. Aliam-se a isso, as afinidades ideológicas de setores do movimento negro pelo ideário de sociedade construída por todos os segmentos que formam a população brasileira. Certamente, a dupla militância - mesmo com as oposições - seria viável articular vários campos de possibilidades para o ativismo político negro.

Nós tornamos a falar que o movimento negro brasileiro também buscou a descentralização e a autonomia enquanto movimento social. E essa autonomia foi por meio de um processo contínuo que saiu do discurso e se construiu na prática por meio dos avanços, da consolidação e da denúncia em diversos âmbitos. Estes, de acordo com a nossa opinião, são considerados geradores de discussões e de socialização de concepções. Dessa maneira, temos assim um cenário político de entidades que nacionalmente tiveram avanços em propostas interventivas e de alternativas viáveis as demandas de acesso aos serviços públicos. Tais ações consistiram no entrelaçamento de aspectos culturais, educacionais, econômicos, de gênero, sociais e políticos. Nós atribuímos importância a abordagem da identidade e a inovação em articular negros/as de diferentes segmentos religiosos.

No tocante as organizações e suas ações na região nordeste, a militância negra buscou a descentralização do eixo sul/sudeste, dentro de um compromisso de intervenção coletiva e de diretrizes nacionais. Desta forma, concluímos que os movimentos apresentados no olhar sobre esta região se configuram em proposições que nos mostram uma capacidade articulatória e criativa. As entidades do movimento negro atuantes na região nordeste constituíram parâmetros difusores da umbanda e do candomblé, e de superação de preconceito sobre estas, nos meios de comunicação. Isto se deu na perspectiva mobilizadora de sujeitos sociais que exigiam legitimidade e tratamento social condizente com a sua participação na história, na cultura, nas estratégias de enfrentamento ao racismo.

Por fim, em tal contexto de militância da década 1980 no nordeste, atribuímos imensa importância às intervenções das articulações do movimento negro, que se opunham aos currículos do Sistema Educacional advindos do Estado. Em face disso, também ocorreram práticas no âmbito da educação formal e informal que dimensionaram às pedagógicas abrangentes. Em vista disso, no entanto, faz necessário o conhecimento amplo acerca das elaborações teóricas e metodológicas dos educadores/as do movimento negro para o currículo nesses lugares de intervenção educativa e cultural. Por serem práticas educativas construídas em conjunto com articulações artístico-culturais, outras, voltada para a memória das comunidades, tinham em comum o enfoque do ensino-aprendizagem e a presença de educadoras negras. Assim, no próximo tópico, abordaremos as organizações do movimento negro no estado do Ceará, na mesma década.

7 CONTEXTO SOCIAL E CULTURAL DO MOVIMENTO NEGRO NO CEARÁ

Neste capítulo faremos uma abordagem sobre os elementos constitutivos do movimento negro cearense na década de 1980, um olhar sobre a capital do Estado⁶. Trataremos de alguns conceitos que se encontram textualizados, pelos pesquisadores que foram militantes na época. Em seguida, descreveremos acerca das entidades negras, seus princípios ideológicos, formulações políticas, suas estratégias e respectivas formas de organização. No âmbito da temática, discutiremos a participação das lideranças femininas.

A capital do Ceará, dos anos 80, viu surgir o movimento negro numa intensa diversidade cultural, etária, religiosa, afetiva e política. Tudo se deu numa teia de significados, simbologias e questionamentos que permeiam a história do movimento negro cearense, com suas singularidades ideológicas e derivados culturais. Havia já uma forte presença da cultura negra vivamente representada por meio das reelaborações das festividades dos reis de congo, que se preservaram em artefatos de maracatus.

Assim também as poéticas e resistências dos sambas outrora proibidos, porém ressignificados nas rodas de samba nos quintais das famílias e nas agremiações carnavalescas. Dos saravás da umbanda, das giras de candomblé, dos sambas de quintais, dos folguedos de bumba meu boi, da tradição das bonecas de pano, na Praça Coração de Jesus, e da chegada do break⁷ Numerosas eram as culturas pulsantes que se manifestavam na cidade.

Neste caudal cultural, surgem vozes femininas que se faziam imponderadas na corporeidade, no canto ancestral, no grito histórico por igualdade e justiça e nas implicações teóricas e políticas. (GENTIL; SILVA, 2011).

Conforme afirmam Ratts e Ferreira Sobrinho (1992) o movimento negro no estado do Ceará instituído - em 1982, por meio da fundação do Grupo de União e Consciência Negra - foi caracterizado por um empenho constante da memória coletiva negro-africana, por uma reconstrução da história dos negros/as cearenses e

⁶ O estado do Ceará entre 1980 e 1990, o total a população do estado do Ceará situa em 5.288.253, sendo a urbana 2.810.351 e a rural 2.477.902. de acordo com a pesquisa: A Redistribuição Espacial da População Brasileira Durante a Década de 80 (MARTINE, 1994). Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Em: www.ipea.gov.br Acesso em 20 de junho de 2012.

⁷ A dança *Break* é a arte corporal da cultura *Hip-Hop*, manifestação artística e cultural que teve origem nos bairros negros de Nova Iorque na década de 60. Possibilidade de criação em um meio social constituído pela pobreza, pela exclusão e pela violência, mas também, marcado pela pluralidade. (ALVES; DIAS, 2004).

consequentemente a alegria pela descoberta da identidade. O movimento negro nesse período foi marcado também pela luta contra o racismo e pela ação solidária a outros movimentos sociais. Para os autores, a relevância daquele momento seria afirmar a existência desse segmento no passado e no tempo atual. Uma das formas de percebê-la naquele decênio seria observar as famílias, as empregadas do serviço doméstico, mas também olhar as crianças de rua, os trabalhadores/as da cidade e do campo, os desempregados/as, as crianças e adolescentes prostituídas nas praias. Além disto, de acordo com Ratts e Ferreira Sobrinho (1992), ao percorrer as favelas e os presídios, certamente estes seriam os lugares e as condições onde se encontraria negros e negras.

Outra singularidade apontada por Ratts e Ferreira Sobrinho (1992) diz respeito à busca de conhecimentos tanto em nível estadual quanto às discussões de âmbito nacional. Ocasionalmente, os militantes se tornaram pesquisadores/as e adentraram nos pressupostos de conceitos, teóricos ou não, para serem aplicados e entendidos no seu contexto discursivo. Nesse sentido, Ratts (1991) destaca a identidade negra como questão complexa para a sociedade brasileira e para o movimento negro, devido às formas de percebê-la e abordá-la. Em seguida, diz que a intenção dos pesquisadores/militantes seria levantar discussões gerais, que se localizam mais especificamente no Ceará. A segunda complexidade é que a identidade negra não se resume às características físicas (RATTS, 1991). Este pesquisador cita ainda a problemática da miscigenação racial como um elemento que dificulta a abordagem da identidade negra no estado. Há situações de famílias em que uns parentes têm a tez mais clara e outros a tez mais escura, uns familiares de cabelos lisos e outros possuem cabelos enrolados, na expressão empregada pelo autor. Nisto, ocorre de uns se afirmarem brancos, outros morenos, outros não se identificam e poucos se assumem negros.

Em geral, trabalhar a partir da ideia de raça é segundo Alecsandro Ratts (1991) algo dificultoso, tendo em vista que os militantes do movimento negro cearense iriam identificar as pessoas unicamente por referências biológicas, tais como: a cor, o cabelo, os traços do rosto, a origem familiar. Desse modo, o itinerário de discussões conduzido pelo movimento negro, aproxima-se do entendimento de identidade negra e de como trabalhar essa questão, por ser no âmbito de um país onde a problemática racial é dissimulada e dada ao segmento negro à posição social de invisível. Certamente se o movimento negro cearense e seus pesquisadores tiverem como proposta o conceito de etnia/povo não resolve a inquietude, declara Ratts (1991). Ademais, há a necessidade de

dar continuação à pesquisa respeito da história e do contexto do negro/a, sem inicialmente definir, quem é e quem não é negro/a, mas, estar aberto, para investigação, procura e a percepção.

Na concepção deste autor, portanto, do ponto de vista do movimento negro, naquele contexto era preciso desprender da visão de um negro tido como característico e tratar a negritude descentralizada de noções culturais e individuais, também indispensável à superação da simples confirmação da existência do preconceito contra o povo negro, sua exploração e esquecimento. Sem dúvida, diz o autor do texto, havia espaço para enxergar e conhecer a população negra, inclusive para reconhecer-se negro/a, para reunir os negros/as na luta pela cidadania e pela qualidade de vida.

O que dá lugar ao questionamento de Ferreira Sobrinho (2009) dentro da perspectiva de desconstruir o mito da ausência de negro e negra no Ceará, quando emergiram do movimento negro as pesquisas acadêmicas sobre a presença de negros e negras e de africanos livres no estado no século XIX foram as descobertas feitas ainda na década 1980, a partir de um número considerável de documentos pesquisados no Arquivo Público do Estado do Ceará e Instituto Histórico do Ceará por militantes do GRUCON. Foram encontrados dados que apontam alguns fatos da existência de africanos/as no estado, presença esta que no decorrer de um período ficou ausente da vida da população negra. De acordo com a pesquisa que teve seu prosseguimento no mestrado em História Social pelo ativista do GRUCON, entre as décadas de 1980 e 1990, José Hilário Ferreira Sobrinho. Segundo esta pesquisa as ações de impedir a proximidade dos africanos/as entre si e também com outros escravizados, crioulos e mestiços não tiveram êxito. Sua pesquisa diz que havia festas públicas, que também eram vivências do sagrado e do profano, a exemplo da celebração de Nossa Senhora do Rosário. (FERREIRA SOBRINHO, 2011, p.15) em que estes segmentos participavam. De acordo com este pesquisador havia as atividades de lazer e lúdicas com a expressão do batuque e do samba (2011, p.86-87) e nas quais criavam mecanismos de transgredir as regras e comando de suas vidas.

De acordo ainda com o pesquisador, nestes lugares aconteciam as socializações de experiências entre africanos, crioulos e mestiços, de tal forma que tiveram sua valia para a resistência ao tráfico interprovincial e para os vínculos que se formaram e se objetivaram, em algumas ocasiões, em atitudes de solidariedade. O autor diz que a partir das informações obtidas nas documentações, nota-se que o cotidiano da Província do Ceará teve significativa presença africana. Porém, devido ao que Ferreira Sobrinho

(2009) chama de um silêncio histórico sobre os negros/as no estado, que se ateu somente aos temas como abolição e escravidão, sem dúvida causou inabilidade na percepção das reminiscências de base africana na sociedade cearense. Neste sentido, o contributo dos africanos/as e seus descendentes na formação do Ceará iniciaram na construção de municípios. Simultaneamente incorporou-se nos costumes e no vocabulário local, de tal forma, que no Ceará são conhecidos alguns termos de origem Banto, que representam uma resistência cultural, no caso a expressão Maracatu.

Afora isso, há registros de atividades culturais desenvolvidas por negros/as escravos/as e libertos/as nomeadamente o samba de Umbigada e da festa do Congo que são exemplos de representação de culturas africanas. Segundo o autor, há mais objetividade de pesquisa acerca da festa do Congo. Porém, o samba de umbigada que mescla toda uma arte de luta e defesa, é uma manifestação que merece um estudo maior. Outro aspecto levantado (RATTS; FERREIRA SOBRINHO, 1992) é a simbologia presente no período contemporâneo, em que o maracatu na década 1980 trouxe os Reis de Congo e os Pretos Velhos, ainda que com o rosto escondido na pintura de tinta preta. A capital e cidades do interior sinalavam uma enorme quantidade de Terreiros de Umbanda. E para estes pesquisadores há uma relação entre o Maracatu e a Umbanda, o que mostra a interligação que há entre os vários aspectos da cultura negra.

Como vimos, a partir da própria conjuntura em que o movimento negro foi fundado no Ceará, logo nos primeiros anos de existência, a militância desenvolveu as pesquisas em torno da afirmação da presença negra. Para isto, mapearam os municípios que se relacionavam aos aspectos históricos e culturais localizados nas pesquisas e nas manifestações culturais da própria década do surgimento do movimento negro cearense. O tópico seguinte consistirá na apresentação e análise das organizações que constituíram o movimento negro no estado. Inicialmente abordaremos a entidade nacional Grupo de União e Consciência Negra; em seguida, veremos o processo de ruptura desta articulação. Neste sentido, prosseguiremos a análise a partir dos segmentos assumidos pelas concepções diferentes de movimento negro oriundas do Grupo de União e Consciência Negra, no caso o GRUCON e Abógun Bólu. Trataremos ainda da construção do Grupo Filhos d'África, da inserção dos Agentes de Pastoral Negros no estado e em nível de atuação focada na capital, abordaremos o Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza.

7.1 O Grupo de União e Consciência Negra e sua primeira fase

Neste tópico, trataremos do processo de construção desta organização do movimento do Ceará. Iremos focalizar sobre os aspectos motivadores de se instituir no estado uma entidade de âmbito nacional. Abordaremos as ações realizadas pelas lideranças tanto femininas quanto masculinas para aglutinar negros e negras e agir politicamente contra o racismo. Teremos ainda a análise da ruptura desta entidade e as concepções dos dois grupos em que se dividira e sobre as suas linhas de atuação. Nesse sentido, entrevistamos Maria Lúcia Simão Pereira e William Augusto Pereira.

Maria Lúcia Simão Pereira nossa entrevistada iniciou a sua militância no Grupo de União e Consciência Negra aos 33 anos de idade. Ela é graduada em Teologia Católica, Filosofia, é especialista em Planejamento Educacional. É técnica em enfermagem do Hospital Universitário Walter Cantídio (HUWC) da Universidade Federal do Ceará e cursa atualmente Psicologia. Ainda é uma das fundadoras e coordenadoras da Associação Cultural e Educacional Afro - Brasileira Maracatu Nação Iracema.

No ano de 1982, surgem no Ceará as primeiras discussões sobre a formação de uma entidade sobre a questão racial. De acordo com os expoentes que militaram na década citada, a primeira organização negra contemporânea teve a liderança de Maria Lucia Simão. Ela articulou na própria família e no bairro onde residia um grupo inicial de estudos. Na fala desta liderança, inicialmente Maria Lucia Simão Pereira, faz questão inicialmente de falar de sua identificação, termo usado pela mesma.

“Vou começar pela minha identificação. Eu me chamo Maria Lucia Simão Pereira, mas todo mundo me conhece como Lucia Simão, sou a 3ª filha de uma família de sete pessoas, meu pai, minha mãe dona Mazé, meu pai se chamava seu Chico e cinco irmãos. Hoje somos apenas dois, os três irmãos já se foram. E dessa família só existe eu e minha irmã Cleide. Minha mãe já foi meu pai, já foi à família toda⁸.”

Oriunda de uma família de sete pessoas, os seus pais eram da mesma família e nascidos no município de Aquiraz, primeira capital do Ceará, segundo (PEREIRA, 2009) numa comunidade negra chamada Lagoa do Ramo.

⁸ Entrevista concedida em 9 de agosto de 2011, na residência de Maria Lúcia Simão Pereira, bairro Jardim Iracema-Fortaleza.

“Minha família, meu pai e minha mãe eram primos, nascidos todos no interior do Ceará, chamada Aquiraz, a primeira capital do Ceará. Vieram muitos jovens para Fortaleza, casaram, e tiveram filhos, e agente passou a ser uma família unida e feliz. Mesmo sendo uma família negra, p/ a sociedade não quer dizer muita coisa, mas pra nós é muito interessante, a gente lidar com essa história de ser negro.”

Em seguida, Maria Lúcia Simão aproxima a sua fala ao pertencimento étnico racial e se reportou a sua infância, ao dizer:

“A dificuldade do negro tem é muito grande, em um estado onde o negro é minoria. Eu desde criança tinha um grande desejo de ser religiosa, e meu pai sempre dizia: ‘Lúcia, você não pode ser religiosa porque você é pobre e preta, pobre porque você tem que levar um dote, um dinheiro pra contribuir e eu não poso te dar. Negro não pode ser religioso, e uma decisão da Igreja Católica de Roma, eu queria que você pensasse em outra coisa, menos em ser religiosa’.”

Nestes dois últimos depoimentos de Lúcia Simão percebemos que tem a concepção da população ser negra não ser maioria no Ceará. A sua fala quando cita a opinião de seu pai nos encaminha para a conceitualização de negro/a para ambos. Desta forma, há o entendimento da inferioridade construída socialmente dessa população, relacionada às características fenotípicas e uma percepção de acesso a espaço religioso designado a mulher não negra, enquanto que o mesmo espaço na visão do pai de Lúcia Simão não se permite o acúmulo de gênero, classe e pertencimento etnicorracial.

Prossegue a entrevistada a dizer que os anos se passaram certo dia, conheceu algumas religiosas católicas que vieram residir próximo a sua casa isso ocorreu na década de 1970, de acordo com Maria Lucia Simão Pereira:

“Elas tinham como lema uma vida simples e vivenciar a pobreza. Elas se chamavam irmãzinhas de Jesus, das Religiosas do Sagrado Coração de Jesus. Viviam como irmãs contemplativas no meio do povo e visitavam a casa das famílias. Eu decidi participar dessa vida, elas me mandaram para o Rio de Janeiro. Isso porque não dava para ser religiosa na casa vizinha. Fui para o Rio, logo quando cheguei me senti muito feliz, vi muitos negros na rodoviária, por lá ter muitos negros, me senti como se eu estivesse em outro mundo, melhor que o Ceará. Devido à carência de ter negros aqui. Mas... comecei a perceber que a quantidade de negros na cidade não era o suficiente para se sentir livre, os próprios negros do Rio de Janeiro também e o povo de lá, que visitava a ordem, por conta da minha escolha de ser religiosa diziam ‘eu te garanto que não vai ser religiosa’, ‘lugar de negro não é com essas irmãs’(...)”

A partir do depoimento por Lúcia Simão exposto, associamos a satisfação inicial ao sentimento de pertença a um grupo social. O Rio de Janeiro, naquele instante representou mais do que um lugar físico, e sim um espaço de possibilidades de representação da sua identidade a partir de sua concepção de negro/a. Esta concepção que a entrevistada apresenta referente à década de 1970 faz parte do senso comum em que havia pouca presença de negros/as no Ceará. De acordo com a historiografia o estado tinha a formação majoritária do segmento indígena, do branco principalmente ao holandês e, em menor proporção, o africano: daí surgiu a figura do caboclo.

Ao retornarmos a fala de Maria Lúcia Simão Pereira, ao dizer que os próprios negros externaram que a congregação não era o seu lugar, ressaltamos a questão da construção identitária por meio da ideologia do branqueamento. Nesse sentido, enquanto segmento social tanto a entrevistada quanto os negros que se expressaram para a entrevista quando visitavam a sua ordem religiosa, tem em comum a experiência de negação dos elementos africanos, uma das marcadas da ideologia do branqueamento. Mais ainda das possibilidades de elaboração e de afirmação da condição de ser negra em vários espaços da sociedade, inclusive nas diversas religiosidades.

Ainda a respeito do tratamento dos visitantes a sua pessoa à congregação, Lúcia Simão reitera a sua fala anteriormente e exemplifica uma situação ocorrida:

“A discriminação não passava pelas irmãs da casa, elas eram amigas e compreensivas. Era por conta das visitas, que somente me cumprimentavam quando sabiam que eu era religiosa. Descobri que enquanto elas eram cumprimentadas com um beijo, um abraço, eu recebia apenas um aperto de mão, na ponta dos dedos. Eu descobri que aquele cumprimento não era para a Lúcia Simão, a negra, a cearense, mas para a religiosa, e direcionado às irmãs. Eu queria ser Lúcia e só poderia ser Lúcia longe da congregação. estava vivendo algo que era falso.”

Assim, estes relatos sugerem que, no momento em que a entrevistada percebeu que a sua presença na instituição suscitava comportamentos diferenciados, e explicitou a existência do racismo numa dimensão religiosa católica. Esta fala remete e analisa a partir da perspectiva dos segmentos e suas culturas historicamente discriminadas. Nisto, encontramos na própria fala de nossa entrevistada um esvaziamento em dar continuidade à vida religiosa congregada. Por outros termos, o seu posicionamento foi de construção de uma identidade enquanto mulher negra, que tinha um território como referencial, o estado do Ceará.

Mesmo com esses posicionamentos encontrados, Maria Lúcia Simão Pereira tinha uma consideração por algumas diretrizes internas de comportamento relacional da Congregação, quando diz:

“O tema era tratar bem a todas as pessoas que procurassem à fraternidade. E quando as pessoas procuravam à ordem, e tinha uma reação por conta de eu ser negra, eu já não tinha a disponibilidade de tratar bem. E sair da fraternidade.”

Diante do exposto, nota-se que uma atitude estava emergindo na religiosa Lúcia Simão, uma mudança de predisposição no seu comportamento enquanto indivíduo que se dispunha a acolher as pessoas que a ordem atendia. Nestas condições, solicitou o desvinculamento da Congregação das Religiosas do Sagrado Coração de Jesus. Ela retornou para a casa dos pais no Ceará, não indicou a data, porém a lembrança que guarda se dá do início da década de oitenta, e externou ainda suas percepções a partir do regresso ao Ceará:

“Quando saí da irmandade foi para viver aquilo que não sabia que existia, só descobri no momento antes de partir para o Rio, somente me sentia discriminada por ser pobre, não por ser negra. Foi longe de minha família, que descobri que era discriminada não só por conta de ser pobre. Porque o negro é mais pobre dos pobres e discriminados pelos pobres.”

Esta visão da entrevistada deixa explícita a intersecção entre a condição de ser negro/a e a de pertencer a uma classe social desfavorecida. Dentro do aspecto de condição econômica, Lucia Simão passa a ter a compreensão em torno de que ser negra é um determinante na construção de relações na sociedade. A fala de Lúcia Simão dimensiona para que nos pautemos no referencial da família enquanto o grupo identitário e ao mesmo momento o lugar no qual a entrevistada sentia-se socializada.

Nesse ínterim, a entrevistada nos relata alguns aspectos ocorridos após a sua desvinculação da Congregação das Religiosas do Sagrado Coração de Jesus:

“Sofri a angústia por não ter conseguido desenvolver na irmandade o sonho de ser religiosa. Nessa angustia, também comecei a me perguntar sobre a ausência de negros se encontrarem, conversarem a mesma linguagem, para que juntos pudéssemos resolver os problemas de discriminação. E por ter conhecido passado por essa situação compreendi o quanto eu poderia oferecer aos negros, o que eles não tinham percebido. Fiquei pensando nisso, quando mais tarde recebi o convite de uma amiga para participar da Pastoral Operária.”

De acordo com a entrevistada o seu engajamento Pastoral Operária - P. O. possibilitou alguns contatos , entre eles com o movimento negro:

“Na pastoral Operária sempre tinham as rodas de conversa, e às vezes se incluía a questão da negritude. Foi na P.O que participei de um retiro no Maranhão. Lá conheci militantes do Grupo de União e Consciência Negra, entre eles Clóvis de São Paulo. Quando conheci Clóvis eu falei do meu interesse de encontrar pessoas para discutir a questão racial. Ele me passou endereços de pessoas que poderiam ajudar no Ceará. Aqui eu escrevi uma carta para Robins que conheci também no Maranhão. Enquanto esperava a resposta, comecei a minha família sobre a questão racial e negritude, foi formado um pequeno grupo, eu, a minha irmã Cleide, a minha mãe.”

Segundo a nossa entrevistada, à medida que o grupo discutia a problemática, ela recebeu a informação sobre uma atividade a ser realizada por ativistas do movimento negro na igreja católica:

“Nos reuníamos em casa, quando as religiosas da irmandade me convidaram para ir a Recife, assistir a Missa dos Quilombos, isso foi em 1981, no dia 20 de novembro. Foi a partir da Missa dos Quilombos que fiquei doida! Depois de Medellín, em 79, com o grupo tarefa foi celebrada em Recife. As irmãs me levaram e davam suporte. Acredito que na volta da missa, chamei mais pessoas, ia tendo mais ideias.”

Assim se referia sobre essa atividade, que a esse respeito percebemos nas suas memórias a importância dessas experiências de conhecimento dentro da dinâmica da pastoral social e na sua primeira vivência com a Missa de Liturgia inculturada, no caso aqui a Missa dos Quilombos, inspiração teológica, elaborada no interior da Igreja Católica, iniciativa de católicos/as negros/as. Nesse sentido, a busca de Maria Lúcia Simão Pereira pela Missa dos Quilombos naquele momento nos sugere a procura um novo elemento identitário.

A esse respeito ainda deste tipo de liturgia, segundo o que diz Caderno de Formação Abógun Bólu⁹ - Uma história de resistência, a missa afro traz para a população cearense uma reflexão de vida. Por meio de indagações sobre a convivência com pessoas diferentes e atitudes cristãs necessárias para as pessoas incorporem em si para que reconheçam que precisam *ser mais participativas, reflexivas e mais*

⁹ Publicação realizada pela Associação Cultural e Educacional afro-brasileira Maracatu Nação Iracema e coordenada pelo Centro de Defesa da vida e Resgate da Cultura Negra no Ceará-Abógun Bolu, como parte do Projeto Cadernos de Formação. Expressão da língua ioruba que significa “anfitrião da grande festa”.

*humildes*¹⁰. De acordo com o mesmo documento a missa também significa uma ação pela luta de todos e todas que sonham em uma sociedade mais justa e fraterna, onde não exista desigualdade de privilégios entre os seres humanos diferentes entre si, bem como um espaço de abordar símbolos da luta negra, especialmente a figura de Zumbi dos Palmares. No caso, do núcleo de Grupo de União e Consciência Negra do Jardim Iracema incluiu também o nome padre que celebrou a 1ª missa afro no bairro, além de valores de religiões de matriz africana. O que podemos observar nos trechos a seguir: *Zumbi vive. Olorum nos abençoará. Santana continua entre nós*¹¹.

Ao retornarmos a fala de nossa entrevistada, ela lembra que:

“Em 1982, Quando chegou a carta do Clovis, recebi a documentação, convidei mais três pessoas, a Margarida, Graça e Eugenia. Não sei se da para perceber, mas era só mulheres. As três da família; depois começamos a estudar os documentos com seis pessoas, mesmo sabendo que existiam muito mais”.

E na sua resposta ao Grupo de União e Consciência Negra em São Paulo

“Eu escrevi outra carta que queria conhecer melhor o grupo, conseguir passagens, fui a São Paulo, era um encontro da comunidade negra, voltei com mais força e coragem. Tive mais conhecimento, até do porque do nome. Lá nesse encontro eu fui nomeada articuladora do grupo no Ceará. Passou um ano de encontros e estudo dos documentos e em 1982 o Grupo de União e Consciência Negra do Ceará, estava então em 10 estados. o bairro Jardim Iracema recebeu a irmã Elvira da comissão nacional do movimento negro para conhecer o Ceará e a ver como tava sendo o trabalho.”

Sobre os anos iniciais do Grupo de União e Consciência Negra Maria Lúcia Simão Pereira conta que:

“A dificuldade no início de convidar negros para aumentar o grupo que tinham somente seis membros foi porque naquela época era uma grande ofensa chamar um negro de negro, mesmo tendo muitos negros no Jardim Iracema. Quando a gente convidava algumas jovens para o grupo, respondiam: ‘Não sou negra, tomo sol. Ando na praia’. Ou então: ‘meu cabelo ficou assim, porque uma mulher que não tinha mão boa cortou’. Essa foi à dificuldade no bairro até o grupo ficar conhecido”.

Nesse sentido, entendemos que as mulheres que a entrevistada se refere reagiam por meio da negação dos cabelos e da justificativa sobre a cor da pele. Isso se

¹⁰ Caderno, nº4, 2008.

¹¹ Idem.

tornou um desafio de tornar o grupo conhecido no bairro e no estado. No intuito de viabilizar as propostas do Grupo de União e Consciência Negra no Ceará, por se tratar de uma entidade na própria família e os novos membros também era outra família, cada qual assumiu sua cota para alimentação e compra de papel.

Havia uma cartilha produzida pelo movimento negro de nome “A história que não foi contada” utilizada para subsidiar reuniões e novos militantes. A esse respeito Lúcia Simão explica que:

“Era uma história em quadrinhos com uma família consciente, outra não. Uma família que reagia ao racismo, a outra não. Era a cartilha de como trabalhar o racismo, como chegar para as pessoas e falar sobre o assunto. Era trabalhada nas reuniões, era boa até para quem tava chegando no grupo”.

A variedade dos grupos sociais que surgiram no Jardim Iracema, em 1982 teve sua importância no depoimento de Lucia Simão, ao revelar que chegou uma família no bairro que percebeu que faltavam casas próprias e condições humanas. Esse grupo trabalhou para obter casas para todos, enquanto a entrevistada trabalhou para conseguir negros/as para conscientizar. Isto significou uma parceria que se construiu entre o movimento negro e um segmento que em suas ações contemplou a população negra que se encontrava sem moradia.

Quando aumentou a quantidade de participantes no Grupo de União e Consciência Negra, a nossa entrevista diz que:

“Procuramos o padre Teodoro¹² que se recusou em ceder o local para reuniões. Na mudança de padre, veio um padre negro. Mas, também não quis se envolver na questão racial, ao ponto que todos os documentos que chegavam à paróquia, ele engavetava. Neste período, de dois em dois meses as tinha reunião do Grupo de União e Consciência Negra em São Paulo, mesmo com as dificuldades continuamos na igreja e conhecemos os combonianos e procuramos a Arquidiocese atrás de apoio para o grupo. e organizamos o 1º Encontro no bairro Rodolfo Teófilo, com o apoio da pastoral operária, do Eduardo Hoornaert¹³ e da Dolores Borges¹⁴.”

¹² Padre Teodoro Kehrens, fundador e primeiro vigário da paróquia de São Pedro e São Paulo. 1970-1986. Em www.tercodoshomenssp.com.br Acesso em: 12 de agosto de 2011.

¹³ Eduardo Hoornaert, historiador e padre casado nasceu na Bélgica e reside há vários anos no Brasil. Ensinou História da Igreja nos Seminário de Fortaleza. É um dos fundadores do CEHILA (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina) e acessor das CEB's (Comunidades Eclesiais de Base). Em: www.edite.com.br/hoornaert.htm Acesso em: 12 de agosto de 2011.

¹⁴ Dolores Borges, sindicalista ferroviária e fundadora do CETRA-Centro de Estudos do Trabalho e de Assessoria ao Trabalhador – CETRA, Organização da Sociedade Civil (OSC) .Em: www.cetra.org.br Acesso em: 12 de agosto de 2011.

