



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, CULTURAS E
ESPACIALIDADES
MESTRADO ACADÊMICO EM HISTÓRIA

THIAGO MEDEIROS FERNANDES

HISTÓRIA DAS ORGANIZAÇÕES NEGRAS E DA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES
ÉTNICO-RACIAIS EM MARANGUAPE E NO CEARÁ

FORTALEZA - CEARÁ

2023

THIAGO MEDEIROS FERNANDES

HISTÓRIA DAS ORGANIZAÇÕES NEGRAS E DA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES
ÉTNICO-RACIAIS EM MARANGUAPE E NO CEARÁ

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em História, do