Outra ação desenvolvida nos anos iniciais do Grupo de União e Consciência Negra no estado diz respeito às reuniões no período em que esta entidade se compunha somente por mulheres. Em virtude dessa característica, as reuniões tinham uma dinâmica para motivar as reflexões entre as mulheres. Porém, no que concerne à abordagem de gênero nesta fase da entidade, Lúcia Simão responde:

“Não tinha discussão sobre a mulher no grupo, a reunião começava com uma roda, cada uma dizia que não tinha problema. Acontecia que a maioria das meninas dizia que não eram negras. Depois que refletia em casa, e dizia: ‘eu em casa comecei a pensar...’ depois diziam que achavam não arranjavam emprego por que eram negras”.

A partir dessa fala, consideramos que embora na década de oitenta a militância das mulheres negras estivesse formando as suas bases organizacionais de gênero e raça no âmbito do movimento negro, ao mesmo tempo se articulava o movimento feminista por meio de construções discursivas aqui no Ceará, embora tivesse uma organização negra nacional e ligada a Igreja que nacionalmente alguns dos seus setores discutiam a participação da mulher. Entretanto, havia o silenciamento de discussão política sobre gênero nas ações iniciais do Grupo de União e Consciência Negra no Ceará. Nossa entrevistada não nos falou a respeito disto nessa fase. Contudo, a dinâmica aplicada por Lúcia Simão, suscitada as reflexões nas mulheres sobre a pertença étnico racial e o mundo do trabalho, ela fazia o apanhado das reflexões feitas pelas mulheres em suas famílias e as incentivou para o curso de auxiliar de enfermagem, a mesma área de estudo e trabalho de Lucia Simão na época. Neste sentido, o curso de enfermagem possibilitaria a inserção das mulheres negras no mercado de trabalho formal.

Afora as atividades internas, a entidade desenvolvia ações em alguns locais da capital, em suas palavras:

“Em 1984, realizamos a 1ª semana abolicionista nos bairros. No Pirambu e foi na casa das Irmãs na Avenida Imperador a celebração ecumênica. No mesmo ano, fizemos a Semana da Consciência Negra, com atividade naquele teatro perto do dragão do Mar, teatro São José, e a celebração tipo a missa afro, porque já tinha religiosos que realizava em seus encontros, os combonianos.”

Depois de alguns anos, o grupo de União e Consciência Negra tinha em seu quadro de militantes homens e mulheres, Maria Lúcia Simão Pereira destacou o

engajamento de José Hilário Ferreira Sobrinho. Bem como de outros ativistas, de acordo com a sua lembrança:

“A primeira visita do Hilário aqui foi através da Tia Rita do grupo de mulheres. Ele falou que era importante um grupo que discutisse a questão racial no Ceará, a ele foi entregue uma cartilha sobre o grupo. Com o tempo depois, veio Alex, começaram a questionar porque do grupo ser somente no bairro Jardim Iracema. E a proposta do grupo ser político, eu não concordei, pra mim se fosse político iria ficar nas mãos de partidos. O começo foi lindo, depois entraram novas pessoas, o irmão do Hilário, o marido da Sena, a Rosa veio depois através do Alex. Já começou mudança no grupo. Acho que no final de 1989 para 1990. Depois veio o padre Roserlandio, era seminarista. Fizemos parte do Fórum de Entidades Negras do Ceará, todas as entidades fizeram o projeto da casa, o centro de referência da cultura negra. Mas o ‘fulano’ apareceu como frei dizendo que entendia de projeto, tinha muita lábia, ia com a mulher que às vezes andava em reunião que ele participava do movimento negro. Veio 50 mil marcos da Alemanha, ele ficou com todo o dinheiro. Sumiu deixou só projeto com a mulher, o movimento ainda foi atrás, mas ele já tava em Canindé. O dinheiro comprou coisas no nome dele, não foi recuperado. Depois disso, todo mundo desanimou e ninguém conseguiu fazer mais projeto junto e mandar.”

O engajamento de novos militantes na opinião desta liderança ocasionou situações de conflitualidade, devido às concepções de movimento negro e de ações destes ativistas, que poderiam mudar a ideologia que o grupo mantinha desde a sua fundação. No nosso entendimento, o que ocorreu nessa primeira fase do Grupo de União e Consciência Negra foi devido a sociedade viver em dinamismo, os movimentos sociais são fenômenos que acompanham os impactos advindos de tais mudanças. Conseqüentemente, a militância é o sujeito de transformação e de construção de pensamento e prática. Nesse sentido, contribuem para reconfigurações e elaborações de novas estratégias de ação no movimento negro.

No que nos possibilita analisar sobre o primeiro projeto coletivo do Fórum Cearense de Entidades Negras para a construção do Centro de Referência (Casa Ka’ Noambo), mesmo com o contratempo ocorrido no âmbito do movimento negro, em nossa opinião seria uma iniciativa pioneira do movimento negro no estado do Ceará, enquanto suporte material da memória da população negra. A Casa Ka’ Noambo seria ainda um equipamento para discussões sobre a questão racial e difusão da cultura. Dentro da importância e amplitude que percebemos na fala de Lúcia Simão sobre este projeto do fórum cearense de entidades negras e, em seguida, do descontentamento diante do motivo pelo qual o projeto da Casa Ka’ Noambo não teve prosseguimento. Nesse sentido, consideramos que este fato ocasionou entre as entidades do movimento

negro cearense uma desmotivação militante para reconstruir ou repensar o centro de referência no estado.

Ainda acerca dos posicionamentos que surgiram devido às diferentes concepções de movimento negro que passou a existir no Grupo de União e Consciência Negra, a nossa entrevistada em seu relato diz:

“Com as novas pessoas que entraram, começou o racha num encontro. Noutro encontro, fizeram uma assembléia. Quando chegamos lá, tiraram uma diretoria, havia reunião no Trilho. E saiu todo mundo do Jardim Iracema. Falamos, vamos ficar com o grupo negro do Jardim Iracema, eles com o GRUCON. Ficamos com a missa afro. Entregamos ao Hilário a ata, a tesouraria com os dólares que guardávamos.”.

Neste momento, Lúcia Simão retomou aos conflitos no âmbito do então Grupo de União e Consciência Negra, e afirma que estes levaram a uma dissidência. Nós analisamos que havia a presença de diferentes interesses ideológicos no âmbito do Grupo de União e Consciência Negra. Nesse sentido, cada núcleo representava em si o direcionamento para a atuação da entidade no estado. Este rompimento expressa que o movimento negro não é um espaço homogêneo e de neutralidade: nele existe o embate de ideias que quando não encontram um consenso, resultam em rupturas.

Vemos ainda que o núcleo do Jardim Iracema, o qual nossa entrevistada representava, tinha o pensamento de uma entidade com maior identificação com as ações e conceitos ligados a sua origem no Ceará. Um deles expresso no relato de Lúcia Simão diz respeito à religiosidade católica em conjunto aos elementos culturais incluídos na liturgia das missas realizadas na semana da consciência negra pelo Grupo de União e Consciência Negra, Agentes de Pastoral Negros e outros que formam a Pastoral afro-brasileira. Por outro lado, quando ela aponta a composição de uma nova direção para a entidade, isto evidencia posicionamento que levou à mudança do processo histórico do Grupo de União e Consciência Negra, que por sua vez, se ramificou em duas articulações.

Por último, Maria Lúcia Simão considera que um dos marcos da história do Grupo de União e Consciência Negra foi a visita em 1984 a comunidade de Conceição dos Caetanos, município de Tururu. Onde pela primeira vez:

“Não foram olhados como escravos, mas como grupos iguais. Também não faziam como uma pessoa que chegou ao Ceará, dizia ia pesquisar em conceição, e balançava a rede com as idosas dentro e tirava foto. Nem colocar

correntes. De lá teve a Bibiu que nos recebia e trazíamos o pessoal para os encontros estaduais.”

Este relato nos faz perceber que representações sociais da população negra ainda estão relacionadas aos resquícios do escravismo. Isto se manifestou sob a forma de estereótipos externados por alguns visitantes à Comunidade de Conceição dos Caetanos, no qual analisamos que associavam os moradores/as ao trabalho escravo e a este a condição de submissão ao sistema escravocrata, ausência de luta e de organização de negros/as contra essa situação. Para isso, nós reforçamos nossa concepção no depoimento de Lucia Simão, que cita as correntes que ela cita significa exatamente a situação de domínio por meio da violência física. E conforme foi dito por ela sobre a imagem de mulheres negras idosas, ao lado desse tipo de tratamento, consideramos a retratação de um imaginário social, o qual corrobora a visão depreciativa e ingênua, caracterizando esta presença feminina que permaneceu na memória coletiva na década de oitenta.

Ainda, encontramos outro aspecto dito pela entrevistada que é a liderança de Maria Caetano de Oliveira, a Bibiu, em Conceição dos Caetanos. Bem como a mobilização para os encontros estaduais do Grupo de União e Consciência Negra. Nesta entrevista é trazida também, a lembrança de Lúcia Simão acerca de algumas discussões externas do núcleo no seu bairro do Grupo de União e Consciência Negra:

“O Jardim Iracema tinha muitos contatos, por conta disso, fomos a colégios, UFC. Teve uma atividade na UFC, um dia inteiro. Parece que a semana da consciência negra. Foi uma confusão, os estudantes jogando perguntas que não sabíamos responder. Diziam que tudo passava pela questão econômica. Chamamos o SINE, que demonstrou que o negro era quem passava mais pelo desemprego.

Por este exemplo de discussão, podemos considerar que havia um nível de falas nesse debate embasadas teoricamente no desemprego como um fenômeno relacionado à organização da economia. No entanto, uma consequência da economia que não apresenta o perfil dos desempregados atingidos. Daí, a relevância da estratégia utilizada pelo movimento negro diante de questionamentos que estavam distantes naquele momento do seu entendimento teórico e estatístico. Nesse aspecto, a participação do representante do Sistema Nacional de Empregos-SINE, órgão responsável pelas informações sobre o mercado de trabalho, ao expor a demanda da

população negra ao acesso às oportunidades de emprego, reforçou a fala do movimento negro naquela discussão na universidade.

Maria Lúcia Simão Pereira reafirmou que o Grupo de União e Consciência Negra nascido no Jardim Iracema:

“Contribuiu com muitos grupos e pessoas, os APN’s, os combonianos, Filhos D’África, o Hilário, a Rosa, o Florêncio que teve conhecimento, e passou pelo o grupo, e outras pessoas do movimento negro. Assim como é importante ouvir de muitas mulheres da época que as reuniões no Jardim Iracema eram para elas como uma fonte guardada e, quando precisavam, bebia desse conhecimento.”

Além disso, muito mais do que considerar esta entidade como um referencial para na militância de outros sujeitos, a nossa entrevistada nos possibilita perceber que a sua atuação no Grupo de União e Consciência Negra no Jardim Iracema a habilitou ao trabalho de liderança e a conceber este ativismo como realização pessoal. Ao se referir as mulheres que articulava para a entidade constatamos que significa uma recompensa simbólica à sua ação militante e que Maria Lúcia Simão Pereira ver nas mulheres força motriz das lutas ao mesmo tempo a partir da militância ou somente participação adquirem saberes. Ao voltarmos a sua fala, esta liderança por fim ainda diz que:

“Descobri que quanto mais se sobe as camadas da sociedade, mas você sofre preconceito, A sociedade ver que nada que você tem é para você. A casa não foi luta. o carro não foi luta. Mulher negra se tiver arrumada, a roupa foi emprestada, ou é prostituta, mas a roupa não pode ser sua. Soube em atividades com homossexuais, que é difícil para os homens na prostituição, primeiro abre a porta do carro para os lourinhos, depois é que são os negros. Ou usa e joga fora do carro. Esse é o nosso país, esse é o nosso estado.”

Conforme podemos ver relato acima, a entrevistada relaciona o pertencimento étnicorracial à ascensão social. Sendo que a condição que ela nos coloca nos aponta para a compreensão da realidade naquele período que quando uma pessoa negra apresenta a mobilidade social, lhe é atribuída práticas racistas. Nesse aspecto podemos considerar ainda como formas de recusa, perante as representações sociais em que a população negra também naquele decênio era vista. É válido observarmos que a fala de Maria Lúcia Simão Pereira nos direciona para o acúmulo de estigmas sobre a mulher negra e ainda para o homem negro duplamente marginalizado. Nesse caso, por uma identidade homossexual que passa pelas perspectivas voltadas para o homossexual branco.

Ao prosseguirmos as entrevistas com os militantes do Grupo de União e consciência Negra, teremos a fala de William Augusto Pereira¹⁵. Ele se engajou no movimento negro, em 1983, quando tinha 25 anos de idade. A sua formação acadêmica é em Teologia, Filosofia, História e fez especialização em Planejamento Educacional. Ele desenvolve atividades voltadas para as questões de quilombos urbanos, é um dos fundadores e coordenadores da Associação Cultural e Educacional Afro - Brasileira Maracatu Nação Iracema. Atualmente é diretor do Centro de Referência de Assistência Social-CRAS Júlia Ventura em Fortaleza.

O entrevistado é filho de mãe comerciante do ramo de confecção e pai funcionário público, comunista. Anterior ao movimento negro participou de um grupo de poetas chamado Chocalho e, quando residiu em São Paulo, conheceu o Quilombhoje, grupo paulistano de escritores, fundado em 1980, no qual tentou entrar, mas não conseguiu. Já de volta ao estado do Ceará, teve conhecimento de um evento do movimento negro. Sobre isso, nosso entrevistado diz:

“Eu soube da história do movimento negro por meio de um irmão meu que fazia auxiliar de enfermagem com a Lúcia e lá no Hospital das Clínicas, no Rodolfo Teófilo, ele soube do encontro e trouxe o convite, me falou. E lá no encontro conheci o Luis Ferreira Lima, o Luis Axé, o Eduardo Hoornaert. Assisti a reunião, notei o encontro tumultuado, eram muitas informações que vinha de São Paulo, do Grupo de União e Consciência Negra. Mas eu entrei um ano depois, o Grupo de União e Consciência Negra, já tinha se articulado em dezoito estados. No ano de 1983, quando entrei no Grupo de União e Consciência Negra, realizamos a semana abolicionista, no Carlito Pamplona e no Jardim Iracema: foi a pré-história da Semana da Consciência Negra no Ceará. Outras semanas já tinham acontecido na universidade¹⁶, quando o Florêncio¹⁷ foi estudante.

Após a Semana abolicionista, de acordo com William Augusto Pereira:

“Lá pelo terceiro ano do grupo, concluíram que não iriam mais fazer eventos no 13 de maio e nem no 25 de março, abolição no Ceará. Ficamos realizando somente as semanas da consciência negra. Fomos convidados para um debate na TV Educativa, o canal 5. Fomos para universidade, aquelas semanas que tinha um grupo que organizava. E chamaram a gente de grupo racista.”

¹⁵ Entrevista concedida em 9 de agosto de 2011 na residência de William Augusto Pereira, no bairro Jardim Iracema, Fortaleza.

¹⁶ Universidade Federal do Ceará

¹⁷ José Florêncio Silva, Advogado, fundador do Instituto Zumbi e um dos membros fundadores do Movimento Negro Unificado no estado do Ceará.

Ainda segundo o entrevistado, a origem do Grupo de União e Consciência Negra facilitou para que a entidade tivesse o apoio de outro segmento religioso nas articulações de pessoas.

“O Grupo de União e Consciência Negra por vir da igreja, tinha toda segunda-feira, a reunião do grupo de evangelização coordenado por dona Maria José de Jesus Simão. Não era um grupo que falava da questão racial. Mas tinha influência por que ajudava o grupo do movimento negro a se reestruturar, por que tinham militantes do Grupo de União e Consciência Negra nessas reuniões da dona Maria José. Então era uma forma de se encontrar toda segunda-feira, de manter o grupo articulado, até para articular atividades. O grupo não tinha sede, se reunia nas casas e num espaço no terreno da casa, doado por Dona Verônica. Lá tinha o grupo de dança, de canto e em 1984, começam as missas afros no Jardim Iracema.”

Deste modo, o que é importante sublinhar aqui é que o grupo de evangelização católica de dona Maria José Simão, significou para os militantes do núcleo Jardim Iracema, uma estratégia de conciliar a articulação do movimento negro ao instrumento do movimento de Renovação Carismática Católica¹⁸ e assim evitar evasão e dispersão no movimento negro. O entrevistado registrou que de 1982 a 1983 em ampliar o Grupo de União e Consciência Negra, isto era uma demanda de São Paulo.

“De 1982 houve a preocupação de crescer o grupo, porque tinha uma demanda de São Paulo, em 83, a Lúcia, a Cleide e o Saraiva foram à Uruburetama e por meio de um padre italiano, foram à Tururu (Conceição dos Caetanos). Mais tarde, foi feito contato com a Mirtes, a Abigail, a Chuchu, a Graça. Todas elas de Tauá, de Água Preta, do Crato, de Iracema, de Crateús. O resultado disso foi eu ter sido nomeado para ampliar em Caicó, no Rio Grande do Norte e no Piauí. fiz diversos lugares.”

Nesta fala, nosso entrevistado ao citar as lideranças que articularam nos municípios cearenses, deixa evidente para a pesquisa aqui abordada que eram mulheres à frente da expansão desta entidade naquele momento. Outro aspecto interessante do ponto de vista político em uma organização é a nomeação do William Augusto Pereira para articular seções no Grupo de União e Consciência Negra em dois estados do nordeste, nos remete as observações a partir da própria fala do entrevistado. Uma delas, é que embora a Lúcia Simão e a Cleide Simão tenham articulados algumas cidades do

¹⁸ A Renovação Carismática Católica, ou o Pentecostalismo Católico, como foi inicialmente conhecida, teve origem com um retiro espiritual realizado em 1967, na Universidade de Duquesne (Pittsburgh, Pensilvânia, EUA). www.rccbrazil.org.br Acesso em: 14 de agosto de 2011.

interior cearense, ao que o relato indica é que elas permaneceram a militância no estado. Nesse sentido, analisamos que força ativista das mulheres embora tivesse na mesma dimensão que o entrevistado, ficou limitada ao estado do Ceará.

Outro aspecto aqui apresentado são as ações dentro dos planos da articulação eram de acordo com o relato William Augusto Pereira:

“O grupo de consciência negra tinha as ações educativas dentro dos seus planos da seguinte forma: tinha diretrizes de formação política dos militantes. Muitos não estudavam, queríamos que os militantes entrassem na escola. Porque quando começava a mobilizar como movimento, ir a seminários na universidade, que indagavam que não tínhamos poder, diziam: vocês não podem dizer quem é negro ou negra, vocês não são da academia’. Como já tinha no grupo formação política, tinha resposta para quando se indagava, por isso que era importante os militantes voltarem a entrar na escola, para estudar. Por isso muita gente voltou a estudar, nós orientávamos o que estudar: história, geografia, para reformular as comunidades quilombolas e depois justificava para ajudar a reescrever a história, a identificar as comunidades quilombolas, um tempo teve até um reforço. Algumas meninas faziam auxiliar de enfermagem, tinha também a percussão.”

Nesse aspecto, consideramos que a ausência de legitimação da fala do movimento negro nos debates acadêmicos segundo o entrevistado, levantou a questão da escolarização da militância. Mesmo enquanto movimento social podemos dizer que havia o acúmulo de aprendizagens no Grupo de União e Consciência Negra. Entretanto, o interesse suscitado pelo retorno de alguns membros a escola formal seria na perspectiva de elaboração de conhecimentos que pudessem contribuir na compreensão das discussões do que outro segmento pensava a respeito das questões colocadas em debate pela entidade. No que diz respeito à formação superior, que também seria o projeto mais adiante para aqueles que retornaram a escola, tendo em vista que a negação, ainda de acordo com esta liderança, seria uma dinâmica de renovação de conceitos, metodológica e de conciliar o conhecimento científico com as elaborações de pensamentos e experiências de movimento negro.

Ainda acerca dos debates que permeavam os movimentos sociais e a academia na década de oitenta, na concepção de William Augusto Pereira:

“Naquela época tinham muitos movimentos: de favelas, ceb’s, habitação, economia. E aí a Lúcia vem com a questão racial, foi ridicularizada geral. A universidade disse que não era importante porque tinha os quatro elementos. E o negro tendo emprego sumia o problema.”

Como dito anteriormente, a discussão da questão racial ainda na década de oitenta consistiu para alguns segmentos um problemática a ser superada somente pela

luta contra o sistema vigente e o seu modelo de economia e dentro destas estavam às relações de trabalho. No entanto, em nosso ponto de vista, há dimensões nos elementos apontados na fala do entrevistado, a exemplo do movimento de habitação, que no nosso entendimento foi construído em Fortaleza como suporte de luta das populações que chegavam à capital, devido ao período de estiagem de chuvas e ao mesmo tempo em que não encontravam moradia e emprego, enfrentavam outro problema: as cheias nos locais inadequados para residirem.

Já o movimento por habitação tinha outra identidade, que foi possibilitar a aquisição de casas próprias para trabalhadores/a inseridos no mercado de trabalho formal, quando ele diz que Maria Lúcia Simão Pereira trouxe a questão racial. Isso para na nossa análise significa dizer que ela trouxe enquanto movimento social, tendo em vista que a questão racial se encontra presente no perfil que constituía esses setores dos elementos. Quanto ao elemento Ceb's no Ceará, apontavam para formação de lideranças e de abordagem da temática em alguns bairros e municípios próximos a capital.

Na trajetória do Grupo de União e Consciência Negra, o nosso entrevistado afirma que:

“O movimento negro naquela época teve as parcerias, que muito ajudaram nos encontros, o Eduardo Hoornaert, o Oswald Barroso¹⁹ que estudava comunicação social na UFC, e se formou em especialização em Administração Cultural e a Dolores Borges da Pastoral Operária, Dom Aloísio Lorscheider. havia por outro lado, alguns profissionais da imprensa que atrapalharam a luta do movimento negro.”

Uma observação de Wiliam Augusto Pereira sobre Lucia Simão no contexto da década 1980 e nas subsequentes, é que:

“Na cabeça de Lúcia Simão os outros elementos poderiam acabar o grupo. Ela queria ir além, sabia que tinha muito negro favelado. mas tinha medo que os negros participassem desses movimentos que falei. E saíssem do grupo. Tanto é que o grupo era fechado. quando surgiu a pastoral afro, o padre Fernando Cabrini, branco, mandou os meninos virem para as reuniões. Duas

¹⁹ Oswald Barroso, bacharel em Comunicação Social, Mestre e Doutor em Sociologia, pela Universidade Federal do Ceará. Pós-Graduado em Gestão Cultural pela ANFIAC/Paris. Professor de: Antropologia, Cultura Brasileira, Estética e Música nas Tradições Populares: do Departamento de Artes, da Universidade Estadual do Ceará. Foi diretor do Departamento de Ativação Cultural da Secult – Ce. (1986-1988), do Teatro José de Alencar (1989 – 1991). Em: www.memorialdeartescenic.com.br Acesso em: 14 de agosto de 2011.

reuniões depois tirou os meninos e disse que era negro. A Lucia disse que não era o lugar para branco ali.”

Portanto, o caráter da proposta de Lucia Simão seria um movimento negro além dos segmentos sociais que atuavam na década de 1980. Tanto o grupo quanto Lúcia Simão tinha consciência que havia muitos negros/as nas chamadas favelas, na luta por habitação, por uma economia solidária. No entanto, houve o temor de Lucia Simão que essas questões tirassem o foco do grupo. Isto se justifica pelo fato de o grupo inicialmente ser restrito a socialização com demais movimentos sociais e principalmente a participação em suas reuniões do núcleo Jardim Iracema de pessoas brancas. A respeito ainda disso, o entrevistado diz que “o grupo passou uns cinco a seis anos fechado, só abria para a comunidade, a gente controlava até quem iria dar palestras. Outro espaço que o Grupo de União e Consciência Negra encontrou limitações de acesso foram as escolas. Sobre isso, Wiliam Augusto Pereira no trecho abaixo mostra que:

“Tinham as escolas que a gente mobilizava, mas a questão racial sempre foi problemática, teve resistências nas escolas. Tinha que forçar a direção para abrir espaço, que liberava para a dança e na dança se contava a história. Eram atividades para o fundamental e professores. Usávamos as escolas, Balbino Jucá do Estado, o Monsenhor Dourado na Sargento Hermínio, tivemos problemas no Almeida Monte, lá no Jardim Guanabara. Tinha repercussão na escola. mas o Grupo de União e Consciência Negra, pelo menos no Ceará não tinha projeto pedagógico para as escolas, as coisas aconteciam da forma que falei.”

Essa situação demonstra uma vivência militante do grupo que compreendia que as instituições escolares enquanto lugares de reprodução do racismo. Estas experiências por ele relatadas consistiam a nosso ver em uma forma de divulgação da existência da entidade no estado e na difusão das manifestações artísticas e culturais. Embora de acordo com o entrevistado, naquele momento a entidade não tivesse um projeto de intervenção pedagógica para implementar no currículo das escolas. Mesmo assim, numa perspectiva educacional, entendemos as iniciativas culturais Grupo de União e Consciência Negra nas unidades escolares como possibilidade de ampliar os conhecimentos dos estudantes e corpo docente com a contextualização da realidade. Desta forma, consideramos que as programações nos colégios eram um instrumento pedagógico do movimento negro para ocupar alguns espaços de relevância para as discussões.

No ano de 1985, esta entidade negra tinha seções em municípios do interior do estado, havia núcleos, expandidos em bairros e localidades da capital, segundo nos afirma o entrevistado:

“No Pirambu com a Vicência, no Henrique Jorge com Gilmar, no Canindezinho com a Cristiane. O grupo era fechado, Somente na época de atividades, abria espaço somente para a comunidade. E o grupo controlava quem iria dar as palestras e tinham que ser pessoas negras. Porque o nosso objetivo era o poder negro.”

Nesse dinamismo, a entidade amplia o seu quadro de militantes, é o que as suas memórias e percepções trouxeram ainda a intervenção ativista da época:

“Depois, quando o Hilário entra o grupo vai para a Piedade também, com o Hilário. com uns anos depois, no Trilho com Rosa Barros e Manu Kelé, o ano devia ser noventa, 1990 até o fórum. E tinha o Luis Axé, que contribuiu com as poesias nas músicas de capoeira, o Luis Axé era muito talentoso com a música, a poesia. A Cleide Simão, irmã da Lúcia que as pessoas perguntavam o que ela fazia, por não terem conhecimento do trabalho minucioso de ficar por trás da infraestrutura de qualquer que seja a atividade. Essas perguntas é porque o Ceará ter uma desmemoria e uma desvalorização do trabalho das pessoas. Esse trabalho com a poesia que fizemos junto ao grupo de poetas negros, o resultado foram três coletâneas chamadas Negrumé”.

Em conclusão Wiliam Augusto Pereira acrescentou ainda sobre a dissidência de sua entidade:

“O grupo no Ceará cresceu nos municípios, ficou nessa estrutura até o racha. mesmo sendo nacional, por vários motivos, o Jardim Iracema usava o nome de Grupo de Negros do Jardim Iracema isso durante o ano de 1988, as reuniões eram aqui. No racha nacional de São Paulo, com a Elvira e Goiás, com o Haroldo das finanças, já tinha rompido aqui no Ceará. Abdicamos do Grupo de União e Consciência Negra, porque como falei antes, nacionalmente ou já havia acontecido todo o racha ou estava para acontecer. E não queríamos GRUCON. Aqui no Ceará por motivos diversos, tínhamos os conflitos com o grupo formado pelo Hilário, a Rosa, o Alex. na reunião, permanecemos com nosso grupo de negros, Grupo de Negros do Jardim Iracema Mas, ainda ficamos por um tempo ligado a atividades juntas.”

Todavia, mais adiante ocorreu uma nova mudança de nomenclatura do grupo, segundo Wiliam Augusto Pereira:

“Grupo de Negros do Jardim Iracema ficou um nome restrito não estávamos mais só no Jardim Iracema, então passou a ter o nome de Abógun Bolu, Uma

filosofia de vida, escrita, documental, de maneira de se comportar, de fazer consciência negra, sem aquele negócio de abordar qualquer negro, como fazíamos antes. Trata de uma atitude vivencial. Mais que um sentimento de ver todos os afrodescendentes cearenses em boas condições sociais”.

No decorrer do processo, nosso entrevistado afirma que houve algumas mudanças na entidade e os militantes dentro dessa articulação mudaram a forma de abordagem. No início, o Grupo de União e Consciência Negra ser negro/a era uma condição para a militância se aproximar e buscar um trabalho de para conscientização. No entanto, concluiu-se que deveriam mudar esta dinâmica. O entrevistado não expôs as situações que levaram ao grupo a conclusão de um desgaste, de acordo com o termo usado por Wiliam Augusto Pereira.

Ao mesmo tempo a entidade que:

“Antes era contra política dentro do movimento negro, mais tarde, mudamos de opinião e começamos a ver que era importante estar nos partidos políticos. Atuar no social, no político, no cultural. para sugerir políticas públicas para a juventude negra do Ceará e divulgar a cultura afro e as ações afirmativas. quando, construímos o fórum, acho que final da década, começou a se pensar em 90, no fórum de entidades negras do Ceará em 91 tivemos mais reuniões até 92, tinha o fórum se reunindo. E dentro dele o projeto da Casa Ka noambo,²⁰ fruto de discussões de todas as entidades por um centro de referencia no Ceará, e que podem até negar, mas depois do projeto da Casa Ka noambo, surgiram os centros de defesa na cidade.”

Como vimos, através das memórias do nosso entrevistado, a década de 1980, para o Grupo de União e Consciência Negra no Ceará representou tanto a consolidação do movimento negro no estado, quanto o exercício do ativismo, das convergências, das discordâncias de pontos de vistas sobre o movimento negro. Nós acrescentamos a isso que foi para esta entidade, o período da idealização, a exemplo disso, o Centro de Cultura Negra Casa Ka’Noambo, o Fórum de entidades negras do Ceará. Foram iniciativas que partiram de pensamento-ação para serem viabilizadas na década seguinte.

²⁰ Centro de Defesa da Vida e resgate da Cultura Negra no Ceará: Casa de Cultura Ka’Noambo (Coisa de Negro). Promover o intercâmbio e a solidariedade entre os grupos do movimento negro no Ceará e demais grupos e/ou entidades do Movimento Popular. Cap.: I, art. 2, IV.

7.2 O GRUCON no Ceará

Devemos considerar que na consolidação do movimento negro organizado, ocorreu a entrada de novos ativistas, marcando a segunda fase do Grupo de União e Consciência Negra, que numa outra dimensão é denominado de GRUCON, até o encerramento de suas atividades. Diante dos relatos dos militantes da primeira fase, ficou explícito que o rompimento aqui no Ceará teve como motivo principal uma visão diferenciada de novos militantes. Neste sentido, a segunda parte da história dessa organização, fundada em 13 de julho de 1982, suscitou a discussão de raça e classe. Na continuidade das questões que incidem sobre o objeto da reflexão aqui empreendida, partimos das novas modalidades de ação e de atores que emergiram, entre eles, José Hilário Ferreira Sobrinho²¹. Este entrevistado tinha entre 20 anos, quando se engajou no movimento negro, por meio do Grupo de União e Consciência Negra. Ele tem graduação em Ciências Sociais e mestrado em História Social. Nos dias atuais, desenvolve pesquisa sobre o negro no Ceará, é escritor de livros didáticos e professor universitário.

Logo no início desta entrevista José Hilário Ferreira Sobrinho falou que:

“A minha entrada no movimento negro tem a ver com meu encontro na consciência negra; essa retomada da consciência negra nasce da minha militância na igreja, na Teologia da Libertação²². Já tinha uma consciência política e não negra, a consciência política analisava a vergonha de ser negro. Fazia parte de uma peça a Paixão de Cristo, o pessoal nunca tinha visto negros participando. Particpei como Barrabás, quando entrei a plateia imediatamente riu, pensei que era porque o pessoal não tinha cultura, ao final, amigos da pastoral da juventude continuaram a zombar de mim”.

Percebemos então, que o fato de ter encenado uma personagem bíblica convencionalmente branca, fez com que o racismo incutido da plateia se tornasse algo explícito em forma de zombaria. Da mesma forma que amigos da pastoral da juventude

²¹ Entrevista concedida em 13 de agosto de 2011, na Praça dos Mártires (Passeio Público de Fortaleza).

²² Teologia da Libertação, no seu histórico consta que em maio de 1969, padre peruano Gustavo Gutiérrez veio para o Brasil, no período da ditadura militar. Ele encontrou estudantes, militantes da Ação Católica, padres cujo testemunho enriqueceriam a sua reflexão que desembocou na sua obra fundamental: *Teologia da Libertação*. Isto pode ser melhor aprofundado na obra: O livro Teologia de Libertação. Perspectivas (Vozes), de 1971, é considerado o ato teórico fundacional que deu nome ao movimento teológico mais importante nascido na América e foi escrito por Gustavo Gutiérrez. Em: www.ihu.unisinos.br/noticias Acesso em: 22 de agosto de 2011.

continuaram a agir pejorativamente diante do racismo. Por meio da trajetória de sua militância na Igreja Católica:

“A minha consciência política analisava a vergonha de ser negro. A militância na Teologia da Libertação contribuiu nessa reflexão, mesmo que a igreja da Piedade em não fosse progressista, mas tinha a pastoral, que realizava que atuava em outra linha.”

Mesmo após, o episódio ocorrido na igreja, durante a encenação da peça teatral, o nosso entrevistado ainda permaneceu na Pastoral da Juventude. E nos relata acerca de um evento que participou em Salvador:

“Eu fazia parte da pastoral da juventude, que dá uma contribuição para conhecer outros movimentos. Houve um encontro em Salvador e vi uma apresentação, acho que era do MNU, quando terminou, a figura falou comigo e me deu uns textos. Guardei os textos e depois comecei a ler. Quando explodo pedindo respeito, às dez e meia da noite na pastoral. Fui pra casa dormir e acordei leve. Um tempo depois houve um bingo de um LP Missa dos Quilombos, perdi por uma pedra. Volto a ler os textos, quando encontro finalmente o disco da Missa dos Quilombos, fico apaixonado pela negritude nas letras.”

Os pontos destacados dessa fala dizem respeito à construção da identidade do entrevistado, por meio de subsídios que passou a ler, a ouvir e a sentir. Quando o entrevistado relata que o seu sentimento ao conhecer a obra Missa dos Quilombos, compreendemos que o significado de ser negro para ele se deu no reconhecimento de seu pertencimento aos elementos de matriz africana. Nessa perspectiva, ainda relacionamos o conteúdo destas composições ao momento vivido por nosso entrevistado no âmbito da igreja, por conta de sua condição de ser negro. Nós analisamos ainda a partir da emoção falada por José Hilário Ferreira Sobrinho sobre o seu encontro com a negritude que envolveu as suas subjetividades.

Logo depois, o nosso entrevistado traz a memória que:

“A pastoral da juventude organizou um curso, que o Eduardo Hoornaert participou, ele me falou do Grupo de União e Consciência negra no Jardim Iracema, o Eduardo Hoornaert me levou a Lúcia Simão. No movimento eu já entrei com política. 1985, nacionalmente se discutia os rumos do Grupo de União e Consciência Negra, tanto que se falava em GRUCON.”

E cita ainda a colaboração de uma militante no que diz respeito à religiosidade, ele pontua:

“Uma pessoa que ajudou muito foi a Ana Rosa²³, era do GRUCON, veio da Bahia, tinha consciência negra e despertou a minha consciência negra radical. Como sempre fui curioso, fui lendo e ai começando paralelamente a ter crises internas entre religião católica e religiões afro. Fui me trabalhando, tinha medo das religiões afro, fui percebendo que meu pai, vizinhos, alunos, eram umbandistas, essa questão se supera na época de noventa. Ana Rosa teve conflitos por conta de sua fala sobre religiosidade, foi expulsa da Comunidade Conceição dos Caetanos.”

Desta forma, importa ressaltar com esses relatos de José Hilário Ferreira Sobrinho sobre o impacto em que a religiosidade teve na sua militância e na vida. Nós temos no seu depoimento o referencial de uma militante que tinha vivências religiosas no candomblé e que, segundo o entrevistado, contribuiu na superação dos seus conflitos no tocante a religiosidade católica e a religiosidade de matriz africana.

“A ruptura absoluta com a Igreja se deu quando o grupo de jovens foi expulso da igreja da Piedade. Devido a maneira diferente da pastoral da juventude tinha em atuar, e a igreja era muito conservadora. Com a expulsão eu fiquei decepcionado com a postura da igreja, e me envolvi com leituras sobre a questão da religiosidade. Nisso eu precisei ir ao Maranhão e onde tive contato com a religião e a beleza, porque comecei a ter consciência da minha beleza. Também joguei búzios pela primeira vez”.

Nesse sentido, entendemos que para José Hilário Ferreira Sobrinho a estética é algo repleto de significações que perpassa pela consciência do pertencimento étnico racial. O ativista declarou que,

“Todo o processo de descoberta da minha negritude, desde o LP da Missa dos Quilombos, o meu pai que era da umbanda, vizinhos que eram da umbanda, as leituras de material do MNU do próprio GRUCON contribuiu na minha consciência negra”.

Nesse processo de descobertas da identidade negra, esta liderança nos fala que:

²³ Ana Rosa dos Santos, em seu blog escreveu que no ano de 1978 veio para o Ceará onde conheceu o GRUCON, no qual começou a participar, vivendo durante 07 anos, nos quais viajou para diversos estados do Brasil nos quais existem GRUCON: São Paulo, Mato Grosso, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Paraná, Rondônia dentre outros. Em 1986 Ana Rosa volta para Salvador-Ba, e no mês de julho deste ano criam o GRUCON Bahia. Em; gruconbahia.blogspot.com/p/quem-somos.html Acesso em: 24 de agosto de 2011.

“Quando li a frase de Biko²⁴, ‘A consciência negra é radical’ usava como um eclipse na militância levava para dentro do GRUCON a discussão de raça e classe. E o GRUCON levava para o Estadual fui o último a me filiar ao PT.”

Diante do exposto, isto significa em nosso entendimento que a frase do sul africano de Steve Biko teve um sentido amplo de militância negra para José Hilário Ferreira Sobrinho, mesmo incorporando as discussões de raça e classe na entidade no qual militava. A sua dinâmica de atuação não se limitou apenas às reuniões que frequentou por vários anos no núcleo Jardim Iracema.

“Tento formar um grupo com meu irmão Kika e a ‘Chiquinha’, que era também da pastoral. Já tinha GRUCON nacionalmente. E continuávamos indo as reuniões no Jardim Iracema. Então, criamos o grupo Raízes, por volta de 1988, eu já tinha uns três anos no movimento negro. Meu irmão saiu, depois saiu a Chiquinha que é a Francisca Sena fiquei só. Depois ela volta e ficamos nós dois. Nisso, fui indicado para ser presidente nacional do GRUCON. Continuamos indo as reuniões no jardim Iracema. Passou pouco tempo, a Sena saiu de novo, não voltou mais. Fiquei sozinho novamente, isso também em 88.”

Nesse sentido, formação um grupo no bairro que residiam e posteriormente o lançamento do nome de uma militante do núcleo no bairro Piedade para coordenação estadual em 1988 nos é possível compreender além de uma iniciativa em ampliar a organização com uma identidade do bairro, percebemos uma articulação interna deste núcleo para a mudança de quadros na liderança da entidade no estado.

Após um período sozinho no grupo, referindo-se à sua base de articulação no núcleo. O nosso entrevistado diz que posteriormente:

“Em meados de 1988, chegaram ao Ceará os Combonianos, padres Fernando, Piccolo, Coqueiro, e se engajam no GRUCON estadual. Só que nisso, eu ainda tava sozinho na Piedade, e continuava naquilo, grupo de união e consciência negra, grucon, a discussão nacional. Depois, entrou o Alex, e depois a Rosinha. quando aconteceu um racha nível nacional do Grupo de União e Consciência Negra, se dividiu uns estados ficaram com Grupo de União e Consciência Negra, outros com o nome GRUCON, sem usar Grupo de União e Consciência Negra antes de GRUCON. E nisso ficou o Wiliam do Jardim Iracema, com o grupo de Goiás, e nós com GRUCON.”

²⁴ Steve Biko nasceu a 18 de dezembro de 1946 em King Willian 's Townn, cidade da Província do Cabo, no extremo sul da África do Sul, e morreu no dia 12 de setembro de 1977, após ser preso e torturado pela polícia política sul-africana concluir com sucesso os estudos em uma escola católica medicina, curso que seria obrigado a abandonar para se dedicar à atividade política e dirigente e organizador do Movimento Consciência Negra. www.geledes.org.br Acesso em: 10 de dezembro de 2011.

Ao analisar pormenorizadamente, os motivos pelos quais houve a ruptura mencionada tanto por William Augusto Pereira quanto por José Hilário Ferreira Sobrinho e por Maria Lucia Simão. Poderemos considerar, segundo Rocha (2011) que foi uma divisão baseada em questões ideológicas e políticas. O autor citado detalhou que havia nesta organização nacional, militantes “mais ligadas à Igreja”. Estes depositavam uma grande importância nas questões relativas à fé e priorizavam o trabalho da conscientização para a negritude. Por outro lado, havia alguns militantes do Grupo de União e Consciência Negra que discordavam desta ligação afetiva e efetiva com a Igreja, devido à posição da Igreja em relação ao negro na história do Brasil.

Neste contexto, José Hilário Ferreira Sobrinho, fez uma observação, que a respeito da liderança de William Augusto Pereira.

“Antes admirava o William, falava muito bem, começou a ir para a TV e pegou fôlego nos debates. Até num encontro estadual do GRUCON, no sábado, fomos acordados para a oração, esperei a assembleia e baseado no Estatuto, eu perguntei qual a identidade do GRUCON, gerou um clima.”

Aconteceram cerca de duas reuniões. Na última esse fato causou, no ponto de vista do entrevistado, uma divergência. Mesmo admirando a boa desenvoltura de William Augusto Pereira nos debates, questionou a postura do seu núcleo. De acordo com o entrevistado, todos os religiosos e seminaristas talvez já estivessem articulados para instituir os APNs-Agentes de Pastoral Negros no Ceará. Quanto aos militantes do Jardim Iracema - William Augusto Pereira, Lucia Simão e Cleide Simão - se afastaram da entidade.

Em suma, José Hilário Ferreira Sobrinho, definiu as fases de organização negra que militou:

“As palestras, o vinte de novembro, as missa afros, eu considero a primeira fase, a contribuição da Ana Rosa, a segunda foi a partir de 1985 quando levo a discussão de raça e classe, veio os questionamentos sobre a população negra nos bairros da periferia, o desemprego. Questionávamos os classificados de emprego dos jornais. Lendo sobre as experiências sobre as leis municipais de educação em São Paulo e no Rio, jogamos uma proposta para incluir nas escolas de Fortaleza”.

Nesta segunda fase, de acordo com o entrevistado, outro questionamento se deu no tocante à quantidade de trabalhadores/as negros/as nas lojas de *shoppings Center*. Nesse aspecto, a entidade apontou para a ideia de boa aparência exigida no mercado de trabalho formal. Indicou também o critério da boa aparência exigido nos

anúncios de classificados de empregos nos jornais, seria uma forma de exclusão de negros/as no mercado de trabalho. Sobre este período correspondente a segunda fase de sua militância José Hilário Ferreira Sobrinho acrescenta que:

“No centenário da Abolição em 1988, após leitura sobre experiências de Leis Municipais de Educação. O GRUCON fez contatos com Grupos de Trabalho-GT's e jornais produzidos, no governo do Montoro²⁵ e do Brizola²⁶. A partir desses materiais propomos na elaboração da lei Orgânica do Município de Fortaleza²⁷ a inclusão da cultura afro-brasileira.”

O que torna explícito a relação que o GRUCON fez entre a educação e a cultura tornando outra marca desta organização no Ceará. A entidade ampliou o sentido educacional: dessa forma, quando José Hilário Ferreira Sobrinho disse que visitou grupos de capoeira, mostra que além de elaborar intervenções para a Lei Orgânica do Município - inserindo a capoeira e outras manifestações da cultura negra no Ceará -, o GRUCON se empenhava na vivência daquilo que propunha.

Ainda sobre as etapas organizativas, o entrevistado fala que:

“A terceira fase foi quando eu soube que tinham formado o GRUCON no Trilho com a Rosa e Alex, chamo de terceira fase do GRUCON, se articula com a Nacional e rompe. A Rosa e o Alex vinha da igreja, tinha uma coisa interessante, da PJMP, tinha o dinamismo do Alex. Rosinha dá ponto de vista teórico da filosofia, traz o CCN. Ela participava com a Ozielia do grupo de mulheres, e o que discutiam, implementavam no GRUCON. Nessa fase saímos do discurso geral e fomos para o discurso local. formamos o fórum de entidades negras do Ceará.com vocês do Filhos D'África, os APN's, e o grupo de Mulheres Negras na década de noventa. Considero também nessa fase as pesquisas sobre os espaços de liberdade do negro no estado. Tínhamos também os que chamam de espaços negros, eram os reggae que fazíamos no Trilho, os filhos d'África, onde vocês atuavam, onde a nos encontrávamos para dançar. No final de oitenta e na década de noventa. Que para mim,foi nos anos noventa onde as coisas realmente aconteceram, pelo menos no GRUCON.”

A partir do recorte dessa fala, podemos dizer que todo esse processo implica que no ato de rememorar o nosso entrevistado estabelece a década de oitenta como referencial organizativo, mudanças de posturas, os vínculos identitários. E já na década de 1990 como o decênio onde as elaborações se concretizaram no GRUCON. Os desdobramentos da pesquisa em diversas áreas, contribuindo com a discussão acerca

²⁵ Gestão de Franco Montoro (1983-1987) em São Paulo.

²⁶ Gestão Leonel Brizola (1983) no Rio de Janeiro.

²⁷ Lei Orgânica do Município de Fortaleza. Art. 226 § 1º. Do cap.IV da Educação e da Cultura.

dos espaços de liberdade do Negro/a no estado. E nisto também compreendemos o sentido de continuidade e de uma identificação militante com outras entidades negras. Dai, ainda reconhecemos nas lembranças de José Hilário Ferreira Sobrinho, atribuições significantes coletivamente compartilhadas em seu relato.

Ao voltarmos a temática que diz respeito à cultura e a educação. José Hilário Ferreira Sobrinho ressaltou que:

“Tínhamos proposta pedagógica, comecei a visitar grupos de capoeira, queríamos a capoeira nas aulas Educação Física das escolas de Fortaleza, que se estudassem nas escolas a cultura negra no Ceará. O GRUCON tinha um projeto político não só para o Ceará, mas para o nordeste, que incluía a cultura e a educação. A educação no GRUCON nasceu da necessidade de formação. tínhamos acumulado certa experiência de educação no Trilho. A Rosinha [Rosa Barros] desenvolveu pesquisa na educação que nasceu da militância. Criamos o afoxé Kalunga banza que desfilava o no Reis de Paus. Depois veio o Bloco Ka’ Noambo, que até vocês participaram. “

Quando cita o acúmulo de experiências, o entrevistado traz o trabalho realizado no período da pesquisa da Rosa Maria Barros Ribeiro, que foi consequência do ativismo no GRUCON. Nesse sentido, construíram um projeto para ser implementado em espaços educacionais, bem como criaram propostas de intervenção cultural por meio do afoxé, que era parte de um maracatu, e ainda a criação coletiva do bloco.

Para José Hilário Ferreira Sobrinho os anos finais de 1980 foram marcados pela a iniciativa de construção do Fórum Cearense de Entidades Negras.

“O fórum cearense de entidades negras realizou vários eventos, conseguiu reunir nós do GRUCON, Filhos D’África, Agentes de Pastoral Negros-APN’s, o pessoal do Jardim Iracema, o Grupo de Mulheres Negras. Essas entidades do fórum fazem o projeto Casa Ka’noambo, nos reuníamos no seminário da Prainha, lá no outro o Seráfico, a casa era para ser um referencial da cultura negra no estado, mandamos o projeto para a Alemanha, quando o dinheiro veio, uma figura que tinha acesso a documentação do projeto, falsificou a assinatura do arcebispo de Fortaleza, o que se sabe é que ficou com o dinheiro, a documentação da Casa Ka’noambo com a mulher que tinha, ainda fizemos uma comissão para ir atrás dessa figura, foi encontrado em Canindé.e complicou porque era da igreja, tinha um pessoal da igreja que mostrou preocupação porque o nome de dom Aloísio foi usado.”

Contudo o entrevistado cita que este fórum estadual de entidades negras, iniciado nos anos de 1980, deu continuidade as suas atividades:

“Organizou o seminário Negrada Negada: O negro no Ceará, quando o movimento negro faz dez anos, isso em 1992. Se construiu o bloco Ka Noambo que ensaiava lá no santa Maria. O fórum trouxe a Lucia Gato de São

Luis, do CCN. Foi feito o encerramento do seminário na quadra do Céu da UFC, lotou de gente, com o com a Rebel Lion, e o lançamento do bloco”.

Na opinião de José Hilário Ferreira Sobrinho o movimento negro que o Ceará fazia na década de 1980 e 1990 tinha as características de ser:

“Um movimento de adolescentes, de jovens, hoje na casa dos trinta, quarenta anos. Os militantes em sua maioria eram estudantes, as famílias bancavam financeiramente. Por isso, a maioria fazia trabalho voluntário nas pastorais, outros lugares. Mas quando me perguntam por que hoje o movimento negro é diferente, respondo por que a militância que tem tradição mudou, fomos ficando adultos passamos a trabalhar e ajudar a família que nos bancava, cada militante foi seguindo um rumo, alguns muito cedo saíram do movimento negro, outros permaneceram.”

No decorrer dos relatos acerca do Grupo de união e Consciência Negra, posteriormente GRUCON, Lúcia Simão, William Augusto Pereira e José Hilário Ferreira Sobrinho apontam nomes e relacionam as fases pelas quais o movimento negro surgido em 1982 passou. Nesse sentido, o último entrevistado afirmou que durante um período de militância no GRUCON ficaram duas pessoas, ele e outra participante. No caso citado, Francisca Maria Rodrigues Sena²⁸ que iniciou sua trajetória nas pastorais da Igreja Católica, no bairro Joaquim Távora, conhecido como Piedade. A entrevistada a seguir tem a lembrança que provavelmente se participou do GRUCON, aos 18 anos. A sua formação é assistente social e mestra em políticas públicas e sociedade. Atualmente participa do Instituto Negra do Ceará e do Fórum Cearense de Mulheres.

Logo na sua fala inicial, Francisca Maria Rodrigues Sena disse:

“Ser importante que na época de 1980 houvesse movimentos sociais, organização de mulheres, partidos políticos. A pastoral da juventude, que participei e conheci o Hilário morador do mesmo bairro.”

Quanto ao seu engajamento no movimento negro, ela expressou que:

“Eu participei pouco tempo no grupo, por não ter tido uma militância de muitos anos, por não ter participado de muitas ações que fizeram parte da história do movimento negro e nem contatos com a militância, as minhas suas lembranças daquela época não são muitas. Não guardei muitas coisas na memória”.

²⁸ Entrevista concedida em 24 de agosto de 2011 na residência de Francisca Maria Rodrigues Sena, no bairro Joaquim Távora, conhecido por Piedade.

No entanto, no desenvolvimento da entrevista, algumas recordações de fatos se emergiram:

“Não lembro com detalhes de toda a articulação daquela época, minha passagem pelo GRUCON foi muito rápida. Mas foi um momento muito importante para o sujeito político naquele contexto. Lembro de ter realizado algumas atividades com o Hilário, de ter tido contato com a Lucia, a Cleide, o William, os APN’s. E o caráter das atividades trazia para as nossas vidas a dimensão de denuncia do racismo e passar a desnaturalizar esse racismo. E construir um sujeito que não é só você, é coletivo”.

No contexto desta fala de Francisca Sena, nos é interessante que embora para a entrevistada o período em que participou não foi extenso. No entanto, as ações coletivas para a desconstrução da naturalização do racismo, contribuíram de modo significativo e permanente para o cotidiano desta entrevistada.

Isto colaborou para que esta militância tenha tido segundo a entrevistada:

“Teve muita importância o movimento negro cearense naquela década, tanto pela articulação política e mobilização de negros e negras, quanto pela compreensão das estruturas sociais. E o racismo dentro dessa estrutura.”

Ao se referir as lembranças que perpassam a sua militância no GRUCON, Francisca Maria Rodrigues Sena recorda de imediato alguns fatos sobre a sua identidade na infância e da adolescência enquanto negra:

“As ações de se conceber negro e negra, foi e é fundamental, falar sobre aquele momento, me faz ressignificar alguns fatos que são histórias de vida. Um deles é a questão do cabelo, uma característica que o racismo identifica. Na infância diziam que era ruim e junto a esse cabelo ruim, os apelidos pejorativos. É um tratamento. Era a neguinha do Pajeú, cabelo de aço, cabelo de Bombril. E quando se entra na adolescência, vem a experiência do corpo, vi que as pessoas do grupo tem um padrão de branquitude, padrão de cabelo louro, e liso. Eram tratamentos sociais que eram dados na escola, na família.”

E acrescenta que:

“O corpo negro ao entrar na adolescência percebe a existência apenas de um padrão estético considerado bonito. Acontece também na infância, na adolescência ou juventude. E ter passado pelo movimento negro me ajudou a me assumir enquanto negra com meus fenótipos.”

Ao desenvolvermos a nossa análise sobre este recorte nos importa observar que Francisca Sena sinaliza para as representações e construções da corporeidade negra. Nós

dimensionamos a isto a construção da identidade negra em diversas fases etárias, e qualquer que seja ela, vimos a partir da lembrança da entrevistada, a importância do movimento negro daquele momento como aporte em que havia a autovalorização, e o assumir o corpo negro passou a ser uma identificação política em que esta liderança do GRUCON teve como pertencente a um dado grupo social.

Logo em seguida, a entrevistada relaciona à condição de mulher negra a experiência de militante no GRUCON, ao dizer:

“Na passagem pelo movimento negro, me afirmei enquanto sujeito que tem a sua beleza, que elabora a sua experiência de vida, e não enquanto vítima. passei a perceber outras pessoas com o mesmo fenótipo. E que o cabelo pesa muito enquanto fenómeno social atrelado na cultura. No GRUCON, comecei a fazer uma leitura do mundo, e que a representação passa pela educação, porque a escola que fiz parte, no livro didático, as pessoas negras eram representadas como empregadas domésticas ou escravas. O movimento negro e outros movimentos sociais que participei, pude experimentar o aprendizado da cidadania com outras pessoas, da diversidade. Porque se constrói momentos de formação”.

Francisca Sena externa que:

“A minha participação no GRUCON, foi limitada. Entre os motivos tinha da pastoral da juventude: era monitora e tinha reuniões todos os dias. A juventude era muito dinamizada, tinha o teatro e organizávamos gincanas. Eu e o Hilário tínhamos atuação em muitas atividades. Na época surgiu o PT, também nos envolvemos e em no final da década de 1980, veio à expulsão do grupo da Igreja. Me sentia incomodada com a postura elitizada da regional do meu bairro onde fica a igreja. A pastoral da juventude trazia temas na semana dos mártires, para as missas.”

Entretanto, no pouco tempo que atuou no movimento negro, ter visto liderança em:

“Não pude contribuir com os espaços das mulheres no GRUCON, porque os espaços das mulheres na política daquela época eram muito limitados, mas eu via mulheres fortes, lembro da Lucia Simão, tinha uma liderança muito forte no Grupo de União e Consciência Negra, uma referencia de liderança”.

No contexto deste relato, apontamos para a configuração de gênero no interior do GRUCON, por meio do reconhecimento da participação ativa das mulheres. Assim como compreendemos que as lideranças citadas estavam em instâncias organizativas da entidade. Todavia, mesmo com esta limitação que a entrevistada disse nos espaços políticos. Naquele decênio, no nosso conhecimento se ampliou o ativismo da das

mulheres negras e vários temas que centralizavam essa intervenção feminista sociedade civil num contexto mais geral.

Nisto a nossa entrevistada afirma que

“Por eu ter uma forte afinidade com a dança, então, com outras pessoas formei um grupo de dança afro. Já tinha a influência do batuque, das músicas que conheceu no movimento negro. Montamos *A luta dos contrários*. A primeira montagem era sobre o operário na ditadura e depois sobre a negritude, junto com a Monica Marçal²⁹.”

Portanto, Francisca Sena, aponta entre as mudanças percebidas por ela, que:

“Carreguei aprendizados do Grupo de União e Consciência Negra, depois GRUCON, para a educação de meus filhos. Diferente da experiência negativa de minha identidade dentro da minha família e em outros lugares. à vivência que meus os filhos experimentam, a criticidade e o modo em que se posicionam frente ao racismo”.

Na mesma proporção, as suas palavras afirmam que os experimentos do movimento negro:

“Tem a importância na consciência de visão de mundo, quando penso que a estrutura é diferente, tenho consciência que não é só uma questão de classe. É também racial e sexista. Mulheres pobres e negras, essa concepção não se dá de um dia para a noite. Se dá na militância, prossegue na academia. Passa pela leitura e releitura do mundo, do país. Tem um significado que ninguém apaga. Aqui nessa entrevista é a partir da oralidade, que ajudou a trazer a memória, ajuda a manter a chama que a vida pode ser diferente. Interpretada e não definida cor da pele, pelos cabelos e definida pela aparência”.

Ao que nos parece, isso significa que a entidade na qual militou contribuiu na aquisição de novos conhecimentos. Estes por sua vez colaboraram na compreensão dos aspectos referentes a identidade negra na sociedade e nas suas relações familiares. Nesse sentido, as narrativas de Francisca Sena nos remetem a uma experiência militante que produziu, assim, mudanças e também permanências no tocante aos valores e comportamentos experimentados no GRUCON.

²⁹ Mônica Marçal Dominé é artista em dança, professora e pesquisadora do Grupo Poéticas do Corpo do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Ceará. Também coordena os cursos de Artes Cênicas e Licenciatura em Teatro e é responsável pelas disciplinas de Consciência Corporal, Linguagem do Movimento e Composição Coreográfica da instituição. www.teatroviasul.com.br Acesso em: 17 de junho de 2012.

Do ponto de vista da organização política, verificam-se bastante significativas as intervenções realizadas pelo quadro de militantes. Rosa Maria Barros Ribeiro³⁰ é um dos nomes apontados pelos demais militantes, que contribuíram com seus depoimentos acerca do Grupo de União e Consciência Negra sobre o GRUCON neste trabalho. Assim decidimos entrevistá-la. No contexto que se segue, a militante do GRUCON cursou Filosofia, se engajou no movimento negro entre 28-32 anos. Rosa Maria Barros Ribeiro é doutora em educação, professora no Curso de Pedagogia do Centro de Educação da UECE, desenvolve pesquisas, eventos e publicações sobre Leitura e Conhecimento na Universidade e Coordena o Grupo de Pesquisa Ética, Educação e Formação Humana.

Antes de entrar no movimento negro cearense, fez parte de grupo de jovens. A partir disso conheceu alguns membros da Pastoral da Juventude do Meio Popular-PJMP³¹.

“Fui da coordenação local da PJMP, que discutia diversos assuntos, não só a fé, mas a política, economia realidade. Houve um encontro interestadual. Lá conheci o Hilário, ele era da Pastoral da juventude da Piedade. o Alex, também era da PJMP. Depois fui militante do PT, Hilário também era do PT. Alex se não me engano. Estava decepcionada com o PT, quando Hilário e Alex me convidaram para uma reunião do GRUCON. Aquilo era novo, interessante e sério. como eu tinha a militância muito séria. Já tinha rompido com o PT, necessitava de estar envolvida em outra militante, achei uma proposta interessante.”

E completa a sua fala ao afirmar que:

“Na primeira reunião que fui achei difícil de compreender. Eles discutiam preconceito racial interligado a educação, trabalho e classe social. Existia uma interrelação, embora eu fosse da filosofia, era algo totalmente novo. Eu nunca tinha nem pensado”.

Ao falar na entrevista sobre pertencimento étnico racial e a seu engajamento no movimento negro diz que:

³⁰ Entrevista concedida em 30 de agosto de 2011, na Universidade Estadual do Ceará (UECE).

³¹ Pastoral da Juventude do Meio Popular-(PJMP) nasceu em 1978 no Recife (PE), carregando na história do seu surgimento as sementes jogadas pela Juventude Operária Católica destruída pela ditadura com o golpe militar de 1964. Um acontecimento marcante do seu nascimento foi o encontro realizado em 09 de julho de 1978, reunindo animadores dos grupos de jovens do meio popular do Recife, remanescentes da JOC, no qual decidiram criar um movimento de jovens do meio popular. Em: www.pjmp.org
Acesso em: 2 de setembro de 2011.

“Não me assumo como negra me assume como mestiça tenho identificação como pessoa e articulou a ideia que sua identificação como pessoa numa dimensão mais coletiva. Eu sempre namorei rapazes negros eu tinha um processo natural, minha identificação era com os negros. depois vai juntando e ver que não é tão racional. Fui me envolvendo e pouco a pouco compreendendo por conta do contexto filosófico e de outras militâncias. só é possível entender a questão racial se entender a demanda social.”

Segundo Rosa Maria Barros Ribeiro, esta não é uma temática.

“Que você possa somente teorizar tem que se envolver é uma maneira de ver o mundo, as relações interrelacionam a linguagem, muda a maneira de se vestir, de se colocar. O GRUCON foi me construindo como sujeito na sociedade. Há uma Rosa antes e uma Rosa depois do movimento negro.”

“O grupo era pequeno havia uma renovação de pessoas que saíam e pessoas que vinham que mudou a constituição do grupo. Eram pessoas que sustentaram até o fim: o Hilário e Alex³², depois Manu³³, Oziélia³⁴, eu, Salete³⁵, Deribaldo³⁶, os meninos, o Pirata. Tinha o pessoal do morro.”

As principais discussões do GRUCON, ainda segundo Rosa Barros,

“Era a questão da construção da consciência negra no Ceará, normalmente debatiam a necessidade de se ver de forma política. De lutar pelo lugar na hierarquia social, discutir o lugar que o negro estava, era presente de raça e classe. Sempre frisava a educação o papel da educação profissional. Sem educação havia mais dificuldade de se inserir socialmente. A população negra ocupava os piores lugares os piores lugares sociedade brasileira e eles faziam uma introdução.”

No documento *A Educação que o GRUCON propõe: escola pluriétnica, escola de todos nós*, aprofunda o que Rosa Barros expôs anteriormente. Em primeiro lugar, afirma ser a escola um instrumento de saber necessário; por este motivo, não se pode desconsiderar a sua importância e deixar de reconhecer o papel que ela desempenha na formação de milhares de crianças e de jovens. Defende o documento que a escola tem

³² Alecsandro José Prudêncio Ratts, graduado em Arquitetura pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestre em Geografia e doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP) www.ufg.br Acesso em: 3 de janeiro de 2012.

³³ Francisco Manuel da Silva Júnior (Manu Kelé), graduado História pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Poeta, Músico, Compositor e Professor/diretor da rede municipal de ensino de Fortaleza. manukele.blogspot.com Acesso em: 4 de setembro de 2011

³⁴ Oziélia Costa

³⁵ Maria Salete Bezerra, professora da Rede municipal de ensino de Fortaleza.

³⁶ José Deribaldo dos Santos, graduado em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA, mestre em Políticas Públicas e Sociedade pela UECE doutor em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC) Em: fafidam-uece.blogspot.com.br Acesso em: 3 de janeiro de 2011.

que ser um direito de todos e não se deve de modo algum abrir mão deste direito. Demonstra ainda uma consciência de que a educação formal proporciona uma qualificação a qual temos que adquirir para que possamos estar no mercado de trabalho em condições de igualdade com brancos nesse âmbito. Porém, não basta adquirir esse direito: deve manter um posicionamento crítico em relação à escola acerca do currículo, dos métodos e conteúdos do ensino, dos conhecimentos que veicula ou deixa de veicular, além dos padrões que são implementados, da formação e concepções dos educadores/as, das relações que interpenetram na escola, dos comportamentos e dos valores que são construídos ou reforçados.

Este registro construído pelo GRUCON é bastante explícito no diz respeito ao conhecimento das leis de ensino à luta pela implementação de disciplinas como História da África e dos Africanos no Brasil e Cultura Negra. Certamente, necessário seria lutar para que essas disciplinas fossem inseridas no currículo escolar e lecionadas, e analisar os livros didáticos escolhidos pelas escolas públicas e particulares para contestar todo conteúdo racista. O GRUCON ainda fez a relação educação e saúde, ao afirmar a importância da promoção de campanha de saúde quando propunha a criação de programa de alfabetização de adultos, preparação para cursos supletivos e criação de curso pré-vestibular. Com o intuito dos negros/as terem condições de entrarem na universidade e nos concursos públicos de todas as esferas.

A EDUCAÇÃO QUE O GRUCON PROPÕE

1.2 Educar para Educação

Fica difícil a nós negros sonharmos que nossos filhos um dia venham a ser médicos, engenheiros, arquitetos, advogados ou qualquer uma das profissões liberais, já que começam muito cedo a trabalhar para ajudar nas despesas da casa, sendo que abandona a escola, o que em muito contribui com o sistema para que as coisas permaneçam como estão sem perspectiva de ascensão social e profissional só resta aos negros o analfabetismo e o subemprego, paralelo a tudo isso a ideia racista de que os negros carecem de iniciativa e ainda toda uma política de aniquilamento cultural do negro. É preocupante quando o racismo também invade o inconsciente das pessoas oprimidas por ele. É importante a promoção da campanha de saúde, a criação de programa de alfabetização de adultos, preparação para cursos supletivos, criação de curso pré-vestibular, para que os negros tenham condições de entrarem na universidade e nos concursos públicos de todas as esferas. É de suma importância para a comunidade negra à criação de programas junto às comunidades para que se habituem não apenas a verem televisão, é fundamental provocar o interesse para que as pessoas se sintam motivadas a juntarem-se para ler; a se interessarem por teatro; estuda “História da África, História do negro no Brasil, Cultura Negra, economia, redação, poesia, dança, pintura, escultura, fotografia, sociologia e filosofia, para que possa reverter o quadro de falta de informação. (não foi publicado).

Diante do conteúdo deste trecho do Projeto Educacional é possível perceber que o objetivo central era combater o racismo, por meio de instrumentos pedagógicos, que oportunizasse o acesso dos negros à educação, às artes plásticas, literatura e à cultura. Este documento amplia a discussão sobre a questão racial dentro das relações de trabalho, econômica e social, além de atentar para a educação formal como um mecanismo presente em todas as esferas de organização da sociedade. Nessa perspectiva consideramos ser a Proposta educacional do GRUCON, também, um projeto político pedagógico autônomo na sua elaboração. Dentro de uma iniciativa militante que contempla os aspectos geracionais da população negra. Nesse sentido, seria uma educação para oportunizar diversos conhecimentos e vivências.

Nessa perspectiva, o GRUCON pensou e apresentou formas viáveis de financiamento para este projeto. Sua intenção foi primeiramente criar cooperativas mantidas pela comunidade, onde seria mantida uma quantia que os próprios sócios estipulariam para manter a entidade e juntos construiriam um futuro melhor. Demonstrou também ser fundamental conscientizar as professoras negras para que possam ajudar nos estudos dos estudantes negros a construir sua autoestima, a fim de que brancos e negros pudessem vencer os preconceitos, visto que o magistério, de acordo com o documento do GRUCON, é uma carreira que abriu espaço para as mulheres negras e pobres. Neste sentido, estes professores poderiam ajudar alunos negros a construir sua identidade.

Estas diretrizes seriam por meio de uma escola informal organizada nos bairros periféricos ou nos centros das cidades, na área rural, onde tinham algum vínculo e iria ser trabalhado com crianças negras a sua beleza, a sua origem, a cultura da raça negra, em que estas tivessem em condições de mostrar a valorização e o respeito à cultura para outras crianças negras, mestiças e brancas. Esse trabalho se daria por meio de oficinas individuais ou coletivas de cerca de 8 horas semanais que se distribuiriam em Teatro, Música, Dança, Capoeira e Beleza Negra, de acordo com a necessidade e realidade de cada cidade. Também o GRUCON aproveitaria as produções artísticas, como dança música, pintura, desenho e outros, que estavam sendo feitas por muitas crianças negras, dando apoio e incentivo com material e espaço, exposição e publicação dos trabalhos. Propunha também o projeto, junto às crianças, produzir vídeos que falassem de suas próprias vidas, e cartilhas, revistas e jornais falassem da história de sua família do seu povo, da sua cultura. Em suma, seria importante que as crianças fossem também

estimuladas a permanecerem na escola formal para que pudessem ocupar o lugar que elas querem, precisam e têm direito.

Isto se traduz no projeto educacional do GRUCON, fizeram parte das construções internas dentro dos debates, das práticas, das análises da realidade como um todo. No qual, podemos perceber o ativismo de Rosa Barros nesse aspecto de uma educação que contemplasse a população negra. Nesse sentido, esta liderança descreve que:

“O projeto que o GRUCON tinha para educação, partiu também do trabalho de conscientização no Trilho, partiu das discussões dessa construção da consciência negra. As atividades eram formas de lutar por um espaço. Por conta disso, tínhamos as atividades educacionais, trabalhamos no Trilho com até trinta crianças. Íamos de casa em casa. era uma construção dia a dia, mostrávamos a proposta que iríamos desenvolver com as crianças, aos pais. tinha o trabalho de ficar a disposição das escolas particulares e públicas, havia muito chamamento para dar palestras, discutir na câmara de vereadores, participação no IMOPEC³⁷.”

Nesse sentido, esta organização negra tinha um cronograma de ações, que envolvia as discussões internas, as reuniões direcionadas a construção de uma conscientização negra e as demandas educacionais. Ao retornar a fala de Rosa Barros, temos a informação que além das experiências educacionais e palestras o GRUCON:

“Tinha a preocupação com os meios de comunicação social, as rádios chamavam muito para discutir. Quando se tinha oportunidade em jornal, escrevia uma crítica sobre o 13 de maio, que não foi a solução para inserir o negro no Brasil. Também era preocupação expandir a proposta do GRUCON. Tinha o interesse de produzir material e divulgar, distribuir nas escolas com professores, nos seminários na universidade sobre o Negro no Ceará. Conseguimos fazer esse material tinha intenção de conhecerem o mapeamento das comunidades. Tínhamos o desenho dessas comunidades, chegamos a visitar Goiabeiras e Conceição dos Caetanos, mas chegamos a acompanhar mesmo foi nos anos noventa”.

³⁷ Instituto da Memória do Povo Cearense - IMOPEC. Fundado em 1988 O grupo de sócios fundadores do IMOPEC é constituído por pessoas sensíveis aos problemas sociais e à diversidade cultural do Ceará, oriundas de algumas entidades e movimentos da Igreja Católica. Este grupo inicial foi sendo ampliado com o passar do tempo, congregando hoje estudiosos de áreas diversas: sociólogos, antropólogos, historiadores e educadores populares que dedicam voluntariamente, parte de seu tempo, sem vínculo empregatício. www.imopec.org.br Acesso em: 3 de setembro de 2011.

Posteriormente, foi idealizado um jornal no final dos anos oitenta que foi produzido década seguinte sob o nome de Malemba³⁸. Este informativo na concepção de Rosa Barros:

“Tinha uma proposta interessante de divulgar as ações do GRUCON movimento negro em si. tinha temas como a ideologia do branqueamento, cultura, a pena de morte, a capoeira, identidade, religião, o reggae, o rap a mulher negra genocídio, a questão da AIDS em presidiários, a esterilização que se discutia em 1990 no grupo de mulheres com as meninas.também se escrevia sobre as personalidades³⁹. e pelas publicações dar para ter uma noção dos temas.”

Na perspectiva de perceber esta produção, que emergiu da discursividade do GRUCON, buscamos em arquivos desta entidade, um recorte de uma publicação do Jornal Malemba:

O RAP E SUA HISTÓRIA
RITMO E POESIA, RHYTHM AND POETRY=
Boom, Boom, Scharth Bass é isso ai, batidas hipnóticas, rimas faladas, melodia revolucionária e libertária.
Esse é o rap do movimento contracultura hip-hop, que expresado por meio dos DJ's e MC's conscientizama negra, irmãos e outros povos desinformados a não caírem nos erros organizados pelo sistema eurocêntrico para nos exterminar.
Os rapper's buscam uma forma original de vida educados pela Mãe África: o AFROCENTRISMO.
Não só o rap, mas também o ragga-rap, hiphop, reggae ragga murnphy,jazz,rock ,blue,samba, pagodedance hall, grupos afros,roots, são estilos do nosso povo para nosso povo e outros povos se conscientizarem, se divertirem,dançarem e prinicipalmente dizerem não ao sistema.(...)
(Pirata e Ice Power, *Jornal Malemba*, S/D).

Ainda a partir da observação de materiais produzidos para o jornal e para outras socializações do GRUCON, localizamos a contextualização local através de letras de músicas de maracatu cearense, de canções sobre orixás e músicas que tinham um conteúdo crítico, abordando os assuntos mencionados e composições de militantes do GRUCON, como Manu Kelé, por exemplo.

Kalunga Mbanza

É o território da nossa emoção
Africanamente somos brasileiros
De sangue e paixão,

³⁸ Malemba significa Deusa da procriação para o povo Kimbundo.

³⁹ Malcolm X, Steve Biko, Bob Marley, Peter Tosh entre outras.

Nascemos nos guetos
 Crescemos nos becos
 Trilhos e Dendês
 Construimos riqueza
 Botamos a mesa
 Pro outro comer.

Aqui nos estamos
 Com alegria que herdamos
 dos nossos pais
 Estamos gritando nossas diferenças
 pra sermos iguais.
 Manu Kelé

Rosa Barros, falou ainda que a militância do GRUCON tinha temáticas de interesse:

“Nós do GRUCON, de modo geral tínhamos as áreas de interesses. Tínhamos nós do grupo interesse maior pelas as questões culturais, havia outros temas, eu com a educação, tanto que a minha dissertação e tese de doutorado foram nessa linha. Hilário no âmbito da história, era a pessoa que tava a frente. Eles que iam mais aos debates. eu por opção não gostava de aparecer, não me sentia a vontade. Gostava de ir as escolas. Já o Alex, escrevia muito, criava muita coisa interessante, Hilário se colocava mais. Manu com as músicas, fazíamos as festas, as festas eram os reggae no Trilhos e o Manu era o cabeça”.

A fim de ampliar o depoimento de Rosa Barros acerca da cultura dentro da linha de atuação do GRUCON, buscamos nos cadernos de reuniões do mesmo o posicionamento desta entidade em relação ao tema. Em um dos relatórios foi registrado que a cultura negra no Ceará para o GRUCON estava ainda limitada à dança, a música e esporte. Havia a ausência da produção teórica do negro/a e tão pouco de sua importância sociopolítica econômico para o país.

Ainda no relatório de reunião do GRUCON se discutiu que a falta de conflitos, a aparente democracia racial brasileira (formação das três raças) dificultava a expansão da cultura negra. Para isso que de acordo com o referido material desta entidade o GRUCON propunha o conhecimento da história da África, formação para o grupo e externamente, um curso na Universidade sobre História da África. Assim, havia curso de percussão, shows e a formação do bloco-afro.

Rosa Barros reiterou as informações que analisamos a partir de leituras das anotações contidas em agendas e cadernos de reuniões, ao revelar que:

“Se tinha a preocupação com a educação e a formação, de como inserir profissionalmente no mercado de trabalho, e como elaborar um projeto de uma ONG para mulheres negras. E fomos ao Trilho, o Manu tava fazendo

faculdade, ele era o presidente da associação de moradores. Havia poucas mulheres que trabalhavam como diarista, babá, trabalhos avulsos. Não deu tempo encaminhar esse projeto da ONG.”

A experiência educacional e cultural vivenciada na militância gerou potencialidades para criar outra manifestação, é o que esta liderança relembra ao dizer:

“Na minha percepção foi um grupo de importância, não teve muitos trabalhos concretos que poderiam ter permanecidos, mas o trabalho de divulgação nos espaços. O bloco é um exemplo disso, ele saiu somente uma vez, visava não somente a cultura. Passava pelo ponto de vista das relações educativas (identidade, cultura). Um processo de formação que era um aprendizado a mais. Se encontrar de jeito interessante, sair do lugar, ir encontrar outras pessoas do movimento para ensaiar, e o bloco não era somente o GRUCON, tinha o Filhos D’África, tinha essa preocupação de divulgar, não se fechar no grupo.”

Outro fato importante foi trazido por Rosa Barros é sobre a relação do Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza com o GRUCON,

“No GRUCON mesmo não tinha a discussão de gênero, houve a articulação da Vânia, da Vanda, Erbenia, Liduina. Elas iam para o GRUCON fazer os intercâmbios. Lembro bem do GRUCON e das mulheres negras e da forma de intercâmbio. Até porque já se conheciam e todas tinham sido das pastorais. Eu participava muito do grupo de mulheres negras, mas me assumia como uma liderança do GRUCON, que apoiava o movimento de mulheres negras. Ajudei na articulação do grupo de mulheres negras do Ceará com o do Maranhão. Fui ao encontro nacional de mulheres negras. Mas me identificava como GRUCON.”

Portanto, a entrevistada se reconhecia e se assumia enquanto uma liderança que tinha a sua identidade de pertencimento a militância no GRUCON. Entretanto, este ativismo na sua entidade contribuía para que Rosa Barros dimensionasse a sua articulação militante para outros aspectos de luta do movimento negro cearense, nesse caso, a questão de gênero.

Ao fazer as considerações finais sobre o GRUCON, Rosa Barros ressaltou que:

“O grupo foi de extrema importância histórica, a forma de se falar sobre o negro no Ceará. O discurso que em se falava, eu continuei trabalhando nas disciplinas de ética, sociedade e educação. Percebo essa mudança, meus conflitos, são também de alunos. As leis se ampliando, um pouco disso o GRUCON foi precursor. E se articulou em âmbito nacional, bebeu na fonte de outros, digamos assim, de colegas, de trocas.”

Desta forma, consideramos que a narrativa da entrevistada se relaciona com a sua trajetória de vida acadêmica, no qual Rosa Barros traz como acúmulo de experiência. O que podemos ilustrar com este trecho:

“Reforço a importância do GRUCON porque nós mudamos a forma de ver e lidar com o negro no Ceará. Foi uma perda esse rompimento, o grupo terminou de existir, tinha como meta mudar a cara do GRUCON. Lamento que não tivesse outras pessoas para dar continuidade. Houve um certo conflito, as concepções se apresentavam de forma diferente. Havia a visão que o grupo deveria caminhar numa perspectiva cultural educativa nas comunidades. Antes era um pouco de tudo. Mas ao mesmo tempo falavam uma coisa mais contínua. E havia isso uma linha afim de tá mais junto as comunidades e outra de interesse mais político na sociedade. Que se poderia trabalhar as duas concepções juntas. E o grupo se dissolveu, e não houve quem retomasse, vamos ver, houve um distanciamento e foi ficando.”

A partir disto, Rosa Barros reafirmou como frutos da militância no GRUCON:

“Alex fez doutorado, pesquisa sobre quilombo é de uma universidade federal, o Hilário fez mestrado história da UFC, com a pesquisa sobre a presença negra no Ceará é professor universitário, a Salete fez concurso público, o manu fez concurso, eu passei no mestrado, fiz doutorado na INICAMP. Desenvolvi temas sobre história da África, a identidade negra na criança seminários sobre a prioridade cultural, os alunos fizeram trabalhos sobre o negro e o índio na sociedade. A maioria achava que no Brasil não tinha problemas raciais. Isso se deu continuidade, como cada um foi se desenvolvendo pessoalmente o que aprendeu no GRUCON. Formam produzidos artigos, livros e teses, resultados dessa militância.”

Assim, abordamos nesse tópico, o processo constitutivo da primeira organização negra no Ceará da década de 1980. Tratamos da atuação inicial desse movimento social e sua expansão em alguns municípios do estado, bem como a lideranças femininas militantes. Ainda vimos que havia posicionamentos políticos e ideológicos diversos que ocasionaram a ruptura da entidade. A partir disso, cada núcleo assumiu um segmento dentro do movimento negro cearense. No próximo tópico, prosseguiremos a discussão, na qual o enfoque será o Grupo Filhos d’África.

7.3 Grupo Filhos d’África

Neste tópico daremos uma perspectiva acerca da história desta entidade negra, alguns aspectos de seu surgimento relacionado às Comunidades Eclesiais de base, a

Teologia da Libertação e as linguagens artístico-culturais. Abordaremos, outrossim, o ativismo desta entidade em outros movimentos sociais, os intercâmbios com outras organizações negras do estado e de outros. Veremos as experiências socioculturais, as práticas educacionais e comunicativas.

O surgimento desta entidade aconteceu em 1987, do século XX em Fortaleza, ano em que os segmentos da Igreja Católica faziam as preparações para o lançamento da Campanha da Fraternidade de 1988. Nesse contexto organizativo, cada paróquia e as capelas mobilizaria suas pastorais sociais e grupos. O objetivo da articulação seria divulgação e a motivação para se construir a CF/88. A dinâmica utilizada pelo padre Luis Fornasier, pároco das capelas que formavam a Paróquia Nossa Senhora das Graças, foram os encontros. Nestes se discutiu de que forma as comunidades iriam se integrar ao tema “A Fraternidade e o negro”. Afora estas reuniões ampliadas, o padre Luis Fornasier em 1987 conversou com todos os grupos existentes na igreja no intuito de motivá-los a participar e também de ver quem dentre os animadores de Ceb’s poderiam organizar um grupo, no qual iria estudar dos documentos da CF/88, preparação do lançamento e articular grupos, pessoas que pudessem contribuir na temática. Portanto, um grupo de reflexão- GR, que são dentro da estrutura organizativa das Ceb’s. “*Grupos*” porque reúnem, congregam, convocam parentes, vizinhos e amigos; de “*Reflexão*” porque refletem, pensam, estudam por meio do método pedagógico ver-julgar-agir.⁴⁰

O contexto de criação do Grupo Filhos d’África foi no ápice das mobilizações sociais no Brasil. Fortaleza encontrava-se nesse cenário e também vivenciava os primeiros anos do movimento negro contemporâneo por meio do Grupo de União e Consciência Negra. Neste cenário uma variedade de elementos culturais de matrizes diferenciadas, entre estas, a cultura negra, ganhavam visibilidade. A cidade recebeu o Museu do Maracatu, em 1984, com um acervo rico sobre esta manifestação. A cultura negra também se sobressaiu pela expansão da capoeira por meio de participações nas semanas culturais das escolas privadas, em universidade, academias e movimento negro, e outras manifestações que se tem registro em jornais e pesquisas acadêmicas, uma delas comemoração do Governo do Estado, em alusão ao dia 25 de março, abolição da escravidão no Ceará, com desfile de maracatus. Mais à frente, a capital viveu mudanças na esfera político administrativa, na gestão da então prefeita Maria Luiza

⁴⁰ Método utilizado para discutir as problemáticas nas Comunidades eclesiais de Base. Cartilha do ABC dos grupos de reflexões e anotações de reuniões.

Fontenelle (1985-1989), na qual se formou um grupo de negros/as do Partido dos Trabalhadores (PT), em 1987.

Seguidamente, a gestão levou o Maracatu Vozes D'África para o Festival Mundial de Folclore na França para representar a cultura negra do Ceará, de acordo com o jornalista Paulo Tadeu em matéria no Jornal O Estado (março, 2010), onde o mesmo consagra-se campeão. Além disto, expandiu-se, o movimento pela democratização dos meios de comunicação, surgem daí as rádios e os jornais alternativos; a maneira como a sociedade, por meio das suas organizações populares, construía o processo de democratização de oportunidades educacionais implantando unidades de ensino de chamadas comunitárias; surge ainda a solicitude de setores progressistas da Igreja Católica Romana para com as questões sociais, por meio das mobilizações das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) no estado.

Na década de 1980, na localidade Parque Santa Maria, do bairro Ancuri, havia o Centro Comunitário “Escola Comunitária Nossa Senhora das Graças”, vinculado à Capela Nossa Senhora das Graças, na qual o vigário era Monsenhor Antônio Souto da Paróquia Nossa Senhora da Conceição no bairro Messejana⁴¹. O referido padre e uma religiosa, a irmã Maria, apoiavam esse dois espaços, e acompanhava nas comunidades que faziam parte da Região Episcopal Metropolitana 3(REM), a divisão feita pela Arquidiocese das áreas pastorais. De acordo com a divisão por área, o bairro Jangurussu abrangia as comunidades Conjunto Palmeiras, Barroso, João Paulo II, comunidade Santa Luzia, próximo ao antigo aterro sanitário do Jangurussu. Já o bairro Ancuri, incluía as localidades Parque Santa Maria, Cajueiro Torto/Santa Fé. E ainda fazia parte da REM-3 as comunidades da BR 116, Itamaray, curva do “S”, bairro Pedras e a região metropolitana de Fortaleza na localidade de Jabuti (Município de Itaitinga) e Santo Antônio (Município de Eusébio).

No ano de 1986, chegaram à Fortaleza, vindos de São Paulo, dois padres italianos pensadores da Teologia da Libertação (TL): Francisco Moser (padre Chico) e Pierre Luigi Fornasier (padre Luis). Estes sacerdotes trouxeram diversas experiências em saúde comunitária, comunicação, habitação, cultura e artes, além dos trabalhos em formar grupo de mães, cooperativas, sindicalismo, padaria comunitária. Foram nomeados a assumir a igreja de São Francisco e de Nossa Senhora das Graças e organizaram suas ações pastorais e sociais de modo que contemplava todas as

⁴¹ Mitra arquidiocesana de Fortaleza, em: 12 de fevereiro de 2011.

localidades citadas no parágrafo anterior. Isto significou uma mudança de paradigmas na Igreja, que especificamente passava por um processo de mudança na atuação de igreja conservadora para uma Igreja Católica Progressista (GENTIL, 2009) inspirada pela Teologia da Libertação. Desta forma, os padres mencionados organizaram as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na Região Episcopal Metropolitana - REM 3.

Formou-se uma rede de comunidades, no interior desses bairros, com os animadores/as de (CEB`S). Estes, por sua vez, são agentes pastorais - padres, leigos - que tinham a função de assessorar grupos em que estavam mais envolvidos. Neste aspecto organizativo Igreja Católica Progressista nos bairros, citados em parágrafo anterior, se considerava muito o protagonismo das pessoas independente de idade. Era comum ver, por exemplo, adolescentes desempenhando lideranças pastorais e nas ações sociais da igreja. Desse modo, em curto tempo, os padres em conjunto com os agentes pastorais e o apoio de setores dos movimentos sociais atuaram de tal maneira que se articulou a Pastoral Operária com trabalhadores/as da construção civil; as mulheres castanheiras da fábrica de castanha de caju, em Messejana; e a indústria metalúrgica mecânica e elétrica na Paupina, por meio de nova prática de vivenciar a fé católica, que exigiu ações concretas de combate às injustiças sociais.

Assim, no período de um ano já havia mobilização em torno de grupo de mulheres, da juventude, de trabalho com menores e grupo de comunicação. Nesta última ação, o padre Luis Fornasier trouxe de São Paulo experimento em comunicação alternativa, que eram as rádios com alto-falantes. Um dos primeiros encaminhamentos no Parque Santa Maria (Ancuri) foi exatamente viabilizar a implantação de uma rádio com um grupo de comunicadores/as, que iriam coordená-la. O grupo, chamado pelas pessoas das CEB's de "a comunicação" ou "pessoal da rádio" começou sozinho, com ajuda do padre, e da biblioteca com um rico acervo de livros, periódicos, tais como o Jornal Maioria Falante (RJ), Jornal do MNU e o Maria Mulher (RS), informativos que o padre Luis Fornasier adquiriu para que fosse subsídio na elaboração dos programas, mas, também utilizável pelos moradores/as⁴².

Nesse contexto histórico e mobilizador, tinham ainda o cronograma de projetos nacionais da CNBB, dentre eles a Campanha da Fraternidade, citado anteriormente, tendo em vista as grandes discussões das organizações negras e de próprios negros e negras pertencentes à Igreja Católica, nas quais com muita resistência implicaram na

⁴² Diário de Joelma Gentil e anotações das reuniões da comunidade.

discussão da questão racial na igreja latino-americana, um dos meios os quais - de acordo com a CNBB - é um serviço da evangelização em vista de novas relações fraternas, de compromisso com a justiça social. Neste sentido, a CF/88 foi parte de desdobramentos das ações pastorais da realidade da América Latina, reconhecida pela Igreja no Documento (31 a 49) da III Conferência de Puebla no México, em 1979⁴³.

Antes de dialogarmos com os entrevistados, se fez necessário trazer a partir de leitura de fontes desta entidade a breve história do nome, tendo em vista que há uma variação na sua nomenclatura, que possibilitou perceber que o grupo se autodenominou de acordo com as propostas de ações ou a partir de intervenção dos Agentes pastorais Negros (APN's). Neste sentido, durante o período de discussões iniciais, inicialmente foi sugerido o nome Netos de Zumbi. O professor Francisco Assis propôs Vozes d'África em homenagem ao poema de Castro Alves, mas havia um maracatu cearense com o mesmo nome. E surgiram outros nomes, até que foi feito um trocadilho com o nome do poema e ficou Filhos d'África. O grupo de reflexão e preparação da campanha da Fraternidade CF/88 foi adquirindo conhecimento acerca do que seria uma consciência negra e adicionou mais termos, que passou a ser chamado Grupo de Consciência Negra Filhos d'África⁴⁴. Após a inclusão de mais outra atividade, em 1988, adicionou o termo "capoeira" à nomenclatura.

Desta maneira, a CEB's, movimentos pastorais, moradores/as das localidades do Ancuri, em virtude de ter na nomenclatura o seu debate, passaram também a usar somente a "consciência negra", até que o grupo fosse construindo sua identidade em relação ao nome. A partir da entrada do Frade da ordem dos capuchinhos Fernancio Barbosa Carneiro, enquanto APN's na equipe de coordenação do Filhos d'África, vários materiais saíram do Seminário Seráfico de Messejana (convento dos frades capuchinhos) com outras denominações: Grupo de Cultura Afro Filhos da África, Grupo de Resgate da Consciência Negra Filhos da África, Grupo de Negros Filhos da África e Grupo Filho d'África (*folder*), este último o nome original, no qual estamos aplicando nesta pesquisa.

Após estas informações acerca da origem do Grupo Filho d'África, trazemos a entrevista com Francisco Antonio Ferreira Lopes (Kim)⁴⁵. Nosso entrevistado iniciou a

⁴³ Livro do CELAM, subsídio da CF/88.

⁴⁴ Folder e diário de Joelma Gentil.

⁴⁵ Entrevista concedida em 24 e 25 de junho de 2011, no Parque da Liberdade (Cidade da criança) bairro Centro e no Dona Chica Restaurante, no bairro Benfica.

sua militância no movimento negro aos 16 anos de idade, atualmente é graduando em História, coordenador nacional de finanças do MNU, Coordenador executivo do fórum estadual permanente de educação e diversidade étnico racial do Ceará. Ele também é membro da direção executiva da ABRAÇO - Associação Brasileira de Radiodifusão Comunitária-Ce e Assessor sindical da APEOC-Sindicato dos Professores e Servidores em Educação do Estado do Ceará.

Esta liderança utiliza-se de frases no plural. Ao fazê-las, inclui a outro sujeito de militância, neste caso, a mim, Joelma Gentil, que também fui partícipe daquele momento, como apresentado, na introdução deste trabalho. Dito isto, o entrevistado inicia a sua fala da seguinte maneira:

“O início da minha militância no movimento negro, se deu justamente em 87, como antes de estar no movimento negro, já atuava nas comunidades eclesiais de base. As CEB’S lá do parque Santa Maria, Grande Jangurussu, que antes o Palmeiras fazia parte, da Paupina. Ou seja, aquela articulação toda, também a P.O, as pastorais sociais. participava de forma menor da pastoral da Juventude, nos eventos. Acho que colaboramos com todo aquele eixo ligado as comunidades eclesiais de base, chegamos a atuar desde as pastorais sociais de maior influência e atividade naquela região como a pastoral operaria, pastoral do menor, PJMP, a rádio comunitária. E a rádio contribuiu pra caramba naquele processo de articulação do movimento negro, porque havia entrelaçamento. A gente acabava participando de todas elas, algumas como participantes simplesmente, outras sendo coordenadores. Cheguei a ser da coordenação da P.O., nos movimentos de rádios comunitárias.”

Na fala, o entrevistado deixa explícito que além de sua pessoa, havia outras atuavam com ele nas pastorais sócias que ampliaram a sua militância a partir do Filhos d’África. Outro aspecto interessante diz respeito a quantidades de localidades e bairros da capital que as comunidades eclesiais de base articulavam na Igreja. Também podemos sublinhar na fala o entrevistado as pastorais sociais em que algumas lideranças que fundaram a entidade colaboravam, mas eram efetivos na rádio comunitária Dom Oscar Romero, meio de comunicação que segundo esta liderança colaborou junto à entidade por divulgar as ações do Filhos d’África nos programas. Quanto à pastoral do menor, poderiam pela idade que tinham serem somente participantes, mas eram pessoas de menor idade assistindo outras que se encontrava em situação de vulnerabilidade, a maioria crianças e adolescentes negros, alguns com traços indígenas.

Após, fazer um breve histórico sobre a sua militância nas pastorais sociais que antecedeu ao engajamento no movimento negro, o entrevistado disse:

“Agora, a nossa participação e discussão no movimento, a minha se deu justamente em 87, pela discussão da campanha da fraternidade, porque geralmente a campanha do ano seguinte é discutida no ano anterior. Era ouvir o clamor deste povo, o lema. Então víamos discutindo e trabalhando a temática do negro. dentro das comunidades eclesiais de base. Tinha o padre Luis Fornasier, que puxava as discussões, o padre era o incentivador, o articulador. portanto, estava à frente daqueles momentos de encontros nas comunidades, nos grupos, nas análises sobre questão do negro. automaticamente ele mediada as discussões, tinha a base da Teologia da Libertação, dominava bem naquele momento.”

Isto nos mostra a formação teórica dos teólogos da Igreja progressista e aponta também para ação pastoral dentro das discussões da conferência de Puebla, para as atuações da Igreja no continente latino americano. Nesse aspecto que o entrevistado cita o desempenho do pároco, ao dizer que a Teologia da Libertação dava suporte para que tivesse conhecimentos suficientes naquele momento para ser o mediador e dar motivação para que a temática tivesse adesão. E, mais do isso, dentro da perspectiva de Puebla, o padre era muito próximo aos elementos culturais.

Francisco Antonio Ferreira Lopes fez uma observação que consideramos interessante, ao afirmar que:

“De tanto falar da capoeira no grupo, essa conversa contigo, por exemplo, é a primeira vez que falo do Filhos d’África, sem relacionar somente a partir da capoeira em 1988. Porque realmente a peça fez parte daquele processo todo, eu mesmo fiz parte do elenco, que era formado por moradores, as famílias, de outras pastorais. Nesse conjunto das primeiras e ações referentes ao negro, essa conversa vai ajudando a trazer muita coisa que não tá na minha memória, mas, quando fala no assunto vem a memória daquela época. mas, o núcleo inicial do filhos da áfrica foi 1987. Com o grupo de reflexão para mobilizar as ações: peça de teatro e as oficinas. A peça era uma super estrutura. O padre Luis assumiu toda a logística que foi cara, ele investiu muito, tinha os cenários, palco, iluminação, figurino para um elenco de mais de 30 pessoas, pagamento de professores de teatro e eram pessoas conhecidas, o comediante que hoje passa na televisão nos deu oficina de teatro. O resultado disso, foi a estreia da peça Zumbi Ganga Meu Rei e percorreu vários bairros, comunidades, fazendo debates, mas encerrou. E o grupo precisava de um atrativo que possibilitasse agregar negros e negras para ser o novo elemento articulador da discussão acerca da questão racial.”

Ainda dentro das ações iniciais e posteriores da entidade, o entrevistado, ao falar da amplitude de uma montagem teatral sobre a questão racial na década de 1980 como um elemento agregador de pessoas. Portanto, a peça Zumbi Ganga Meu Rei foi o marco inicial do Grupo Filhos d’África. Teve também o caráter de abrir os fóruns de discussões durante a sua temporada, até mesmo porque tinham no elenco alguns participantes que discutiam os documentos e via os preparativos para o lançamento da CF/88.

A fim de ampliar os depoimentos de Francisco Antonio Ferreira Lopes, vale observar que quando ele se reporta a super estrutura, as oficinas, ele se refere à linguagem artística e corporal por meio da dança - o afoxé e umbanda, candomblé, capoeira, canto - que abordou a cultura negra, moradores/as da própria comunidade que contribuíram na elaboração do roteiro e do texto construído coletivamente, com a participação do Padre Luis Fornasier na escrita e na idealização do espetáculo Zumbi Ganga Meu Rei do Grupo Filhos d'África. (GENTIL 2009; GENTIL, SILVA, 2011). Ao expressar que no elenco havia integrantes que vieram de outros segmentos, que o grupo se instituiu de negros/as com uma base em outras atuações, se aproximou dos objetivos de: *Formar lideranças afrocearenses e contribuir no processo de libertação da ideologia do branqueamento.*(1989).

No texto de (GENTIL; SILVA, 2011) sobre esta entidade é afirmado que os ativistas desta entidade eram subsidiados por periódicos que chegavam à biblioteca, tais como o Jornal Maioria Falante (RJ), Jornal do MNU e o Maria Mulher (RS). As primeiras oficinas de afoxé foram ministradas por um seminarista da paróquia do Bairro Mondumbi e as de teatro por um profissional da área. As autoras ainda trazem informações que as filhas d'África (ou seja, as mulheres que integravam o grupo Filhos d'África), por sua vez, provinham da pastoral do menor, da rádio comunitária e de movimentos pastorais de outra paróquia. As precursoras foram Antonia Aurineda da Silva, manicure, monitora da pastoral do menor e Joelma Gentil do Nascimento, estudante, professora leiga - da escola comunitária e de reforço escolar -, integrante da rádio, e da movimentação artístico-cultural da capital em família. Os Filhos d'África eram Francisco Antonio Ferreira Lopes, estudante, do movimento por moradia e casa própria, da Pastoral Operária e da rádio. Lá estava também Ronaldo Ramalho militante da Pastoral Operária e comunicadora da rádio. Outros ativistas eram Francisco Gilvan da Silva e Robson Sousa, ambos da pastoral do menor.

Encontramos ainda na mesma produção textual que houve um suporte familiar e de membros de grupos das Ceb's por meio do apoio incondicional de algumas senhoras negras: a Maria José Aquino Rodrigues (do movimento de mulheres e de luta por moradia Chico Mendes), que divulgava e não perdia uma aula de capoeira, e mães que assumiam financeiramente a filha para que pudessem fazer trabalho voluntário e militar no grupo, como a Georgina Gentil do Nascimento (Movimento Chico Mendes), que além de apoiar assumiu as despesas financeiras de viagem da filha, cedeu espaço da casa para as conversas sobre a rádio e do movimento negro, por serem atividades fora

dos espaços físicos da igreja, e colaborava com a alimentação. Havia ainda Salete Queiroz, que autorizava o grupo Filhos d'África a fazer as intervenções artísticas na sua calçada e até conseguia apoio onde militava para que seu filho pudesse participar de eventos fora da cidade. (SILVA; GENTIL, 2011).

Após estas intervenções de documentação referentes ao grupo Filhos d'África, retomamos com a entrevista de Francisco Antonio Ferreira Lopes (Kim)

“Houve um fator determinante foi em 1988, porque o grupo precisava de um chamariz, a peça teve seu tempo de duração, foram duas montagens. Quando o padre Luiz foi procurado por um instrutor de karatê, que pediu o espaço do Centro Comunitário, que era a escolinha também. Ele me perguntou a opinião, então eu disse porque não colocar a capoeira. Assim, fomos atrás de um professora na universidade(UFC). o grupo queria mais uma atividade com o aprofundamento, capoeira é importante, mas e a capoeira por si só não da respostas a questão racial. Foi aí que tivemos a primeira decepção,queríamos um professor que tivesse um mínimo de empoderamento na história da capoeira no passado e naquele momento. Até conseguimos um professor preto, negro nesse contato feito na universidade, o mestre Assis, na época professor Assis, mas ele mesmo reconheceu não ter domínio sobre a temática, não ter formação para aprofundar a história da capoeira e discuti-la na atualidade. Como o filhos d'África tinha a capoeira e o grupo de reflexão, esse grupo passou a estudar sobre a capoeira, e o professor ficou com a prática. Mas, ao mesmo tempo, alguns membros migraram para outras atividades ou atuando no movimento, na radio, e na educação.”

Diante das limitações do professor Francisco Assis, , tendo em vista que ao optarem pela capoeira, a equipe de reflexão do Filhos d'África se aprofundou em ler os princípios da capoeira, tanto a modalidade regional quanto a modalidade angola. Na concepção da entidade da capoeira, *resgata alguns elementos da cultura negra, como: a religião afro, a relação com a natureza, o incentivo para um cultura ecológica, acapoeira é uma arte corporal por meio da dança.*

Entretanto, ao falar sobre a quantidade de mulheres e de homens na fundação desta entidade, Francisco Antonio Ferreira Lopes disse:

“Veja só, o número exato não tenho com precisão, mas, inicialmente tinha em torno de quinze pessoas no Santa Maria, porque era por fases. Depois crescemos no Palmeiras, no Jangurussu. De lá era a Cristiane e a Conceição que cumpria essa função de articuladora no Palmeiras, as meninas da Beth, lá no Jangurussu.,era a Catarina, a Monica. No início tinha muitas mulheres na peça, mas a maioria participava de outras pastorais. O problema é que essas negras após a peça não deram prosseguimento no Filhos d'África, enquanto grupo de reflexão sobre essa questão, Sempre estiveram presentes, Quando começou a capoeira lá no Santa Maria naturalmente tinham mais homens em função da capoeira, as mulheres não ficaram na capoeira”.

Dessa maneira, o entrevistado expôs a naturalização da ausência de mulheres enquanto sujeitos praticantes e inseridas no contexto de discussão e aprofundamento dessa manifestação cultural e seu entrelaçamento com a história da população negra. Nesse aspecto, a capoeira na fala do entrevistado é vista como uma atividade inerente aos homens, embora tenha evidenciado no quadro de militantes da entidade a presença feminina e tenha dito, em fala anterior, que o Grupo Filhos d'África antes de iniciar com a atividade da capoeira estudou sobre a mesma. E o grupo, tanto na fundação quanto no seu percurso, teve a participação de mulheres desde as práticas artístico-culturais às concepções históricas e teóricas para embasar a capoeira. Contudo, estas mulheres da peça, que eram de outras pastorais não tiveram, pelo visto, motivação para dar prosseguimento.

Ao voltarmos a narrativa de Francisco Antonio Ferreira Lopes, ele nos coloca o processo de expansão desta entidade:

“Através do contato com o Fernancio foi formado o núcleo do Filhos d'África no São Bernardo (Messejana) com a capoeira, e se tornou uma atividade muito forte naquela comunidade. Assim a minha memória é maior no São Bernardo e nas reuniões no Seminário Seráfico do que em outro local, tive uma relação maior ali, depois das nossas comunidades, da nossa região. Frequentei as reuniões no seminário seráfico e com o Fernancio fiz um projeto para o São Bernardo e foi formado um grupo de samba reggae e pagode. Então, na soma dos núcleos do Filhos d'África deveriam ter em torno de 40 pessoas a 50 pessoas.”

Sobre a atuação desses núcleos, o entrevistado expressou que

“Dentro da minha memória, os negros e negras do Conjunto Palmeiras participavam pouco das discussões, mais de atividades e eventos grandes. não acompanhei o Palmeiras. Você talvez acompanhou mais. considero que o Santa Maria e o São Bernardo tinham mais concepção de grupo, isso já no período de atuação Filhos d'África com os APN's.”

Francisco Antonio Ferreira Lopes ainda externou as múltiplas atuações que ele tinha naquele período, nesse sentido completou:

“Me afastei um período do grupo Filho d'África, devido à militância na Pastoral Operária assumi um cargo na coordenação, com a mudança da direção, depois voltei para o movimento negro. Eu não era somente militante do movimento negro, participava também do movimento por moradia, o

movimento Chico Mendes que lutava pela casa própria, por meio de recursos do governo, não era ocupação. Chegamos a reunir até 600 famílias que moravam em casas alugadas. Eu e você fizemos parte de um centro irradiador e criamos junto com o Jurandir o Sirasme- sistema integrado de rádios comunitárias de Messejana. Lembro que produzimos programas para doze rádios comunitárias de Fortaleza. Fora a rádio revista da Oscar Romero, a rádio revista da Radio Universitária. Já enquanto Filhos d'África, não éramos um grupo de organização política, até pensamos em mudar o nome. Mas, nos apropriamos da rádio que era muito importante para nós, é a história do bairro. A cara da rádio era a nossa cara. Por meio da rádio tivemos contato com a música baiana. Por exemplo, Kim e Joelma, no programa A voz do Povo, tocávamos muito samba, marchinhas, Gilberto Gil, Bezerra, Martinho, Reflexus. Foi o veículo da nossa concepção e expressão de negritude. Sem dúvida, levamos a questão racial onde íamos, várias vezes eu fui a tua sala de aula, e via o diferencial, cuidado até na decoração. Naquele momento eu não tinha a concepção de uma ação pedagógica transformadora. Para mim, aquela ação pedagógica era intuitiva, não era política. Depois, lendo o programa de ação do MNU, que fala da educação, da comunicação, da violência, é que compreendi algumas ações.”

A fala do entrevistado evidencia a participação em vários movimentos reivindicatórios. Nisto, houve uma ação política intensa em torno de outras questões, além dessas intervenções ter tornado a nossa figura partes de um dispositivo de veiculação e da produção cultural. Outro ponto a ser considerado ainda analisado na narrativa de Francisco Antonio Ferreira Lopes, é que as relações se entrecruzam nos movimentos sociais, havendo assim um acúmulo de sua participação em vários segmentos. Nesse sentido, entendemos que enquanto militava no grupo Filhos d'África, no movimento luta por moradia Chico Mendes e atuava no SIRASME, tendo em vista ser uma rede. O nosso entrevistado encontrava possibilidades maior de visibilidade a entidade negra e a nossa presença negra construção das lutas comunitárias. Porém, ainda no nosso ponto de vista, quando o grupo se expandiu e esta liderança assumiu compromisso com mais outra instituição, a P.O, a ausência no movimento negro durante o período em que esteve na coordenação poderia ser um dos motivos de ter uma memória do núcleo do Parque Santa Maria nos anos iniciais e do núcleo São Bernardo a partir de quando encerrou a sua gestão na Pastoral Operária.

No que diz respeito ao grupo Filhos d'África antes e a partir do trabalho com os APN's, esta liderança diz:

“Eles chegaram ao Ceará, passamos a ter uma relação com eles, na minha análise daquele momento, do ponto de vista de conteúdos éramos APN's, sem saber. Quando construímos o Filhos d'África em 87, não conhecíamos a nomenclatura, mas, éramos APN's até conhecê-los organizadamente. E quando eles disseram para nós que éramos APN's. Dissemos que não éramos. então, quando o grupo foi pressionado para assumir-se concretamente

enquanto APN's passou a questionar a postura dos Agentes de Pastoral Negros.”

Para Francisco Antonio Ferreira Lopes, esse questionamento se deu por consequência de outras literaturas:

“As nossas reflexões dentro do Filhos d’África estavam sempre ligadas a nossa fé católica, por meio de leituras teológicas sobre o negro no Brasil, sobre a questão racial. Mas, eu vejo que o fato de participar até de outras ações das Ceb’s mesmo, contribuiu para ter outros conhecimentos. Termos participado de cursos por conta da rádio, ajudou muito, porque tínhamos contato com pessoas de outras entidades negras, que também atuavam na comunicação quando eu e você estivemos no Maranhão por exemplo, que conhecemos aquele artista plástico do CCN, e lá conseguimos uns jornais e tinha também o próprias revistas que chegava a rádio.”

Na memória trazida pelo entrevistado, é perceptível o dinamismo da Igreja tanto no estado quanto nacionalmente no tocante, a sua articulação com diversos setores. Esse fragmento do relato produz uma reflexão importante sobre a questão, de o grupo Filhos d’África articular-se enquanto movimento negro no âmbito das atividades das Comunidades eclesiais de base (CEB’s) e suas pastorais sociais.

Pelo aqui exposto ainda pelo nosso entrevistado na fala anterior, sobre o posicionamento enquanto a identidade de sua entidade, ele nos diz neste trecho que:

“A necessidade de sair do seio da Igreja em vista da luta negra foi tão grande, diante de a Igreja já não responder ao que o Filho d’África precisava para avançar nas relações, que depois, já na década de noventa se conheceu o MNU e, imediatamente, discutimos as propostas dos documentos do MNU, veio o Ronaldo⁴⁶ da CON e não pensamos duas vezes para nos filiar. O interessante Joelma é que os fundadores do Filhos d’África é que se filiaram ao MNU.”

Isso nos denota que os militantes que fundaram esta entidade mesmo tendo vivenciado uma fase de ativismo com os Agentes de Pastoral Negros. Esta articulação negra buscou construir a sua identidade enquanto movimento negro, preservando alguns elementos de sua ideologia no ato de sua fundação. Nós também apontamos está

⁴⁶Ronaldo Crispim Sena Barros, é militante do MNU, ex-membro da Coordenação Nacional do MNU (CON). É doutor em Filosofia pela UNICAMP, atualmente é Pró-Reitor Universidade Federal do Recôncavo da Bahia-UFRB na Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Assuntos Estudantis- PROPAAE. Em: www.ufrb.edu.br/propaae Acesso em: 17 de junho de 2012.

presente na fala de Francisco Antonio Ferreira Lopes uma perspectiva que potencializaria a dimensão política quando na sua inserção no Movimento Negro Unificado (MNU).

Diante do processo de desvinculamento do grupo Filhos d'África com a Igreja, nas palavras do nosso entrevistado:

“Todos os custos com a estrutura do grupo Filhos d'África foram assumidos pelo padre Luis, a logística tinha um custo caro. A peça que tinha a formação, os livros tanto da rádio quanto para o Filhos d'África, o pagamento do professor de capoeira, o batizado de capoeira, as viagens, as cordas dos meninos do batizado, a mídia com músicas, entre outros gastos. Na ruptura com o padre Luis, o representante da igreja, houve um corte no financiamento. Então perdemos a rádio comunitária Oscar Romero, não tínhamos como manter a sua logística por muito tempo. Agora, tem uma coisa interessante, que antes de oficializar a ruptura, o pessoal da rádio, nós, já fazíamos movimentos independentes para assumir gastos com os equipamentos. A rádio que contribuiu bastante com o movimento negro não teve forças para continuar”.

Outra situação, que envolve este rompimento da entidade com a Igreja é verbalizada por Francisco Antonio Ferreira Lopes:

“De além de alguns militantes serem ignorados pelo padre Luis, ser tratado como se não existisse, aquilo doía ver o padre Luis ignorando, por não tá mais dentro do projeto dele. Para quem era adulto talvez fosse mais fácil, mas eu via vocês adolescentes naquela situação, me angustiava. Alguém passar por você e fazer que você não existia, acho que você passou por isso. A Ledinha não sei, não lembro no momento. Ele anulava como pessoas e ficava difícil ter um diálogo até do ponto de vista das relações que poderiam ter entre o movimento negro e a Igreja, no caso específico as Ceb's. Um dia acordei bem cedo e fui a casa dele e perguntei se aquela frieza era de europeu traumatizado com guerra. E eu admira muito o padre Luis, aprendi muito com ele, acredito que nós aprendemos.”

A questão posta pelo entrevistado evidencia a sócio-afetividade dessa rede de movimentos, na qual o grupo Filhos d'África esteve inserido. Nesse sentido, pontuamos a existência enquanto rede para esta entidade estava além das lutas, das mobilizações e conquistas dos objetivos. E que esta entidade negra poderia também ser um espaço de criação e vivência de subjetividades pessoais.

Ao encerrar a sua fala nesta entrevista, Francisco Antonio Ferreira Lopes citou que:

“O grupo teve consciência do grande investimento em dinheiro que o padre Luis fez. Lembro que até shows durante a ruptura ele emprestou o dinheiro dos ingressos, foi do Olodum. Importante dizer aqui que o São Bernardo com recursos de um projeto continuou por algum tempo com as atividades, era mais próximo ao Fernancio, ele na verdade era um articulador do São Bernardo. E a nossa ruptura, foi realmente por conta do movimento negro.

No que avançávamos na questão racial, nossa curiosidade também de conhecer melhor as religiões de matriz africanas, até porque defendíamos e fizemos a inculturação nos ritos das missas. Nós desejávamos absorver os elementos afro-brasileiros ao universo cristão. O padre Luis Fornasier não percebeu que estávamos avançando enquanto negros/as, e não enquanto pessoas cristãs. Poderíamos ser do candomblé, da umbanda ou muçulmanos”.

Assim, ocorreu o fim do grupo Filhos d' África, da rádio que foi um importante meio de comunicação e integração entre os vários movimentos e lutas do bairro e das comunidades. Diante do exposto por Francisco Antonio Ferreira Lopes, há um texto publicado por Gentil e Silva (2011), que afirma que integrantes do grupo Francisco Antonio Ferreira Lopes e Joelma Gentil viajaram para realizar um curso de vídeo popular com o cineasta Joel Zito Araújo, na cidade de São Luis (MA). Na oportunidade conheceram o Centro de Cultura Negra do Maranhão-CCN e o grupo Mãe Andresa. Ainda naquele ano (1988), aconteceram encontros de formação da capoeira, nos quais o professor Assis convidou, para conversar sobre umbanda, a operária negra Marta Maria dos Santos, rezadeira e umbandista do Centro de Dona Maria Miranda. O mesmo estava situado na comunidade Maravilha, via férrea (Bairro de Fátima), também em Fortaleza (2011).

Reitera ainda os tais registros que em 1989 deu-se a parceria dos Filhos d'África com o Agente de Pastoral Negros, Frei Fernancio Barbosa, membro da negritude capuchinha, com os seminaristas negros e o missionário comboniano, Luis Axé, poeta, cantor, animador de liturgia e ator. Além disto, representantes do grupo foram ao Encontro de Negros do Sertão, em Catolé do Rocha (PB), em 1990, coordenado por Arqucelina Sá e a quilombola Francisca Maria da Silva (Bidia). Foi um importante momento de troca de experiências e vivências de aspectos do movimento negro paraibano. No retorno, o grupo continuou buscando inovar nas práticas. Ocorreu então a realização de um dos batizados, troca de corda da capoeira e formação interna, dentro da programação do seminário estadual do Filhos d'África (1990).

Para isso, o núcleo da localidade Parque Santa Maria (Ancuri) realizou, ao lado dos APN's (Agentes de Pastoral Negros), representado por Frei Fernancio Barbosa, com apoio de integrantes da rádio comunitária, um baile funk com duas das equipes de festas mais cogitadas da capital, a “Arroz com fumo” e “Equipe Alternativa”. A atividade constituiu-se numa ousadia porque a festa aconteceu na quadra da paróquia Nossa Senhora das Dores, dos frades franciscanos, no bairro Otávio Bonfim, no período em que a polícia perseguia os bailes *funk*, os de charme e o *break*. A festa ocorreu e foi

possível com o lucro trazer a Associação de Capoeira Angola Navio Negroiro (ACANNE) da Bahia. O evento aconteceu com a presença de mestres angoleiros da ACANNE/Bahia: Renê Bittencourt e Jaime de Mar Grande. A igreja Nossa Senhora das Graças estava lotada de pessoas que demonstravam estranhamento com a mandinga da Capoeira Angola (1990).

No dia seguinte, a programação⁴⁷ teve continuidade no convento dos frades capuchinhos Seminário Seráfico Nossa Senhora do Brasil, em Messejana, e que foi restrita aos militantes do Grupo Filhos d'África. Na ocasião, os mestres baianos devolveram atividade de transmissão de tradição oral africana. Mestre Renê expôs sobre *Muzambu” tradição oral africana*, princípio de filosofia da ACANNE. Enquanto que Mestre Jaime de Mar Grande abordou sobre Escrava Anastácia, no qual relacionou a sua figura à força da mulher angoleira que aparece e sobressai pelo princípio do equilíbrio, sendo esta portadora do *axé*.⁴⁸

Visto isso, seguiremos com Antonia Aurineda da Silva⁴⁹, nossa outra entrevistada também fundadora do Grupo Filhos d'África. Ela diz que sua lembrança é do seu engajamento no movimento negro aos 17 ou 18 anos de idade. É graduada em Pedagogia, especialista em abordagem comunitária sistêmica familiar, trabalha na ONG INTEGRASOL - Conselho de Integração Social e é prestadora de serviços em massoterapeuta para a Prefeitura de Fortaleza.

Antonia Aurineda da Silva logo no iniciou desta entrevista nos falou sobre o entendimento daquela dinâmica social em que participava:

“Desde o começo participei do Filhos d'África, nós participamos. Mas a partir da viagem para Catolé do Rocha, na Paraíba, fui entender melhor os APN's, o movimento negro, o trabalho feito pelos negros e negras dentro da igreja, Igreja Povo.”

⁴⁷ Relatório do encontro de 1990.

⁴⁸ Axé em algumas literaturas: 1. Conceito de energia familiar de vários tipos de discurso brasileiro, termo de origem yorubá, é ligado às cosmologias das religiões afro-brasileiras. Na capoeira refere-se ao ambiente e “boa energia” da roda em geral. Na capoeira caracterizam a presença ou a ausência do axé principalmente pela música: a concentração atenta ao produzir o ritmo e canto, ou a contemplação da ação musical, cria a base para o axé. Em: A Capoeira Angola dos praticantes europeus e bahianos: Uma comunidade transnacional experienciada Inkeri Aula. Revista de Antropología Experimental nº 12, 2012. Texto 9: 113-134. 2. A força mágico-sagrada de toda divindade www.guetocapoeira.org.br/dicionario_capoeira Acesso em: 9 de janeiro de 2011.

⁴⁹ Entrevista concedida em 8 de janeiro de 2011, na residência de Antonia Aurineda da Silva, no bairro Curió em Fortaleza.

Dentro dessa ênfase ao relato de Antonia Aurineda da Silva acerca do Encontro em Catolé do Rocha, na Paraíba, em 1990, o grupo Filhos d'África participou desse encontro enquanto facilitadores de oficinas temáticas, promovido pelo Grupo de Negros Zumbi-integrante do Agentes de Pastoral Negros-APN's da cidade-sede do evento. Em princípio, objetivou enriquecer os conhecimentos dos agentes pastoral negros da Paraíba, com o propósito de ajudá-los a enfrentar a problemática de miséria que vivia a população negra sertaneja paraibana, a fim de que os APN's pudessem criar espaços de resgate, valorização de seus preceitos morais e humanos desta população⁵⁰.

Conforme, os propósitos do encontro, as organizações negras foram convidadas para contribuir com as suas experiências em diversas áreas. Nesse sentido, o grupo Filhos d'África e os Agentes de Pastoral Negros do Ceará foram convidados a serem facilitadores de oficinas durante este encontro. Para isto, a organização do encontro mobilizou diversas representações: o Movimento Negro Unificado de Recife/Pernambuco, na pessoa de Martha Rosa Figueira Queiróz com o painel "Aspecto histórico de Zumbi dos Palmares", além da discussão a respeito de religião afro-brasileira com a antropóloga Maria Luiza, na época da secretária de Educação e Cultura da Paraíba. Ainda houve a explanação sobre mulher negra, Alcenilde Simões-MNU/PE. Similarmente, aconteceram os painéis das oficinas, que tiveram militantes do Grupo Filhos d'África como assessores/as⁵¹.

Ao retornarmos a narrativa de Antonia Aurineda da Silva, ela acrescentou sobre a Igreja este trecho, no qual diz:

"Naquela época era a Igreja povo, porque hoje é muito diferente, às vezes eu brinco muito na aqui na comunidade dizendo, que eu devo muito a igreja, engraçado, a igreja que há mais de 500 anos atrás causou tanto mal, aos nossos ancestrais, eu ficava pensando as vezes que a igreja tentava se redigir, pedir perdão. Não sei. O que sou devo a igreja."

Antonia Aurineda da Silva considera as ações do grupo Filhos d'África:

"Uma conquista o grupo ter conseguido mobilizar e fazer algo diferente nas comunidades. As missas afro, que eram iniciativas do grupo com o padre Luis. Assim, eu não tenho muita lembrança, esse momento conversando aqui, ajuda, mas lembro dessas celebrações na igreja. Tinha a reação dos mais tradicionais da Igreja. Eram as mulheres que reclamavam as beatas. Diziam revoltadas: 'juventude, é rebeldia, isso é coisa da juventude' ao mesmo tempo em que os moradores estranhavam instrumentos o atabaque, dentro da

⁵⁰ Carta-convite e programação do Encontro de Negros do Sertão em Catolé do Rocha-PB.

⁵¹ Oficinas (CE): 1.Capoeira:prof.º Francisco Assis; 2.Programa radiofônico: Joelma Gentil; 3.Teatro de bonecos: Gilvan da Silva,Antônia Aurineda e Joelma Gentil.

igreja, tanto fazia ser missa afro como outra missa. Ai vinha o professor de capoeira tocar, o Assis. Estranhavam, era novo para o povo ver nas missas a dança, as roupas afro, até o padre Luiz se vestia todo afro.”

Um dos caminhos que o grupo encontrou para vencer esses obstáculos, segundo Antonia Aurineda da Silva, foi:

“Criar momentos de estudos sobre o racismo. Porque somente a ajuda do padre Luis indo conversar com o povo da igreja, os grupos não era suficiente. Acho que o padre Luis foi forte em sua atuação em ter enfrentado a comunidade na época conservadora. Com tudo isso, ainda continuamos com as missas e fizemos o 1º batizado de capoeira⁵² com um grande evento dentro da igreja, aberto para as comunidades, tanto menino, adolescentes, jovens e os moradores. Tinham grupos de outros estados. As apresentações chamaram atenção do povo, a dança. As pessoas e até os grupos de capoeira daqui de Fortaleza que foram convidados ainda não estavam acostumados a participarem de evento igual a este nas décadas 1980 e 1990. E a capoeira angola com mandinga...”.

Ao refletir sobre o grupo Filhos d’África, e a capoeira, a entrevistada atribui:

“As nossas ações eram uma tentativa de mostrar para o as pessoas a cultura e a questão da religião do povo negro, mesmo com as limitações, do grupo dos conhecimentos”.

Estes recortes de sua fala nos sinalizam a pensar a entidade Filhos d’África com uma dimensão de ressonâncias e possibilidades que exerceram no cotidiano de sua militância como na vida das localidades que faziam parte de sua rede de articulação e nos espaços considerados pelo grupo como necessários para discutir a questão racial, vivenciar e falar sobre a cultura afro-brasileira. Para tanto, apontamos enquanto entidade surgida no âmbito eclesial o dinamismo em se construir numa base e se expandir. Por entendermos a partir da narrativa da entrevistada que mesmo que o grupo tivesse articulado no âmbito das pastorais sociais, isso não significava que estive imune de resistência de segmentos da igreja e de outros movimentos sociais.

A entrevistada considera válida a iniciativa de a entidade promover discussões abertas, as suas palavras dizem a esse respeito:

⁵² No anos de 1990.

“Essa possibilidade de tá discutindo sobre nós, trazia outras pessoas, o próprio professor de capoeira vinha conversar. Ele era evangélico, acho que ainda é. Era um pé nessa coisa de negro e um pé nessa história de ser crente. não sei como ele conseguia administrar isso. Ele demonstrava abertura para querer conhecer, se aproximou até da umbanda, no Parque Santa Maria.”

Trata-se, no nossa análise, portanto, de uma tentativa tanto do grupo de inserir a auto-formação e vimos ainda a postura no caso aqui, do professor de capoeira evangélico de se inserir nos conhecimentos acerca do universo cultural afro-brasileiro. Na nossa concepção há nessa iniciativa o aspecto da identidade enquanto homem negro em que atuou na época sob a luz dessas experiências de movimento negro.

Nós retomamos a fala de nossa entrevistada que nesse momento, a nos diz:

“Eu não sei como é o movimento negro agora. Mas, atingir a maturidade, eu compreendo mais ainda sobre o que queríamos naquela época. Eu era jovem, adolescente, trazia comigo essa dimensão do Filhos d’África. A gente era pioneira naquele bairro, começamos ali, depois era em muitos locais. À medida que ia fazendo o movimento negro também tava aprendendo no cotidiano. Eu fico pensando nossa como agente fazia coisa importante naquela época, a gente fazia na raça, ao mesmo tempo que ia construindo ia operacionalizando.”

No que diz respeito a adquirir consciência política no ativismo nesta entidade, na visão de Antonia Aurineda da Silva:

“As pessoas do grupo absorveram o que movimento negro trouxe. Mas, a consciência dependia muito de cada um do Filhos d’África. Teve resultado no próprio Filhos d’África saíram iniciativas de levar discussão para dentro das reuniões, o trabalho da Joelma Gentil com esse tema na escolinha. Também é um resultado de consciência da realidade e que pode de transformar. A capoeira, no seminário seráfico⁵³, quase 100 pessoas, é outro exemplo.”

Estas afirmações dão conta de processos de elaborações de conhecimentos referentes as discussões da entidade. Nossa análise, adquirida também através da participação no movimento negro. E no tocante a questão de gênero nesta articulação negra, a entrevista expressa:

“A gente foi mais frente se despertando para essa questão de gênero. não lembro quantas mulheres tinham no Filhos d’África Lembro do grupo de mulheres negras, que a gente algumas vezes foi às reuniões. tinha o grupo de

⁵³ O seminário citado pela entrevista diz respeito ao Colégio Seráfico do Seminário Nossa Senhora do Brasil dos frades capuchinhos no bairro Messejena, sede do projeto de capoeira no grupo Filhos d’África.

mulheres da igreja. No Filhos d'África mesmo, lá do início, tinha a força das mulheres. Não lembro quem propriamente coordenava, não tinha a coordenação só com uma pessoa, lembro da Joelma, que tinha mais apropriação da discussão do Filhos d'África, depois a gente foi ampliando veio a Cristiane do Palmeiras, ficou pouco tempo, a dona Socorro mesmo e eu. De homens, o Kim era de muitas coisas ao mesmo tempo, ora tava ali direto, as vezes ficava ausente, mas tinha conhecimento sobre os assuntos referindo ao pessoal que estava a frente do Filhos d'África. Depois, que o grupo cresceu, veio os APN'S, já entrou o Fernancio para a coordenação, e outros, predominante o que os homens colocavam, agente ia no caminho, pelo menos eu. Tinha uma hierarquia mesmo. Vocês eram mais assim, pareciam ter mais vivência além do grupo, eu só fiquei só ali na capoeira, um pouco mais na frente a gente conversava e veio, do desejo do poder da mulher negra. De ir mais vezes ao grupo de mulheres negras que estavam trazendo essa questão p/o Ceará.eu vejo que o nosso principal objetivo naquela tempo, da década de oitenta e noventa era discutir algo mais aberto aos homens e mulheres. Hoje vejo diferente, nós mulheres, meninas na época tínhamos muita garra.”

Neste âmbito da questão exposta por Antonia Aurineda da Silva, em relação a uma linha de frente considerável de presença feminina na fundação da entidade. E no decorrer da existência do grupo, houve o empoderamento dos homens, de tal modo que, estes ficaram a frente de decisões. Nós interpretamos como uma lógica patriarcal exercida na sociedade e em instituições. No entanto, a fala desta liderança a nosso ver concebe a ideia de que as militantes do Filhos d'África buscaram outras articulações dentro do próprio movimento negro cearense. Como forma de potencializar o ativismo e romper com as limitações de gênero dentro do segmento de origem dentro do cotidiano de cada uma. Logo é possível também, afirmamos que estas construções permearam a passagem da adolescência para a vida adulta das mulheres desta entidade do movimento negro.

E diante de sua própria memória daquele período, a nossa colaboradora faz algumas considerações:

“Às vezes fico pensando se não fiquei acomodada no grupo, ou se era ‘verdinha’, não tinha muita consciência de gênero daquela época. Ou se misturava tudo? Porque tinha aquele negócio da aproximação, da amizade, eu era muito amiga dos meninos. Vocês também eram. Mas, vocês separavam mais a amizade e as coisas do Filhos d'África.Vocês tinham vivência com outros meninos de outro grupo, do GRUCON, eu muito próxima só dos meninos da capoeira do São Bernardo, do Fernancio, do Kim,do padre Luis, do Robério lá do Barroso e do Assis, professor de capoeira. Não sei dizer se isso faz parte da consciência.eu tava dentro de um grupo,fazia capoeira nele, morei praticamente dentro da capoeira, queria só praticar capoeira, depois mudei a maneira de ver na capoeira.”

Na continuidade de sua fala, Antonia Aurineda da Silva passa a relatar alguns aspectos dessa mudança de concepção:

“Eu era incentivada por vocês do Santa Maria para ser mestre de capoeira, você, o Kim, até o Assis, vocês falavam que seria importante o Ceará ter a primeira mestre de capoeira, de dentro do movimento negro. Não faltou incentivo. Eu muitas vezes me via uma mestre, uma monitora por conta dessa valorização de vocês, esse estímulo. Mas, eu desistir do grupo, sair do movimento negro, não quis mais saber de militância, de reunião, fui fazer outras coisas, fiquei buscando dentro mesmo da igreja, dos grupos dela projetos que me desse retorno. E nisso o Filhos d’África conseguiu fazer instrutores, professores, contramestres de capoeira. Distante é que pensei, nenhum outro grupo naquela época tenha consciência de ter uma mestra. Talvez tenha faltado depois o olhar sobre a mulher. Se agente tivesse ficado mais atenta nessa questão de ser mulher negra, talvez o Filhos d’África não tinha tido outro estilo? Outro caminho? Tinha tido continuidade?”

Ao final de sua entrevista, reflete sobre a sua condição de mulher no grupo Filho d’África diz:

“Eu me percebia muito nessa condição dos homens. A mulher tem muita essa coisa da perseverança, da resiliência, eu me ausentei. Outras coisas apareceram. Depois volto mais a participar de novo das reuniões, já não era tudo a capoeira. vi a força da mulher, quando o grupo acabou entramos no MNU. Nossa faceta do Filhos d’África, foi eu e a Joelma, trazer o MNU para o Ceará, aqui os outros do Filhos d’África apoiaram. Eu paro e fico pensando, sobre a caminhada com a Joelma, poxa, fico com mal estar, abandonei a minha companheira sozinha, a Joelma, fica um conflito. mas a vida é assim, parece q você nunca tem tudo. Hoje, eu tenho muito isso dentro de mim, como um exemplo, uma referência de persistência, de luta, que falei antes, de resiliência. Não é fácil sozinha com os homens praticamente colocando cara deles no grupo. Eu via de longe, o trabalho da Joelma independente com a dança, muitas meninas no Geração Zumbi, era lindo, mas eu não tinha aquela disposição. E hoje tento com esse trabalho com a juventude aqui, trazer um pouco daquela minha militância no grupo, essa força que minha companheira de Filhos d’África e MNU tem, o jeito do Fernancio criar as coisas do Fernancio, é isso.”

Dito isso, consideramos nessas últimas falas de Antonia Aurineda da Silva, o seu olhar de hoje para a década de oitenta, no qual a militância enquanto mulher relaciona a sua perspectiva de gênero no grupo Filhos d’África, ao amadurecimento ou a ausência deste. Também salientamos a amplitude da capoeira para a nossa entrevista, e o seu reconhecimento quanto à motivação dos demais militantes para que ela conquistasse o espaço de mestra na hierarquia dessa manifestação cultural. Por fim, constatamos a busca de significados atribuídos por ela ao grupo Filhos d’África, considerou, sobretudo, a referência no ativismo feminino desde a existência da entidade

ao processo de migração das lideranças fundadoras desta entidade para o Movimento Negro Unificado-MNU, no decênio posterior.

Constatamos por meio de material de divulgação produzido pelo Grupo Filhos d'África, o dinamismo em que marcou a trajetória da entidade, inicialmente as festas no Parque Santa Maria, que aconteceram nos espaços do Centro Comunitário, na “escolinha” e no pátio da igreja Nossa Senhora das Graças, nas descrições foram festividades ocorridas no decorrer dos anos. Entretanto, são identificadas apenas por eventos alusivos as datas comemorativas e se identificam nos chamados espaços negros da cidade de Fortaleza: Kizomba Festa da Raça⁵⁴. Verificamos que o cronograma de formações⁵⁵ no grupo tinham uma variedade de temáticas abordadas, por exemplo: círculo de conversa com Eduardo Hoornaert, encontros de formação da capoeira sobre religiões afros na Escola Comunitária Nossa Senhora das Graças “escolinha” e Escola Municipal Barbara de Alencar com iniciada Marta Maria dos Santos-Umbanda; Escola Maria Helenilce Cavalcante Leite Martins no Palmeiras, umbanda e candomblé, com Fernancio Barbosa e Francisco Roserlândio⁵⁶; além de traduzirem certa abertura em unidades escolares e participação em programa de rádio na cidade de Catolé do Rocha - PB⁵⁷.

Nós encontramos em arquivos de militantes desta articulação, registros⁵⁸ de Celebrações e missas afros na igreja São Francisco, Igreja Nossa Senhora das Graças, Igreja do Tancredo Neves, visita do professor Assis e capoeiristas a residência da Marta Maria após as aulas de capoeira. Neste sentido, reflete o grupo na busca de conhecimentos além de exposições orais dos encontros de formação.

Alguns registros⁵⁹ demonstram as práticas do Grupo Filho d'África, referente à inculturação, as vivências culturais e o destaque aos artistas do movimento negro na Caminhada da libertação do Povo negro com: quizomba afro na comunidade São Bernardo; peça Zumbi Ganga Meu Rei, na igreja do Conjunto Palmeiras; e missa afro, na igreja do Santa Maria celebradas pelo padre Luis Fornasier. Foi possível observar ainda uma programação nomeada de Kizomba Indoafro com Luis Axé; também feiras

⁵⁴ Folder, informativo, agenda da rádio Oscar Romero.

⁵⁵ Relatório do projeto do grupo de capoeira Filhos d'África.

⁵⁶ Francisco Roserlândio de Souza, na década pesquisada era seminarista, atualmente é padre, graduado em História pela Universidade Regional do Cariri, Diretor Geral do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo - Diocese de Crato - CE. Em: museologiaporto.ning.com Acesso em: 9 de janeiro de 2011.

⁵⁷ Anotações do IV encontro de Conscientização Negra do sertão em catolé do Rocha.

⁵⁸ Informativos Filhos d'África e Espaço Negro. Relatório, caderno de anotações de reunião.

⁵⁹ Folder, agenda de anotações de reunião.

de artesanato; afoxé; reggae; funk, samba e rap no Centro de Formação Dom Aloísio Lorscheider. Em outras anotações evidenciamos a cultura e arte como uma postura de ter relações de solidariedade com as famílias; os movimentos sociais de âmbito diverso. Isto é exemplificado nas visitas domiciliares na estrada do Ancuri, no Jangurussu, ao grupo de mulheres; a residência da Marta Maria, na reunião do Movimento Luta por Moradia Chico Mendes; encontro da P.O, nas ocupações de terra e no grupo de mulheres do Santo Antonio.

Por fim, estabeleceram-se, desde então, elementos culturais que pudessem atrair o público geral e dar visibilidade dentro da igreja e nos bairros, por meio de aulas de capoeira e apresentações deste artefato para comunidade aos domingos no Parque Santa Maria⁶⁰. Foi incluída como evento do Calendário desta entidade: Mostra de capoeira, tema: Tributo a Zumbi dos Palmares no salão Paroquial de Messejana e Semana da Consciência Negra., Além das celebrações afro no Conjunto Palmeiras, Igreja do Tancredo Neves, Quizomba Da Beleza Negra, Assembleia de CEBs no Seminário da Prainha,

O tópico aqui desenvolvido acerca do Grupo Filhos d'África trouxe aspectos referentes ao movimento negro instituído no âmbito das Comunidades Eclesiais de Base-CEB's. Podemos constatar por meio das entrevistas que se trata de uma entidade genuinamente jovem naquela época. Temos então, nesse tópico, um processo de ativismo de adolescentes e jovens nas pastorais sociais e movimentos reivindicatórios que antecedem a sua militância no movimento negro. Esta militância teve suas compreensões de mundo carregadas pela sua condição geracional demarcada por relações de gênero, de classe, de pertencimento etnicorracial. Esta entidade teve sua ação voltada para diversos bairros e comunidades periféricas de Fortaleza e algumas localidades de outros municípios. Como se pôde notar, a entidade inseriu na sua ação as práticas desenvolvidas pelos militantes que atuavam no movimento de rádios comunitárias de Fortaleza.

Nesse sentido, o grupo Filhos d'África teve um meio de comunicação a seu serviço, o que gerou um entrelaçamento entre o movimento negro, a escola comunitária, as CEB's e o movimento de democratização da comunicação. Este grupo ainda utilizou da linguagem artístico-cultural para motivar as discussões acerca da questão racial nas escolas, nas comunidades, nos espaços de formação das pastorais sociais.

⁶⁰ Informativo Espaço Negro e anotações da rádio comunitária.

O grupo teve três fases distintas de atuação militante. A primeira corresponde à Teologia da Libertação e sua criação dentro do contexto de organização da Campanha da Fraternidade de 1988. A próxima fase diz respeito à parceria com os Agentes Pastorais Negros e rompimento com a Igreja Católica. A última fase se relaciona com os conflitos internos, rompimentos, afastamentos, novos rumos dos militantes e a formalização da seção do Movimento Negro Unificado-MNU, pelos fundadores/as do grupo Filhos d'África. Assim, no tópico seguinte, iremos abordar os Agentes de Pastoral Negros-APN's.

7.4 Agentes de Pastoral Negros - APN's no Ceará

Desta entidade do movimento negro, no apanhado de nomes de militantes que foram lideranças no momento de sua instituição no estado do Ceará, foi evidenciada a participação de Irmã Salete, de modo que, várias tentativas foram empreendidas no sentido de localizar a referida militante dos APN's. No entanto, não conseguimos atingir este objetivo, pois de acordo com informações colhidas nesse percurso, a Irmã Salete estaria se recuperando de problemas de saúde. Em vista da seriedade da pesquisa, em investigar a partir das fontes orais de militantes, da documentação produzida pelas entidades do movimento negro - que configurou num conjunto de informações e este ter proporcionado a base para coletarmos o quadro de militantes que tiveram sua atuação marcada pela liderança nas organizações negras no Ceará na década 1980 -, de forma respeitosa, ao movimento negro cearense e especialmente a história dos APN's no estado, que teve em Irmã Salete uma força articuladora, seguimos nosso caminho de depoimentos apenas com a fala de Frei Fernancio Barbosa Carneiro⁶¹ OFM (Ordem dos Frades Menores), contemporâneo de Irmã Salete e um dos fundadores do núcleo dos Agentes de Pastoral Negros-APN's no Ceará.

Nosso entrevistado iniciou a sua militância no movimento negro entre 22 e 23 anos no Piauí, é graduado em Direito Administrativo, Teologia, Filosofia Clínica. Atualmente é doutorando em Teologia, administrador de projeto social na província capuchinha do Ceará e Piauí no Convento Coração de Jesus. Atua junto ao Greni: Grupo

⁶¹ Entrevista concedida em 29 de outubro de 2010, no Convento Sagrado Coração de Jesus dos Frades Capuchinhos, bairro Centro, Fortaleza.

de religiosos/as negros/as e indígena e APN's e aos catadores/as de resíduos sólidos no Centro de Fortaleza.

Na sua exposição, Frei Fernancio Barbosa Carneiro, frade capuchinho, militante dos Agentes de Pastoral Negros-APN's primeiramente fez questão de dar sua opinião acerca da articulação em destaque neste capítulo. Em seguida, disse em termos gerais, um dos fatos principais da atuação dessa organização é seu histórico. De esta ter surgido nacionalmente do grupo Tarefa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB.

“Antes de situar os APNS no Ceará, a história dessa associação, é a partir do grupo Tarefa. Esse grupo era formado por religiosos que reformulam a partir da realidade do negro os documentos para a Conferência do episcopado latino-americano. E era também de reflexão da situação do negro. Esse trabalho do grupo Tarefa só saiu em notas de rodapé, que no meu ver não foi grande avanço. Isso foi negativo na nossa luta dentro da igreja. Santo Domingo, a outra conferência, o positivo foi a inculturação e identificação dos pobres. Resumindo tudo, dessa articulação toda do grupo Tarefa nasceu depois os APN's em 1983. Tornou-se associação em 1988, em São Paulo. Não é somente católico que é APN's, porque tem que dialogar com os terreiros, com os grupos, é uma luta de negros, das mulheres negras a partir da fé. Ir onde o povo negro se encontra, nas comunidades, se é na reciclagem de resíduos sólidos, nos presídios.”

Ele fez o histórico sucinto dos APN's, indicando que o grupo Tarefa não se constituiu de religiosos da Igreja Católica: eram negros. Portanto, deu mesmo com o encerramento dos trabalhos para a Conferência acontecida na cidade de Puebla. O grupo Tarefa permaneceu ainda assessorando os encaminhamentos do Documento final da Conferência do Episcopado Latino-Americano e se ramificou, de acordo com o entrevistado, originando os APN's. Ele adentrou também no que diz respeito a opção preferencial pelos pobres: em Santo Domingos aparece o perfil destes pobres e, seguidamente, a inculturação como ponto positivo. Nesse sentido, o frade afirmou ainda que ao ser criado, em 1983, os APN's traçaram por objetivo principal o negro assumir a sua fé, a luta e a conscientização dentro da Igreja Católica e conversar com os terreiros, mas que também tinha como luta a política e a educação.

Segundo o entrevistado, a estrutura organizativa dessa entidade é da seguinte forma:

“Cinco pessoas formam um mocambo, três mocambos formam um quilombo. Os religiosos/as do norte/nordeste eram os combonianos, capuchinhos e a ordem de Jesus Crucificado construíram os APN's a nível nacional.”

No que diz respeito à seção dos APN's no Ceará, seu depoimento situou que esta entidade:

“No Ceará os APN's começaram chegar em 1988, porque além da deliberação do encontro de Teresina para ampliar os APN's no nordeste. Meus planos já tinham estudar no ITEP ali no Seminário da Prainha em Fortaleza porque o Piauí e Fortaleza formam a Província que faço parte, dos frades capuchinhos. A irmã Salete era de Fortaleza. Tinha nos APN's do Ceará, o Gonçalo, o José Vicente, Roserlândio da diocese do Crato. O Ceará foi articulado para ser realizado o 1º Encontro Regional dos coordenadores de APN's. O encontro aconteceu, contamos com o apoio da Alemanha, as Caritas financiaram as passagens.”

Desta forma, o entrevistado afirma que esta entidade fez a sua articulação no Ceará e no encontro de coordenadores de APN's contou com a presença de:

“Irmã Salomé do Ceará, a Irmã Jacinta⁶² do Maranhão, irmã Chuchu⁶³ - de Quixeramobim - e, também, a líder Maria Caetano de Oliveira, conhecida por Bibiu⁶⁴, o Roserlândio de Souza, do Crato. Ainda participaram Frei Gonçalo do Seminário do bairro Antonio Bezerra, Zé Vicente, eu, os Combonianos⁶⁵ Fernando e Coqueiro. Na oportunidade, se viu estratégias para os APN's e se planejou o encontro do Norte/Nordeste de Agentes de Pastoral Negros em São Luis.”

Para reforçar este trecho da fala do entrevistado, encontramos um subsídio de Frei David Raimundo dos Santos, na época o assessor nacional de articulação no boletim de notícias da entidade, citou neste documento que as articulações dos APN's se dividiam em duas instâncias: articulação a nível nacional com todos os Regionais e articulação de base, a partir da realidade da cidade do regional. Dito isto, situa os APN's numa fase de organização que precisaria ser trabalhada com calma e objetividade, que englobasse mulher negra, criança negra, juventude negra e religiosos/as negros/as⁶⁶.

No primeiro Encontro dos APN's do Norte/Nordeste, de 30 a 02 de julho de 1989, em São Luis do Maranhão, 120 negros e negras representaram oito estados da região nordeste, entre eles, o Ceará. Na ocasião refletiram acerca das ações no plano de experiências, pois este era o primeiro momento de encontro da maioria do grupo. Deste

⁶²Jacinta Maria dos Santos.

⁶³ Francisca Pereira de Souza, da Congregação do Sagrado Coração de Maria do município de Quixeramobim.

⁶⁴ Maria Caetano de Oliveira, líder comunitária de Conceição dos Caetanos, município de Tururu, Ceará.

⁶⁵ A Congregação dos Missionários Combonianos do Coração de Jesus (MCCJ) foi fundada oficialmente no ano de 1867, por São Daniel Comboni, Bispo. Destinava-se à animação missionária na Europa, especialmente na África central, e o campo de atuação era a evangelização, luta contra a escravidão. Em: www.combonianos.org.br Acesso em: 30 de outubro de 2010.

⁶⁶ Boletim “Quilombo Central”.

encontro, saiu a coordenação interna dos APN's, Coqueiro (CE), expressão pela qual o religioso era conhecido, apresentou as experiências, pois este era o primeiro momento de encontro da maioria do grupo, a nível de nordeste.(1989, nº 19).⁶⁷

Ao falar acerca dos APN'S no Ceará, frei Fernancio Barbosa Carneiro, declarou que:

“Paralelo às ações de ampliação da entidade no nordeste, já tinha um trabalho em Teresina com apoio de religiosos do Ceará, do Maranhão, através da Jacita, do Coqueiro e do padre Fernando. Em 1988 começaram a articular o Ceará. Eu era seminarista vim estudar teologia no ITEP⁶⁸, por ser frade capuchinho da Província⁶⁹, pedi minha transferência de Teresina pra cá. Consegui vir estudar e fiquei no Seminário Seráfico Messejana, era a mesma área de trabalho pastoral do padre Luis e do padre Chico que em uma reunião em 1989 da área no convento, tive conhecimento do Filhos d'África e do trabalho pioneiro em comunicação. O padre Luis, me convidou pra conhecer o Parque Santa Maria, eu vi lá o estúdio da rádio e os dois comunicadores, Kim e Joelma, os pioneiros na área. Depois eu e o padre Luis conversamos, eu fui reunião do Filhos d'África, conheci o pessoal e o professor de capoeira, o Assis”.

Na concepção do frei Fernancio Barbosa Carneiro, o primeiro trabalho dos APN's em Fortaleza, foi:

“A aproximação com um grupo do movimento negro, criado dentro da igreja. Não era um simples grupo, era uma entidade formada por agentes pastorais das CEB's, que na minha visão de APN, eram agentes negros. Tinha uma maneira parecida com a prática dos APN's e ao mesmo tempo, mostraram que não era tão igual. Enquanto, articulador de APN's, vi a possibilidade de fazer um trabalho junto entre APN's e Filhos d'África e depois, o grupo ser APN's. A proposta de ampliar as atividades teve boa acolhida por parte dos pessoal do grupo e do padre Luis. quando cheguei no Filhos d'África em 1989, o grupo já tinha se expandido para o Conjunto Palmeiras e estavam planejando o batizado de capoeira e troca de corda, pois já haviam encerrado as apresentações da peça Zumbi Ganga meu Rei. Eu dei um apoio nas ideias. Para falar dos APN's no Ceará, é preciso passar pela experiência com os Filhos d'África.”

Portanto, pelo recorte anterior de sua fala, podemos constatar que o ativismo do nosso entrevistado nesta entidade ocorreu enquanto articulador para a expansão dos APN's no estado do Ceará. Isto pode ser também compreendido quando esta liderança externa que:

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Instituto Teológico-Pastoral do Ceará.

⁶⁹ Província de São Francisco das Chagas do Ceará e Piauí-PROCEPI, sediada no Convento do Santuário do Coração de Jesus, bairro Centro, em Fortaleza.

“Eu quis fortalecer o grupo, foi articulado o São Bernardo fica próximo ao seminário Foi uma boa estratégia política, para abrir espaço para o Filhos d’África no convento. Para conscientizar as pessoas do São Bernardo, mas também para tirar das drogas. O convento passou a ser um local de apoio, assim como um meio da igreja assumir seu papel social, com a comunidade em que precisava de ações, não apenas a reza. Pensei em fazer um trabalho pastoral, de religioso, APN, inserido no meio do povo. Para ter mais força no movimento negro naquela região, em 1990, foi criada uma coordenação de formação política formada pela P.O, pastoral do Menor, CEPOCA⁷⁰, APN’s, CEB’s.”

Neste mesmo ano foi ampliado o projeto de infraestrutura batizado de capoeira o mesmo de acordo com o entrevistado:

“Foi realizar um grande evento aberto para a cidade, batizado das crianças, adolescentes, com mestres da capoeira angola da Bahia e a ideia do padre Luis foi que as comunidades e a igreja participassem. Tinha um custo e o padre Luis se comprometeu em assumir uma parte das despesas com alimentação, abadá e as cordas. Tinha que trazer mestres de fora, os meninos e as meninas tinham planejado um baile funk, mas, não tinha o local. Consegui a quadra do convento no Otávio Bonfim e fizemos o funk. Naquela época, o funk era perseguido pelo sistema. Mas a festa arreventou, pagamos o prejuízo que tivemos de pagar com o concerto da cobertura da quadra que foi jogaram pedras depois do funk. E juntamos toda verba que o projeto conseguiu e trouxemos os mestres de capoeira angola da Bahia ao 1º batizado.”

Ao retornarmos a fala desta liderança sobre a formação do núcleo do Conjunto São Bernardo, tendo a capoeira como atividade central, ele nos relata que:

“No começo as aulas de capoeira aconteceram no Colégio do Seminário Seráfico. Desses treinos de capoeira, Regisnaldo se tornou monitor. Depois, as reuniões passaram acontecer também no São Bernardo, com o apoio de famílias dos meninos da capoeira, das meninas da mesma família. A família que mais se envolveu tanto nas reuniões, na capoeira, no dia a dia do São Bernardo foi uma família branca. Tinham, aliás, tem a cor da pele muito clara, cabelos lisos e louros e olhos azuis. E as meninas odiavam serem chamadas de louras.”

No item: Como funcionamos do histórico do grupo, após a intervenção dos APN’s que *“há uma estrutura flexível e dinâmica que permite a participação de pessoas negras e brancas solidários, ou instituição, nosso estilo é democrático permanente”*. Neste sentido, podemos dizer que o engajamento de pessoas consideras

⁷⁰ CEPOCA, Centro de Produção e Comunicação Alternativa/Universidade Federal do Ceará (UFC).

brancas em alguma fase do grupo Filhos d'África sob a articulação de frei Fernancio Barbosa Carneiro seria aceitável.

Frei Fernancio, numa perspectiva comparativa, apontou contrastes entre as especificidades dos núcleos existentes e a meta de expansão da organização.

“A nosso objetivo era ter conhecimentos e estratégias para atingir outros bairros. Apenas a formação dentro do movimento negro não dava de conta, tinha que ter o investimento enquanto pessoa dentro de uma sociedade que o grupo combatia. Isso era estudar, a escola somada ao estudo na entidade. Nenhum grupo é igual, mas as diferenças ficaram evidentes quando, além do Santa Maria, do Palmeiras, a entidade se expandiu para formar o grupo no São Bernardo. Primeiro, o pessoal do São Bernardo que estava à frente do núcleo tinham desinteresse tanto em estudar, em frequentar uma escola e se aprofundar dos textos repassados nos encontros de formação. Só se interessavam pela música, tocar e cantar, sem nenhuma reflexão levantada por eles do poder dessas ações que desenvolviam. A exceção foi o Marcos Gregory⁷¹ que procurou outras fontes, se preparou para seleção de agente de saúde FUNASA⁷².”

O pessoal mais antigo no Filhos d'África, de acordo com Frei Fernancio Barbosa Carneiro:

“Era o professor de capoeira Francisco Assis, que era negro, mas não desenvolveu a capoeira que o grupo projetou. Porém, tinha sido contratado antes da minha entrada no grupo. Quando o Assis assumiu as aulas no seminário seráfico, foram mais dificuldades ao ponto de depois a capoeira neste local, ter sido coordenada por uma família branca do São Bernardo. Até que o Reginaldo do São Bernardo foi preparado para ser monitor, assumiu a direção prática da capoeira e se mostrou jovem negro talentoso, tinha carisma sonhos e habilidade. Mas, acabou que o frei Adelmo⁷³ assumiu a direção da capoeira. Quanto a Leda apenas tinha interesse em jogar capoeira, era a mais próxima do padre Luis tinha mais tempo para as reuniões, praticamente vivia no seminário seráfico e morou no São Bernardo. A Leda única das mulheres a receber incentivo financeiro e do projeto de capoeira para do São Bernardo. Poderia ter contribuído mais no São Bernardo fortalecido as mulheres na capoeira, tinha mais experiência na capoeira queria ser mestra. Pessoal antigo, Jô ocupada com os estudos, educação popular, independente da igreja, do movimento negro, não buscou apoio financeiro do padre Luis já era professora e dava aula de reforço escolar. Nós dois fazíamos o Espaço negro, um jornal artesanal, talvez fosse o aprendizado na comunicação popular colocado no movimento negro.”

Frei Fernancio julgou importante para o Filhos d'África que

⁷¹ O nome pelo qual era chamado o militante Marcos Aurélio.

⁷² FUNASA significa Fundação Nacional de Saúde.

⁷³ Adelmo Lima Santos, da Ordem dos Frades Franciscanos.

“Eu lembro da Assembléia das CEBs, quando o teu nome foi indicado para representar as CEB’s Fortaleza, nós votamos e saiu eleita junto com o pessoal mais antigo, que tinha uma caminhada bem maior nas CEBs. Depois o convite do padre Luis para fazer aquele curso de Fé e Política no seminário da Prainha com Manfredo⁷⁴. Tinha fase que pouco se pronunciava, mas era uma menina de ação. Levou a negritude para a escolinha, muitas crianças da sua turma participavam da capoeira, do afoxé. Era legal.”

De acordo com uma das diretrizes do grupo: “... *Somos de ação, porque utilizamos os recursos educativos disponíveis com fins de articular as pessoas a um nível de consciência e identidade histórica afrocearense*”. Este trecho ilustra a nossa análise em considerar que a militância para alguns ativistas teve uma dimensão em espaços de socialização, no caso aqui na instituição escolar e nos meios de comunicação produzido pelos movimentos sociais.

“O Kim era bem articulado nas CEB’s: teve mais motivação e envolvimento no início do Filhos d’África, na comunicação, depois se envolveu em muitos movimentos ao mesmo tempo; mas priorizou a P.O e as campanhas do PT. Só que a reflexão da P.O era de classe e não de raça. Se afastou do movimento negro, e com isso não participou de encontros formação em que a Leda, você, Assis, o pessoal do São Bernardo em Teresina, em Catolé do Rocha. Das atividades no Palmeiras, das festas nas famílias negras, do reggae que o grupo fazia no centro de formação, passou muito tempo afastado. O grupo já tava na década de noventa. Quando o Kim voltou foi para fazer comigo um projeto para o São Bernardo para formar um grupo de pagode. Cometemos ali um grande erro de pensar o projeto apenas para o São Bernardo, e tinha uma coordenação e não houve discussão com o Santa Maria, nem com o Palmeiras”.

E o entrevistado prossegue:

“Quando o projeto foi mandado e gerou um mal estar interno, porque enquanto o São Bernardo foi beneficiado, Joelma tava com um trabalho voluntário com meninas e com a capoeira numa comunidade do Santa Maria e do Cajueiro Torto. Lembro que você rompeu enquanto Filhos d’África. Tentando ajudar teve algumas falhas, o padre Luis contribuiu muito na formação de vocês, só que tratava diferenciado, duas pessoas do grupo tinham benefícios.”

Nas tentativas de motivar, trocar experiências de trabalhos de ação evangelizadora por meio da experiência cultural africana e de vivenciar o diálogo inter-religioso, ele, o padre Luis Fornasier, conseguiu o financiamento de passagens para a participação do Grupo Filhos d’África no encontro norte/nordeste dos APN’s em Teresina, em meados de 1990. A delegação do Ceará foi composta por representantes de

⁷⁴ Manfredo Araújo de Oliveira é padre e doutor em filosofia, professor da Universidade Federal do Ceará(UFC).

agentes pastorais e de Filhos d'África, porém, mesmo com nomenclaturas diferentes, o Frei levou a todos como Agentes de Pastoral Negros. Neste encontro:

“Senti que alguma coisa ia acontecer na assembleia você disse que não era APN, era do Grupo Filhos d'África, e se identificava com a Consciência Negra. Lá mesmo, em Teresina conversei com o Roserlandio, outra liderança APN que me orientou a falar com o padre Luis. Não me causou surpresa, mas cedo ou mais tarde a bomba ia estourar.”

Segundo frei Fernancio Barbosa Carneiro, outra organização surgiu no Parque Santa Maria (bairro Ancuri):

“O Tupac Amaru, uma articulação de guerrilha formada por índios peruanos, davam aulas de flauta na escolinha e música, tiveram logo a adesão do pessoal das artes e da cultura. Você entrou para a flauta depois a leda, o Gilvan. Quando começaram a se apresentar nos encontros de Ceb's, o padre Luis com medo, porque tinha a conversa que o Tupac Amaru iria ensinar a fazer guerrilha, expulsou o grupo do prédio da igreja. Mas, irmão tem que ajudar irmão, acolhi o Tupac Amaru no São Bernardo e fizeram um trabalho excepcional na Semana da Consciência Negra, que valorizou a participação do pessoal do Filhos d'África”.

Esta narrativa nos reportou para um dos objetivos que encontramos na análise de subsídios desta entidade, no qual diz: *“dentro do movimento negro, assumir o compromisso de atividades que permitam a prática cultural do nosso povo negro e indígena”*.

Nesta fase em que atuou no Grupo Filhos d'África também enquanto APN's, admitiu que,

“Apesar de todo o seu esforço do padre Luis não conseguimos que o Filhos d'África fossem da entidade APN's, no geral foi positivo o trabalho em desenvolver lideranças no Grupo Filhos d'África. Desses do grupo, mesmo que não tenha sido realmente uma APN eu vi em você um conjunto de características parecidas com a força dos APN's em mobilizar. Tinha visão ampla de católica grande ao se aproximar e fazer as visitas comigo nos terreiros de umbanda, iniciativa na equipe da rádio. Era o nome que eu iria indicar para ser a Coordenadora dos APN's no Ceará ou em Fortaleza. Um conjunto pequeno de pessoas que se destacou no estado com a teologia negra, a inculturação e trabalho social nas periferias da cidade e no interior. Só que naquela época eu não falei, esperei as coisas aclamarem depois de Teresina.”

Em meio ao machismo, não foi tão perceptível aos homens negros a luta das mulheres. Falou ainda Frei Fernancio Barbosa Carneiro ver que naquele tempo tinha mais limitações para as mulheres.

“Quando conheci o Kim, a Joelma, a Leda e o padre Luis, esse pessoal é fazia os projetos, já tinha feito a peça, coordenavam a capoeira, era o projeto do batizado de capoeira e encontro de formação. O macro do grupo, pensava, agia. Depois os homens ficaram fazendo os projetos, elas articulavam. As meninas passaram a ser as fazedoras de tarefa. O pessoal do palmeiras, as meninas de lá não tinham muita participação. No meio disso, tinha luta negra de ir apoiar as outras lutas. Um domingo ou mais eu e a Joelma descia ao Jangurussu, ao Santa Filomena, os encontros debaixo das mangueiras articulado pelas mulheres do Jangurussu. Isso não era incluindo no projeto macro do Filhos d’África, era pra ser. Porque onde tava outros objetivos Filhos d’ África. Fazer projeto das atividades, realizar e ir ao povo. Os homens viam que a luta do movimento negro não podia ser separada, homens negros, mulheres negras, todo mundo junto. Mas, tinha ação tipo essa que falei que era para ter sido focada mais por quem tava a frente dos projetos, o padre Luis ajudava de acordo com a demanda que se falava para ele. Ele dava as dicas. Mas a função é do grupo ver as articulações que não era só os homens, não era apenas quem militava no Filhos d’África, nos APN’s, tinham os apoios também na luta.”

E na sua concepção, necessariamente, muitas mulheres lutaram em frentes diferentes pela resistência negra. Lembrou que foi muito bem acolhido ao chegar ao Ceará por famílias negras dos militantes e teve um apoio incondicional da Marta Maria dos Santos, que ajudou bastante na sua pesquisa de campo sobre o diálogo inter-religioso e nas suas ações de APN em terreiro de umbanda na comunidade da Maravilha, no bairro de Fátima. Junto a ele estava a referida filha de santo da casa e colaboradora do Filhos d’África (GENTIL; SILVA, 2011). Destarte, outra mulher guerreira foi a Irmã Salomé, que articulou a instituição dos APN’s no Ceará. Por último, Frei Fernancio Barbosa Carneiro disse que dessa parceria ficou uma riqueza muito grande nas atividades: bastam olhar os documentos, os cartazes, os desenhos, as fotografias e conversar com quem vivenciou tudo isto. Um aprendizado para ele e para seus parceiros de militância que as relações devem ser construídas no diálogo sempre, e que aqueles jovens e adolescentes contribuíram muito nas comunidades, tanto quanto o Filhos d’África na caminhada dos APN’s para uma representação positiva do negro/a no interior da Igreja Católica.

Ao longo deste tópico, tratamos da relação entre a Igreja e às manifestações de mobilização coletiva do movimento negro. Estas mobilizações era a continuidade das lutas, denúncias e demandas de organizações negras que antecederam a década de 1980. Nesse aspecto, naquela conjuntura, nasceram as discussões de negros/as na religiosidade católica. Vimos que todo aquele período de ditadura, redemocratização, envolveu os setores da Igreja Católica na América Latina. Nas suas reformas, viu a urgência de definir as identidades étnicas e sócias da população latino-americana. Foi o momento e

princípio do ponto de vista teológico para os negos/as religiosos/as potencializarem as suas intervenções. A CNBB criou o grupo de reflexão e deste segmento, o Grupo Tarefa, que, de acordo com nosso entrevistado, se originou entre outros, os Agentes de Pastoral Negros. Esta articulação, embora surgido na Igreja Católica, tinha no seu quadro, segmentos evangélicos e de religiões de matriz africana. Sua meta era abranger os estados do nordeste, nesse sentido, no encontro deste em Teresina, e encaminharam a criar a entidade no estado do Ceará, contando ainda com articulações dos APN's que militavam a nível nacional.

Após se constituírem no Ceará iniciou relação com a entidade Filho d'África. Desta atuação coletiva, ampliaram as ações do grupo, que atingiu outros municípios. No entanto, no aspecto de gênero, vimos nesse tópico, que durante a parceria dos APN's com Filhos d'África, algumas mulheres protagonizaram ações. No tratamento geral, era desigual a relação entre homens e mulheres. E, embora estivessem em outra entidade, o olhar era de APN's. Desta visão, percebeu o ativismo e liderança feminina no grupo e a contribuição feminina, pessoas que não eram militantes da entidade. Nesta direção, iremos abordar no próximo capítulo o movimento de mulheres negras de Fortaleza.

8. GRUPO DE MULHERES NEGRAS DE FORTALEZA

No capítulo anterior, apresentamos as articulações negras surgidas no estado do Ceará na década de oitenta. No mesmo capítulo analisamos as dimensões históricas, sociais e a relação entre política e cultura para cada uma dessas entidades do movimento negro.

Neste capítulo serão apresentadas alguns dos principais elementos relacionados à constituição do Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza. Para isto, entrevistamos Vânia Lúcia Martins. Esta liderança tinha 23 anos quando iniciou a sua militância primeiramente no GRUCON, cursou o ensino médio, trabalha na ESPAC - Escola de Pastoral Catequética na função de facilitadora de Dinâmicas de Grupo e Relações Humanas e no projeto Ecumênico Curso de Verão na Terra do Sol.

Vanda Martins declarou alguns aspectos de seu contato com o movimento negro:

“Eu sempre andei muito com o Alex Ratts, ele que me levou ao movimento negro. Eu me percebia diferente na família, eu tinha certeza que não era branca, mas não sabia que era negra. Eu e o Alex Ratts andávamos juntos e ele me levou aos eventos. E passei a ter uma consciência que era negra. Comecei a participar do GRUCON, Piedade. Tinha Hilário, Manu, Rosinha, Ozielia, Claudia e Erbenia, fui percebendo que as mulheres negras estavam acudadas no cantinho. Eu pensava que era uma inquietude só minha, conversei com as meninas, e vi que não era só eu. Eu já não estava satisfeita no GRUCON.”⁷⁵

E a emergência de um trabalho necessidade para as mulheres negras estimulou esta liderança junto a seu coletivo de mulheres construírem mecanismos que viabilizasse um ativismo feminino surgido no âmbito do GRUCON. Nessa perspectiva, Vania Martins lembra que:

“A sede Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza era na casa da Vanda Martins e minha irmã na Barra do Ceará e na casa da nossa mãe. Conseguimos formar o grupo, depois do grupo formado, em 1990, surgiu a dúvida: quem iria coordená-lo e assessorá-lo? Pensamos então no Alecsandro Ratts. Mas um grupo de mulheres com um homem à frente? Foi muito importante a colaboração no início do Alex Ratts, a sementinha

⁷⁵ Entrevista concedida em 6 de agosto de 2011, na residência de Vânia Lúcia Martins, no bairro Barra do Ceará.

plantada por ele em cada militante, foi com o objetivo que cada uma de nós tratasse daquilo que pertencia ao grupo.”

Em relação à opinião dos homens militantes, acerca do surgimento de um grupo a partir das mulheres participantes do Grucon, Vânia Martins externou que:

“Os meninos demonstraram boa aceitação e nunca se manifestaram. Talvez até pensassem em ver aonde se chegaria com o grupo de mulheres. O grupo, embora de mulheres, não se restringiu a participação dos homens. Pelo contrário, nos encontros eles poderiam tomar parte e opinar, sem esquecer que aquele espaço era de um grupo de mulheres.”

No relato de Vânia Martins, no final de 1980, aconteceram muitas esterilizações de mulheres. Foi naquela época um fato comum e de qualquer maneira eram feitas as esterilizações.

“No final de oitenta, tava tendo muita esterilização em mulheres, era banal, de qualquer jeito. As mulheres não tinham consciência do próprio corpo. A criatura ia ter neném e saía esterilizada, às vezes o marido é que autorizava. O corpo é da mulher, a mulher era pra conhecer o corpo. Ser casada não dá direito de fazer esterilização sem que você saiba.”

Nesse momento descreve a condição significativa de mulheres, que devido sua submissão perante o homem e a sociedade era submetidas. Ela ressalta o casamento como uma condição social que reforça a autoridade do homem sobre o corpo da mulher. Segundo, a militante do Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza, essa problemática norteou as primeiras discussões da organização. Para isto:

“Procuramos subsídios sobre o tema, nós estudávamos o material, nos apropriávamos e repassávamos para a sociedade. Tivemos a proposta de que informações fossem trabalhadas em encontros e publicadas em forma de texto no informativo do grupo, o Malungos.”

Um desses textos, intitulado *Você já ouviu falar em esterilização?* discorreu sobre assuntos que chegavam as mulheres, muitas vezes sem as devidas informações. Nesse caso, se referia a métodos contraceptivos quanto a sua forma de uso, as precauções que deveriam ser tomadas e, principalmente, às implicações existentes para a saúde da mulher. Em seguida, o texto abordava o método de esterilização e faziam os questionamentos: A quem interessa a esterilização em massa de mulheres? Quais os

riscos para a mulher? Daí, observamos que produziram um material que explicava sobre o procedimento cirúrgico de laqueadura tubária, assim como os efeitos provocados na saúde da mulher submetida à esterilização, que poderiam ser físicos e emocionais. Alertava também, o Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza, acerca da irreversibilidade deste método contraceptivo, o que, segundo ainda as militantes, poderia causar frustração posteriores em algumas mulheres em situações de quererem engravidar novamente.

Há no texto uma dimensão de incluir tal prática, num contexto social, com o objetivo de facilitar a compreensão dos inúmeros fatores que levariam a esterilização feminina. Os motivos apontados pelo Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza foram vários: a situação econômica das famílias, devido à esterilização praticada, na maioria das vezes, em famílias de baixa renda. Sem condições financeiras de manter a família, as mulheres optavam pela cirurgia. Outra justificativa, descrita pela entidade, foi a omissão dos homens no processo contraceptivo. Deste modo, o planejamento familiar ficava a cargo da mulher. E ainda a carência de condições para adquirir outros métodos fazia que as se vissem obrigadas, muitas vezes, a praticarem a esterilização. As militantes ampliaram o tema até alcançar a questão social e racial.

O referido documento faz uma chamada para que as mulheres ficassem atentas para que não fossem reduzidas por tais práticas, pois são vidas humanas que estão em jogo, além de que procurassem ter conhecimento do seu próprio corpo, incentivando-as a pesquisarem acerca de outros métodos contraceptivos, no intuito da escolha ser uma opção das mulheres e não uma determinação da sociedade.

Após a análise destes subsídios pesquisados sobre esta entidade, retornamos a fala de Vânia Martins na qual acrescenta que:

“Depois de toda contextualização sobre a esterilização se fazia o convite para que as mulheres fossem ao Centro Comunitário no Trilho, onde iríamos conversar sobre a relação homem e mulher, e saber como tornar os homens co-responsáveis.”

No início para que o Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza se estabelecesse, a nossa entrevista nos falou que:

“Fizemos um cronograma com dois tipos de reuniões, haviam reuniões fechadas e abertas. Nós tínhamos necessidade de ter segurança nas discussões e nos encontrávamos para fazer estudos do que iria ser repassado. e

aconteciam os encontros abertos à comunidade, já estávamos dominando das temáticas. Pouco depois grupo cresceu e descobriram que outros grupos de mulheres negras no Brasil estavam discutindo sobre esterilização. Realizamos atividades em que militantes de outras entidades do movimento negro cearense participaram vocês vieram. o GRUCON realizou uma reunião, no seminário da Prainha, em que Lucia Gato - do Grupo de Mulheres Negras Mãe Andressa, do Maranhão, participou. A Rosa estava e falou das discussões sobre esterilização que o Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza estava desenvolvendo.”

Após este contato, Vânia Martins relatou que o grupo de mulheres negras de Fortaleza:

“Se organizou e recorreu a patrocínios, principalmente nas empresas de ônibus interestaduais. Em São Luis, conheceu o Centro de cultura negra do Maranhão e o Grupo de Mulheres Negras Mãe Andressa. Na volta do encontro, o grupo elaborou um subsídio a ser trabalhado em encontro aberto. Também foi realizado um encontro para homens e mulheres na comunidade do Trilho. Apareceram seis homens, todos do GRUCON. Somente em setembro de 1991 realizamos o primeiro encontro aberto, Mulher Negra na Sociedade, no Seminário da Prainha⁷⁶, nesse encontro foram superadas as expectativas de público, compareceram de 50 a 60 pessoas e, infelizmente, não temos o documento com as deliberações desse encontro.”

Outra afirmação interessante para esta discussão diz respeito ao feminismo. De acordo com Vânia Martins:

“O grupo não se denominava de feminista, falava como grupo de mulheres negras. A minha preocupação particular, era que as mulheres precisavam se conhecer. enquanto as mulheres feministas, eu acho que o grupo feminista há certa competição com o grupo machista. A nossa preocupação era cuidar do feminino, do delicado, do orgasmo. O feminismo poderia até surgir, mas não naquele grupo.”

Nas palavras da militante, o enfoque do Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza era compreensão da questão do feminino. Para o grupo, somente a conscientização - por parte das mulheres - de seus entraves sociais não contemplaria a ausência de discussões sobre o corpo da mulher. Afirmou que esta articulação de mulheres negras nasceu e se objetivou a falar de assuntos importantes para as mulheres, que raríssimas vezes se abordavam, a exemplo do orgasmo. Conforme, Vânia Martins, o feminismo não teria espaço de discussão naquele grupo, pelo menos naquela época, conforme ela entendia o movimento feminista. Complementou que as entidades negras

⁷⁶ Seminário da Prainha é uma instituição católica educacional da Arquidiocese de Fortaleza.

cearenses trabalhavam sem perder o específico de cada uma e sem perder de vista a questão racial, mesmo que seja um grupo de homens, mas que precisava ter a consciência de serem marginalizados, de estarem na mesma história.

Da trajetória desta entidade também foi revelado que grupo encontrou alguns desafios para ampliar a participação de mulheres, segundo Vânia Martins, devido à própria aceitação de si. Ela ainda diz que é uma consequência da negação da existência de negros/as no estado do Ceará. Além dessa condição, há o acúmulo de estereótipos sociais atribuídos ao corpo da mulher negra, que segundo Vânia Martins:

“Tínhamos atividades gerais assessoradas pela Rosa Barros, para chamar mais mulheres para o grupo crescer. Mas era complicado, as mulheres assumirem que eram mulheres negras, era complicado ser mulher negra em Fortaleza. por conta da própria aceitação. Em um estado que dizia que não tinham negros. E só era negro se tivesse a cor da pele bem escura, e ainda se perguntava era do Rio de Janeiro ou da Bahia, nunca podia ser do Ceará. Além disso, tudo, ser negra, baixa e gorda, com todos os pejorativos, mulheres diferentes do padrão da sociedade.”

Em outras palavras, a fala dessa liderança traduz a representação do corpo negro feminino, marcado pelas evidências de preconceitos, devido às referências de beleza física estabelecidas pela sociedade. Uma construção social diretamente ligada a um ideal de corpo magro, alto e branco. Isso significou para Vânia Martins, aspectos de singularidades associadas aos valores culturais e sociais a serem trabalhados no Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza.

Uma forma encontrada para dar significados a determinadas práticas do Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza esta liderança lembra novamente do boletim informativo Malungos:

“Embora fosse um informativo do Grupo de Mulheres Negras, todas as entidades negras colaboraram, através de notícias dos grupos, artigos sobre o movimento negro cearense, agenda das entidades. O Malungos foi um instrumento de promover o intercâmbio entre os vários grupos organizados no Movimento Negro na Capital e no interior.”

De acordo com o edital do informativo o nome significa irmãos, companheiros, e foi escolhido porque *relembra os nossos antepassados, que viajando nos navios*

*negreiros eram impedidos de estabelecer qualquer tipo de comunicação, pois temiam a organização dos negros*⁷⁷.

Não somente como meio de socialização entre as entidades do movimento negro no Ceará, mas ao analisarmos o boletim constatamos ser outra iniciativa pelo qual o Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza encontrou para reafirmar a identidade etnicorracial e recontar a história que por diversas vezes camuflada pelos historiadores, que contaram mais sobre a dominação e raras vezes acerca da resistência, e a difusão da cultura negra na coluna Espaço Cultural, onde se registrava a dança, o canto, a poesia e a arte produzida pela população negra. Isso por serem expressões que simbolizam luta teimosia e resistência histórica, segundo a concepção do Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza e das entidades participantes do informativo Malungos, representados/as na equipe redação por Lúcia Simão, Paulo Henrique, Vânia Lúcia, José Hilário e Vanda Martins.

No Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza, todas as militantes eram católicas - Rosa Maria Barros, Vanda Martins, Ozielia Castro, Erbênia, Claudia -, porém, de acordo com Vania Martins, enquanto entidade o Grupo não se abriu para intervenções de gênero e raça dentro das paróquias. Entretanto, não deixavam a espiritualidade de lado e não tinha conhecimento sobre religiões como umbanda e candomblé. Tratavam a espiritualidade dentro da própria religião, nas reuniões do grupo, por meio de citações da bíblia a respeito da mulher como um segundo plano, em que os homens eram tão competentes, que precisavam das mulheres.

Diante disto, Vânia Martins informou de um encontro realizado pelo grupo, subsidiado por um texto da Rosa Barros, em que fala da relação de gênero na bíblia. Um dos trechos discutido responsabiliza a mulher pela origem do pecado⁷⁸ e por isso o homem dominará. Na mesma produção textual, aborda-se a prática do genocídio cometido pela Igreja Católica na Idade Média contra mulheres religiosas, período em que houve mais participação da mulher na sociedade, destacando-se na medicina. Neste sentido, Vânia Martins declarou que embora fosse uma entidade do movimento negro, abrangia todo debate que fosse sobre a questão de gênero.

No final da década 1980 para 1990, o Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza estava na composição do fórum de entidades negras do Ceará. Contudo, encontrava sem

⁷⁷ Informativo Malungos, ano I n° 0, 1990.

⁷⁸ Genesis-cap. 3, citado por Rosa Barros em texto manuscrito.

a mesma força de antes. Mesmo com os obstáculos de mobilização, mantinha as reuniões, que ocorriam na casa de militantes do movimento negro, entre eles, o Luis Axé. Faziam-se presentes em festas de reggae no Centro de Formação Dom Aloísio Lorscheider, promovidas pelo Grupo Filhos d'África.

No início da década de 1990, haviam planejado ampliar a entidade para o Conjunto Palmeiras e município de Caucaia, e tinha como objetivo trabalhar em cima dos dados do IBGE de 1988-1992 sobre a mulher negra, abrangendo as empregadas domésticas. O Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza encerrou as atividades em 1993, com participação do curso de formação para o Movimento Negro do Ceará-MNC. No ano citado, participaram do 1º fórum de mulheres negras, nos dias 29,30 e 31 de janeiro no Maranhão. Nesta ocasião, Rosa Barros, Ozielia, Vânia Martins desenvolveram oficinas interesse em AIDS e a população negra, mulheres negras e políticas de estado e política de saúde⁷⁹.

Na concepção de Vânia Martins havia no Grupo de Mulheres Negras de Fortaleza, características e intenções que se diferenciava de outras articulações de mulheres que propunha a discutir gênero. Esta liderança ainda disse que o grupo permitiu uma maior compreensão da sua identidade enquanto mulher negra e favoreceu a autoafirmação de seu gênero. Nas suas palavras, portanto:

“O grupo não era desafiador do outro, queria se fortalecer para depois cutucar o outro, sem cair. Me fez crescer como mulher, o gênero era esse mesmo. Foi um desejo concretizado, o tempo que durou foi eterno. Ajudou a defender a se defender do outro, quando dizia eu não era negra, não precisava ter ninguém do lado, uma assessoria do grupo para confirmar, sabia que em outro lugar alguém confirmava, a Rosa confirmava. Foram três anos de existência. Por conta da história da sobrevivência, o grupo se desfz, ficou somente no final de semana. Se fosse enraizado, talvez tivesse superado a situação.”

No que diz respeito à articulação do grupo de mulheres negras com outros grupos de mulheres e o movimento feminista do Ceará na década de 1980, Vânia Martins diz:

“O grupo de mulheres negras durante os três anos não se articulou com outros grupos de mulheres em Fortaleza, se articulou com as mulheres que militavam nas entidades do movimento negro. As meninas participavam vocês participaram de encontros, nosso contato era mais do Maranhão. Aqui,

⁷⁹ Agenda de reuniões.

não teve articulação do grupo com as feministas, a união das mulheres cearenses, ouvíamos falar em Fortaleza desse. Mas, não se articulou porque tinham algumas questões que não eram comuns. Hoje poderia até ter sido diferente.”

E ficou de contribuição, de experiência, principalmente o que foi realizado no coletivo do movimento negro: as atividades de formação, as intervenções com o afoxé no maracatu, a valorização do que sabiam fazer de melhor: a arte. Ressaltou o quanto seria bom se a sociedade de modo geral olhasse mais para as mulheres, seus prazeres e seu feminino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho nos propomos a fazer uma análise de alguns aspectos de quatro organizações negras da década 1980. Objetivando realçar o protagonismo das mulheres negras naquele momento organizativo a sociedade cearense e ao movimento negro uma parcela da história dessas entidades contada pelas próprias lideranças, na qual enfatizamos a fala das lideranças femininas. Para tanto, foi de grande valia a contribuição da Metodologia Afrodescendente de Pesquisa (CUNHA JR, 2006), que possibilitou, enquanto pesquisadora, ter o distanciamento do foco da pesquisa para proporcionar uma investigação mais justa àquilo que se tem proximidade, por considerar nas suas análises a relevância de se trazer o lugar de onde se fala, tanto quanto é importante a contextualização histórica do lugar. Neste sentido, a partir do discurso das quatro entidades negras, constatamos que, na década de 1980, seria impossível discutir movimento negro, sem primeiramente abordar o mito da ausência de negros/as e africanos/ no estado.

Para tal, afirmamos neste trabalho que a militância do decênio estudado adicionou ao seu cotidiano ativista a iniciativa de se transformarem em pesquisadores/as do movimento negro cearense. Isto significa que ao fazerem suas investigações, adentraram em suas próprias histórias - e de uma parcela significativa da história do estado do Ceará que não foi contada - no qual, em nossa análise (CUNHA JR, 2006) buscou uma construção histórica sociológica de conhecimentos que rompessem com uma hegemonia do pensamento eurocêntrico vigente acerca do negro/a no Ceará. Ao aplicarmos a Metodologia Afrodescendente de Pesquisa (CUNHA JR, 2006), tornou-se possível identificar alguns elementos comuns nas organizações negras pesquisadas.

Recorremos também aos seguintes documentos, trazidos pelos grupos aqui abordados, entre os quais o contra discurso do movimento negro sobre a negação da presença de negros/as e de africanos no Ceará. Percebemos nas narrativas das entidades do movimento negro cearense, que durante um longo período existiu a justaposição entre as pesquisas e a militância, devido às pesquisas terem subsidiado as ações. Outros aspectos importantes surgiram e aglutinamos como temáticas inerentes a todas: a identidade, a ancestralidade, da vida comunitária, a cultura, as famílias, o conhecimento formal, a religiosidades, mulheres lideranças. Isto se deu por meio dos diálogos, das leituras de dados das pesquisas do movimento negro na década de 1980, quando foram

tecidas informações que são peculiares à minha trajetória e de tantos outros militantes de organizações negras cearenses.

Deste modo, na abordagem metodológica se procurou evidenciar as narrativas dos sujeitos entrevistados, colaborando para um percurso marcado por um olhar atento de pesquisadora e de colaboradores/as, marcado por valores do passado, sentidos durante as entrevistas e de acordo com (LUZ, 2004) um sentir permeado de emoções, afetividade e sentimentos. É deste lugar que os eventos, discursos e ações aqui abordados, foram em muitas ocasiões relatados em primeira pessoa. Neste caso, do olhar e do sentir, declaramos também como outro aspecto em comum: concluímos que foi construída na pesquisa uma relação de interesse comum, de vivências e valores comuns (CUNHA JR, 2006) entre quem encaminhou o processo de pesquisa e seus sujeitos.

Entendemos que este apanhado de percepções iniciais ocorreu devido à proposta da pesquisa em estabelecer um enfoque analítico-descritivo das organizações negras cearenses. Porém, este trajeto abrangeu às experiências de vida anteriores a militância no movimento negro, além de ter valorizado as culturas de cada colaborador/a, os saberes adquiridos na militância e as tradições de cada organização em foco. Desta forma metodológica - “desde dentro para desde fora” (LUZ, 2004) - no qual as lideranças expuseram a trajetória que contribuiu as suas inserções no movimento negro, deu um aspecto qualitativo a pesquisa. Tornou-se, também, um período da aprendizagem, no qual nos apoiamos em arquivos, documentos (panfletos, diários individuais, jornais, atas, anotações de agendas de reuniões, cadernos de anotações de militantes, fotografias e outros).

Era nosso interesse também detectar, a partir da memória coletiva (HALBWACHS, 2006) de que forma estas entidades foram construídas na sociedade cearense. A partir dos depoimentos, constatamos que estas organizações negras têm na memória coletiva dos militantes entrevistados os balizares definidores da sua atuação enquanto grupo. Ao analisamos dentro da estruturação dos relatos organizativos de cada entidade. Ao ponto de, as lembranças compartilhadas pelos militantes em formas de experiências explícitas ou subjetivas, bem como estas lembranças terem sido adquiridas por meio da integração na militância. Aponta-nos um sentimento único e a reconstrução de sua memória coletiva como fator primordial na formação de sua identidade no grupo. Portanto, na imbricação entre vida e militância, o individual torna-se coletivo no processo de pertencimento e de vivência absoluto de ativismo. Neste sentido

consideramos por parte das organizações negras cearenses a utilização do termo identidade. Decerto, esta expressão trouxe consigo uma carga de memória coletiva que remete a prática de retorno às origens, como um modo de categorizar a si mesmo e aos outros, a fim de que possam construir interação e resistência cultural.

Nesta direção de pensamento, é explícita para a pesquisa que a militância de 1980 passa ela mesma a ser referência de memória, além de ser um lugar simbólico de memória coletiva, como forma de continuidade da tradição e da história das entidades. Isto foi incentivado a partir do engajamento dos sujeitos no Movimento Negro, que em contrapartida articulou no que notamos um processo de ressignificação identitária, por meio da reivindicação de uma identidade e de uma consciência negra.

Outro discurso comum a todas as organizações analisadas é a questão da consciência negra, que a partir de nossas análises interpretamos como um conjunto de ações de combate ao racismo, promoção da cultura, de valorizações dos valores que passam também pela autoestima e pela ancestralidade de base africana. Certamente foi de suma importância, no sentido de que permitiu constituir mecanismos de fortalecimento do movimento, numa identidade local e logicamente nacional ancorada na noção da não conflitualidade étnico-racial. Assim, esse conjunto de organizações negras estudado passou a reivindicar e ter a consciência de uma identidade negra. Com olhos voltados para a história do Ceará, para o continente africano e para os negros/as da diáspora, neste caso, decorrentes da escravidão colonial, marcados pelo passado comum de escravidão, opressão e racismo. E as reformas teológicas da igreja na América Latina. Por outro lado, tivemos um movimento negro na década 1980, voltado para as referências nacionais e locais.

Desta forma, a ligação com a África tornou-se um dos pontos centrais para o movimento negro cearense e também no aspecto de ressignificar a identidade. Tanto que assim como no resto do país, a designação afro, por exemplo, tornou-se adjetivo para práticas identitárias: kizomba afro; missa afro; feirinha afro; cabelo afro; colar afro; dança afro; religião afro, entre outras. Em virtude, afirmamos que a identidade negra ressignificada pelas entidades do movimento negro no Ceará daquele decênio é também um longo processo histórico. (MUNANGA, 2003).

Ao tecer considerações acerca das pesquisas acadêmicas sobre presença negra e de africanos no Ceará, e pesquisas de levantamentos sobre as comunidades negras no interior do estado, nós concluímos que o movimento negro cearense por meio destas iniciativas citadas ampliou a sua condição de sujeitos sociais. Nesse sentido, vimos a

evidência do protagonismo e dinamismo para investigar a história no qual estavam inseridos e, a partir dos apanhados, contribuir em diversas frentes de atuação.

Outro aspecto evidenciado nessa pesquisa sobre o movimento negro cearense que atribuímos como uma característica foram as ações articuladas de algumas entidades por meio de visitas a ocupações, movimento por moradia própria, a populações em área de risco, inserção em manifestações culturais e, ainda, grupos de mulheres, escolas, famílias, igrejas, casas de umbanda e candomblé, atividades em diversos bairros e região metropolitana de Fortaleza.

Destarte as organizações negras aqui abordadas, fizeram uso da dimensão cultural para positivar a identidade negra, nisto concluímos ter tido um sentido político de intervenção (PEREIRA, 1983) e uma afirmação de elementos da cosmovisão africana (FERREIRA, 2000), haja vista que cosmovisão aqui entendida em Eduardo Oliveira (2006) não se limita a recuperação de elementos culturais do passado.

Podemos, então, concluir que o século posterior trouxe o prosseguimento desse legado aqui retratado pelos pesquisadores e militantes sob a forma de discussões e de registros das manifestações que se preservaram como forma de expressar e comunicar a sua história por meio de linguagens diversas que faziam parte de suas origens, da memória do contexto social em que se localizavam o estado e a capital na década 1980. No entrecruzar dessas falas foi necessário que as organizações modernas do movimento negro lutar contra as elites brancas que, durante longos períodos, se beneficiou da escravidão. Isso devido ainda à superação da ideologia construída na virada do século fundamentada no imaginário das vantagens de uma sociedade miscigenada, que também negava a existência de racismo no Brasil para manter seus privilégios e não ter de defrontar com as questões provenientes da exclusão social da população negra.

Ainda consideramos nesta pesquisa que a militância das mulheres tem a sua representação nas relações na socialização da vida comunitária, da cultura, da educação, das famílias e da religiosidade. As narrativas nos mostraram que estas lideranças do movimento negro reconhecem no ativismo, uma experiência de ganhos políticos e de ampliação de conhecimentos sobre a identidade étnicorracial. Há em suas memórias o reconhecimento das instituições, nas quais iniciaram a sua militância social, bem como a preservação em seus discursos da ausência da questão de gênero no âmbito geral das articulações negras cearenses. Nesse sentido, podemos dizer que as mulheres militantes protagonizaram intervenções em diferentes espaços, cada uma delas, carregando um

acúmulo de identidades que possibilitaram se organizar coletivamente no movimento negro cearense.

Ao pensar os caminhos trilhados por parcela de negros/as, ao lidarem com a realidade de exclusão social e racial, historicamente identificada neste estado, buscou-se uma diversidade de relações e práticas sociais que se constituíram neste lugar. Seja por meio de práticas culturais ancestrais ou na vivência cotidiana das famílias e, sobretudo, nas ocupações de trabalho tanto no campo quanto na capital, entendemos que as relações sociais são permeadas por conflitos que, por vezes, se apresentam declarados, outras em um estado de conformidade mesmo em uma via intermediária: a negociação. Ficou explícito por meio das discussões e pesquisas feitas pelo movimento negro cearense o aspecto múltiplo e contraditório desses sujeitos sociais, bem como a nítida constatação dos meios pelos quais mulheres e homens negros se fizeram presentes em território cearense.

O Ceará, por sua vez, testemunhou uma viva participação das organizações negras, conforme nos lembram alguns dos militantes do Fórum de Entidades Negras do Ceará nas décadas de 80 a 90. Destarte os relatos corroboram os registros das atividades e da agitação militante realizadas por organizações várias, constituídas no âmbito do movimento cearense, na capital meninas se engajam e veem também naquelas mulheres militantes referenciais de identidade, participando do momento histórico, em meio a inúmeras atividades que estimulavam o amadurecendo e o protagonismo na construção do movimento negro no Ceará.

Este trabalho foi possível graças às redes ainda presentes, algumas décadas depois dos movimentos sociais negros e inúmeras lideranças da cidade, que contribuíram com seus pensamentos, sentimentos e memórias (orais ou impressas). Sem estas pessoas, não teríamos chegado até o capítulo conclusivo, aqui apresentado.

REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. 2000. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas** (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 243 pp.

BÂ, Amadou Hampaté. A Tradição Viva In: **VERBO, J-KI: História Geral da África**. São Paulo, Ed. Ática: 1982, p.181-218.

BACELAR, Jeferson Afonso. Modernização e cultura dos negros em Salvador. In: _____. **A Hierarquia das raças. Negros e brancos em Salvador**. Rio de Janeiro, Pallas. 2001.

BOAVENTURA Josuel dos Santos. **Comunidades Afro e Experiência cristã**. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 155. 2007, p. 61-87.

BORGES PEREIRA. João Baptista. Negro e cultura negra no Brasil atual. In: **Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo-USP**. (26), 1983.

CAMPOS, Eduardo. **As Irmandades religiosas do Ceará provincial**. Apontamentos para sua história. Secretária de Cultura e Desporto. Fortaleza, 1980.

CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô: Interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. 1R. Pós Ci. Soc. v.8, n.16, jul./dez. 2011. In: **Revista Pós Ciências Sociais**. Vol. 8, n. 16, 2011.

CARDOSO, Nádia. CARDOSO, Nádia. Movimento Negro pós-70: a educação como arma contra o racismo. In: **Instituto Steve Biko - juventude negra mobilizando-se por políticas de afirmação dos negros no ensino superior**. Vitória da Conquista: Universidade Estadual da Bahia - Dissertação de Mestrado, 2005.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: **Racismos contemporâneos/organização: Ashoka Empreendedores sociais e Takano cidadania-Rio de Janeiro**. Takano, Ed.2003.

_____. A Organização Nacional das Mulheres Negras e as Perspectivas Políticas. In: **Mulher Negra**, Cadernos Geledés. n.04, Edição comemorativa de 23 anos. Geledés – Instituto da Mulher Negra. Primavera. São Paulo, 1993.

_____. **Mulheres em movimento**. Estudos Avançados 17 (49), 2003.

COMCIENCIA.com. Disponível em: <<http://www.comciencia.br>> Acessado em agosto de 2010.

CONE, James Hal. **O Deus dos Oprimidos**. Tradução do inglês: Josué Xavier. São Paulo. Edições Paulinas, 1985.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Nós, afro-descendentes: história africana e afro-descendentes na cultura brasileira. In: **Ministério da Educação e Cultura**. História da educação do negro e outras histórias. Brasília: SECAD/MEC, 2005.

_____. **História e Cultura Africana e Afrodescendente**: Pesquisa sobre os Conceitos, Métodos e Conteúdos. 2008.

_____. **Metodologia de Pesquisa Afrodescendente**. Fortaleza, 2006.

_____. **A formação de pesquisadores negros**. 2003.

_____. Africanidade, afrodescendência e educação. In: **Fortaleza: Revista Educação em Debate**. Ano 23, vol. 2 NÚMERO - 42, 2001

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Depois da festa. Movimentos negros e “políticas de identidade” no Brasil. In: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ARTURO, Escobar. **Cultura e política nos movimentos latinoamericanos**: novas leituras. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1998.

DAMASCO, Mariana Santos. **Feminismo negro**: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996). Dissertação de Mestrado em História das Ciências e da Saúde. Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, 2009

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento negro brasileiro**: alguns apontamentos históricos. 2007.

ELLIOTT, Arilucci Goes. **Informação, imagem e memória**: uma análise de discurso de jornais da imprensa negra da biblioteca da Universidade Federal do Ceará - Campus Cariri, 2010.

EMPREENDE. Disponível em: <empreende.org.br/artigo-programas.htm>. Acessado em julho de 2011.

FERREIRA SOBRINHO. José Hilário. A Presença Negra e de Africanos Livres no Ceará do Séc. XIX. In: COSTA, Ivan; NASCIMENTO, Joelma Gentil do. **Trajetórias Históricas e Práticas Pedagógicas da População Negra no Ceará**. Fortaleza, Imprece, nº 1, 2009.

_____. **O movimento negro**: luta e cidadania. In: **Abolição no Ceará**: um novo olhar. Fortaleza, 1.ed. Editora IMEPH, 2009.

_____. RIBEIRO, Rosa Maria Barros. In: **Saberes Populares e Práticas Educativas**. BEZERRA, José Arimatea Barros; OLIVEIRA, Catarina Farias de; RIBEIRO, Rosa Maria Barros. Editora UFC, 2004.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro descendente**. Identidade em construção. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

_____. **Pedagogia da esperança:** um reencontro com a pedagogia do oprimido. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

FUNES, Eurípedes. **Mocambos: natureza, cultura e memória.** História Unisinos. V. 13 (2) n. 146-153, Maio/agosto 2009.

GENTIL, Joelma; SILVA, Joselina. **Artefatos da Cultura Negra no Ceará.** Henrique cunha Junior, Joselina da Silva e Cicera Nunes (org.) Fortaleza: Edições UFC (Coleção Diálogos Intempestivos, n.106, 2011.

GONZALEZ, Lélia; Hasenbalg, Carlos. **Lugar de Negro.** Rio de Janeiro. Marco Zero, 1982.

_____. Por um feminismo Afro-latino-Americano América. 1º. Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino, n.01, 2011.

GOLDENBERG, Mirian. "Mulheres & Militantes". In: **Revista Estudos Feministas**, v. 1, n. 2, p. 349-364, 1997.

GOMES, Nilma Lino. A questão racial na escola: desafios colocados pela implementação da Lei 10.639/03. In: MOREIRA, A. F.; CANDAU, V. M. (Orgs.). In. **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. Alguns Termos e Conceitos presentes no debate sobre Relações raciais no Brasil: Uma breve discussão. In. **Educação Antirracista: Caminhos abertos pela lei Federal nº 10.639/03/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – Brasília: Ministério da Educação, 2005.** (Coleção Educação para todos).

_____. **Sem perder a raiz:** corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autentica. Coleção cultura negra e identidades. 2006.

_____. **O movimento negro no Brasil:** ausências, emergências e a produção dos saberes. Volume 10, n.18.2011.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo, Centauro, 2006.

HANCHARD, Michael George. **Orfeu e o poder:** o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988). Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2001.

LIMA, Ivan Costa. Mobilização Social Negra: Recolocando Novos Atores Coletivos na História da Educação. In. LIMA, Ivan Costa; NASCIMENTO, Joelma Gentil do. **Coleção Formação do Movimento Negro Unificado: Trajetórias Históricas e Práticas Pedagógicas da População Negra no Ceará.** Fortaleza, Impreco, nº 1, 2009.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra.** Forense Universitária, 1988.

LUIZ, Marco Aurélio de oliveira. **Agadá:** dinâmica da civilização africano-brasileira. 2ª edição. Salvador: EDUFBA, 2000.

_____. Da porteira para dentro, da porteira para fora. In: SANTOS, Juana Elbein (Org). **Democracia e diversidade humana: desafio contemporâneo**. Salvador, SECNEB, 1992.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. Palmares hoje: Educação, identidade e pluralidade nacional. In: BOAVENTURA, Edivaldo M.; SILVA, Ana Célia da. **O terreiro, a quadra e a roda. Programa de Pós Graduação em Educação da FAGED/UFBA**. 2004.

MARQUES, Janote Pires. **Festas de negros em Fortaleza: Territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900)**. Fortaleza, Expressão Gráfica, 2009.

MELLUCCI, Alberto. Para uma teoria dos movimentos sociais. In. **A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis, Editora Vozes, 1990.

MILITÃO, João Wanderley Roberto. **Maracatu Az de Ouro: 70 anos de Memórias, Loas e Batuques- Fortaleza, SOLAR, 2007**.

MUNANGA, Kabegele. Algumas considerações sobre a diversidade e a identidade negra no Brasil. In. **Diversidade na Educação: Reflexões e Experiências**. Secretaria de educação Média e Tecnologia. Ministério de Educação. Programa Diversidade na Universidade. 2003.

_____. (Org.). **Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial**. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania**. 1º Seminário de Formação Teórico Metodológica-SP. ANPED,2003.(mimeo).

_____. **Negritude: usos e sentidos**. 2 ed. São Paulo: Ática. 1988.

NASCIMENTO, Abdias; LARKIM, Elisa. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil: 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antônio Sergio A.; HUNTLEY, Lynn. **Tirando a máscara**. Ensaios sobre o racismo no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

NASCIMENTO, Joelma Gentil do. Nas Escolas de Meus Bairros: Nossas Histórias, Falas e Construções Coletivas. In: LIMA, Ivan Costa; NASCIMENTO, Joelma Gentil do. **Coleção Formação do Movimento Negro Unificado: Trajetórias Históricas e Práticas Pedagógica da População Negra no Ceará**, Imprece, 2009

NETO, Laudelino José. A Pastoral do Negro no Brasil após o Vaticano II: Uma análise da origem da pastoral do Negro no Brasil após o Vaticano II nas práticas e ações da Igreja Católica. Dissertação de Mestrado em Teologia-Pontificia Universidade Católica-PUC - Rio de janeiro, 1986.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia Afrodescendente**. 3º. ed. Curitiba: Editora Gráfica popular, 2006.

OLIVEIRA, Guacira Cesar de; SANT'ANNA, Wânia. Chega de saudade, a realidade é que... In: **Revista Estudos Feministas**. jan.vol.10, n.001. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <<http://www.redalyc.com>>. Acesso em:

PEREIRA, Amauri Mendes. (2000) **Emergência e Ruptura: Uma abordagem do Movimento Negro na Sociedade brasileira**. Mimeo.

PEREIRA, William Augusto. 26 anos de História do movimento Negro no Ceará. In. LIMA, Ivan Costa; NASCIMENTO, Joelma Gentil do. **Trajetórias Históricas e Práticas Pedagógicas da População Negra no Ceará**. Fortaleza, Imprece, nº 1, 2009 (2009).

PIERUCCI, Antonio Flavio. **Ciladas da diferença**. Editora 34, 2 edição, São Paulo, Universidade de São Paulo, curso de pós-graduação em sociologia, 2000.

PINTO Kátia Regina. **A ação educativa do Centro de Cultura Negra do Maranhão: combate ao racismo**. Mestrado em Educação. Universidade Federal do Piauí, 2007.

QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. **Os primeiros passos da imprensa negra recifense do século XX**. 2011.

RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica a sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995

RATTS, Alex; Damascena A. Adriana. A incisiva marca africana na cultura Brasileira. In: **História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na escola.org**. RIBEIRO, Teixeira Sebastião Álvaro, SOUZA, Oliveira Barbara, SOUZA, Edileuza Penha de. Iglê Moura Paz ribeiro. Via Brasília editora, 2008.

_____. FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. **O Negro no Ceará**. 1992.

_____. **Negrejar é preciso**. Fortaleza, 1991.

RODRIGUES, Cristiano Santos; PRADO, Marco Aurélio Maximo. **Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o estado brasileiro**. Psicologia e Sociedade. Vol.22, n.3, 2010, p. 445-456. Disponível em: <<http://dx.doi.org>>.

RIBEIRO, Rosa Maria Barros; VASCONCELOS, Fátima. **Diversidade Cultural e Desigualdade: dinâmicas identitárias em jogo**. Fortaleza, Editora UFC, 2004.

RIBEIRO, Matilde. **Antigas personagens, novas cenas: mulheres negras e participação política**.

SANTANA, Antonio Olimpio de. Beleza oculta. Os valores que resistem sob o manto do preconceito e da omissão. Entrevista *concedida ao Jornal Expositor Cristã, em maio de 2009*. In: **Jornal da Rede Metodista de Comunicação**. Disponível em <<http://www.metodista.org.br/conteudo>>.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. 5 edição, Edições Loyola, São Paulo, 2011.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**. Experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980. Rio de Janeiro; paz e terra 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 2005, 10. ed.

SANTOS, David Raimundo. Os Afrodescendentes e as Religiões. In: **Os Negros, os Conteúdos Escolares e a Diversidade Cultural**. Vol.3 Série pensamento Negro em Educação. Editora Atilênde (Núcleo de Estudos Negros-NEN). Florianópolis, 1998.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. **O movimento negro e o Estado (1983-1987)**: O caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Governo de São Paulo, 2001-Tese de Mestrado em Ciências Políticas, Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, 2001.

SANTOS, Joel Rufino dos. O movimento Negro e a Crise Brasileira. In: **Atrás do muro da noite**. Ministério da Cultura-Fundação Cultural Palmares. 1994.

SALES JR, Ronaldo L. Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n.14, 2009. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/caos>>.

SOUZA, João Carlos Pio de. **Um olhar para a história**: construindo novas perspectivas. In. Primeiros cadernos de textos base do 1º Congresso Nacional dos APN's. 2007.

SILVA Ana Célia da. Movimento negro e ensino nas escolas:experiências da Bahia. In.: **O Pensamento Negro em Educação no Brasil**m. Expressões do movimento negro. GONÇALVES; SILVA, Petronilha Beatriz, BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção(Org.)Editora da UFSCar.1997.

SILVA, Jônatas da Conceição da. Histórias de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. In: REIS, J.José (Org.) **Escravidão e invenção da Liberdade**: Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SILVA, Joselina da. **Mulheres negras, histórias de algumas brasileiras**. Rio de Janeiro, CEAP, 2009.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprender a conduzir a própria vida: dimensões do educar-se entre afrodescendentes e africanos. In: BARBOSA, Lucia Maria de Assunção; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVERIO, Valter Roberto (org.) **De preto a afro-descendente**. São Carlos: Edufscar. 2003b.

OUTROS DOCUMENTOS

Ata de reunião do grupo Filhos d'África pertencente à Joelma Gentil.

Ata de fundação do GRUCON Nacional pertencente a Frei Fernancio Barbosa.

Boletim Malungos do grupo de Mulheres Negras de Fortaleza, pertencente à Vânia Martins.

Boletim informativo Espaço Negro do grupo Filhos d'África pertencente à Joelma Gentil e Frei Fernancio Barbosa.

Cadernos de anotações das reuniões do GRUCON, do Filhos d'África e do grupo de Mulheres Negras de Fortaleza pertencente a Rosa Maria Barros, Joelma Gentil e Frei Fernancio Barbosa.

Caderno de anotações das reuniões da Radio Comunitária Oscar Romero, pertencente a Joelma Gentil.

Cartazes de atividades do grupo Filhos d'África, pertencentes à Joelma Gentil e Frei Fernancio Barbosa.

Cartaz de atividades do grupo Mulheres Negras de Fortaleza, pertencente à Vânia Martins.

Cartaz do Seminário A negrada Negada pertencente à Joelma Gentil.

Cartilha Abogun Bolu cedida por William Augusto Pereira.

Cartilha dos Agentes de Pastoral Negros (APN's) cedida por Frei Fernancio Barbosa.

Fotografias pertencentes à Vânia Martins, Joelma Gentil, Frei Fernancio Barbosa, Georgina Gentil e Marta Maria dos Santos.

Jornal Malemba do GRUCON, pertencente à Rosa Maria Barros.

Projeto Centro de defesa da vida Casa Ka'Noambo pertencente à Frei Fernancio Barbosa e Joelma Gentil.

OUTRAS FONTES DE PESQUISA

Jornal O Povo, 20/11/1982, título: Consciência Negra com Abdias Nascimento.

Jornal O Povo, 20/11/1990, caderno Vida e Arte; título: Consciência Negra com movimento negro cearense.

Jornal O Povo, 20/11/1982, seção: Nova Mulher; título: Debate Consciência Negra com Lélia Gonzalez.

ANAIS DA PESQUISA

O LUGAR DE ONDE FALO HÁ VIVÊNCIAS E SABERES FAMILIARES



Raimundo Adriano do Nascimento



Carlos Adriano do Nascimento

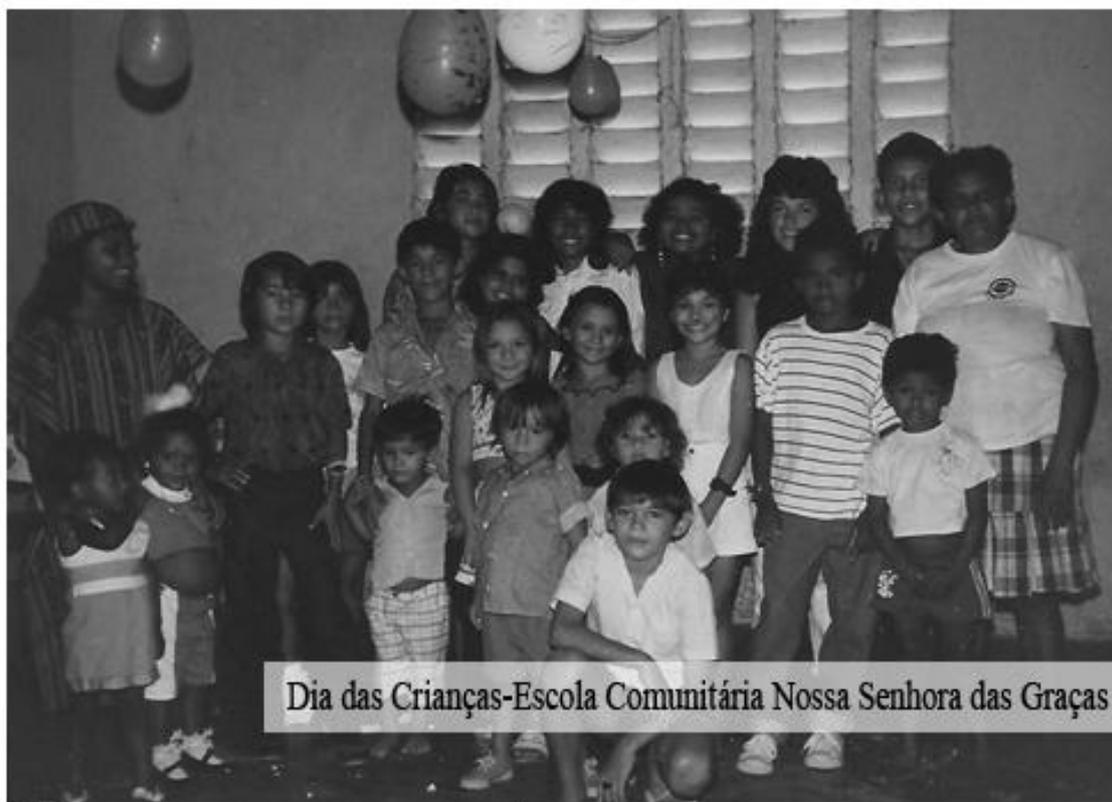


Júlia Gentil em família (Geor Gentil, Jô, Edmilson) e o amigo Paixão

**O LUGAR DE ONDE FALO HÁ EXPERIÊNCIAS EDUCACIONAIS E
ARTÍSTICO-CULTURAIS**

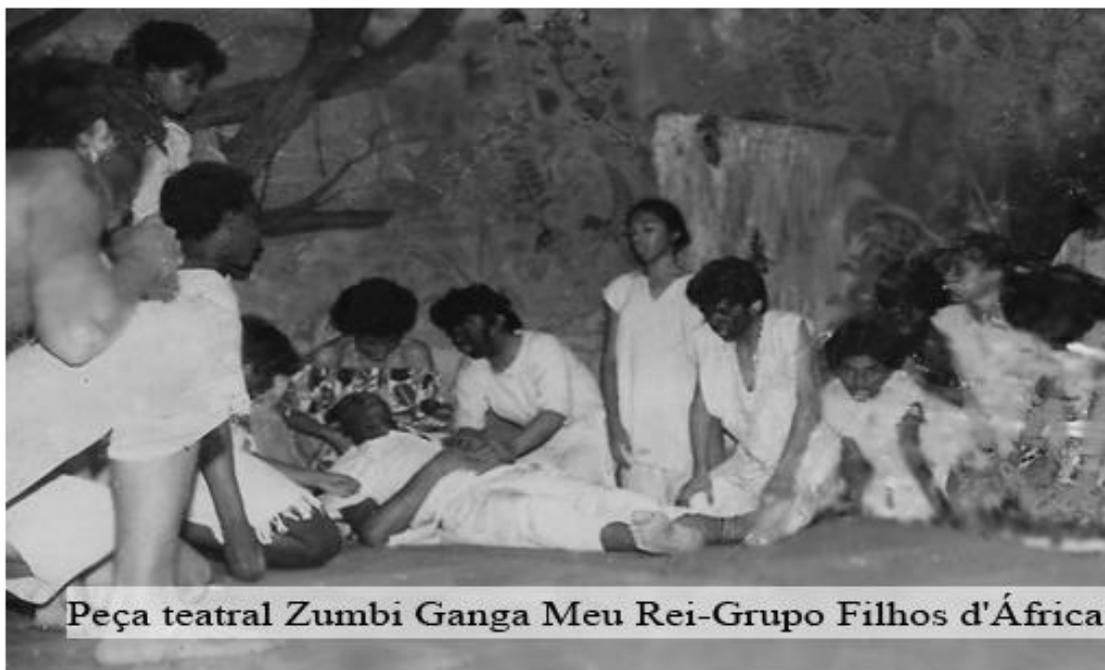


Fotógrafa: Joelma Gentil,





O LUGAR DE ONDE FALO HÁ GRUPO FILHOS D'ÁFRICA









Reunião de planejamento do Filho d'África e APN's no Santa Maria(Ancuri)



Grupo Filhos d'África-Núcleo São Bernardo em Messejana



GRUPO DE MULHERES NEGRAS DE FORTALEZA



GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA NEGRA/ABOGUN BOLU



Maria Lúcia Simão-membro do Grupo de União e Consciência Negra-Abogun Bolu



Cleide Simão- membro do Grupo de União e Consciência Negra-Abogun Bolu

GRUCON



Rosa Maria Barros-membro do GRUCON-Ceará

AGENTES DE PASTORAL NEGROS- APN'S



MULHERES NEGRAS COLABORADORAS

PARAIBA



Arquecelina Sá-Grupo de Consciência Negra Zumbi(Catolé do Rocha/PB)

CEARÁ



Marta Maria dos Santos

TODA A TRAJETÓRIA DESSAS ORGANIZAÇÕES RESULTOU NA DISCUSSÃO SOBRE A CRIAÇÃO DO FORUM CEARENSE DE ENTIDADES NEGRAS NO FINAL DA DÉCADA 1980. E A SUA CONSTRUÇÃO E EXISTÊNCIA NOS ANOS DA DÉCADA 1990

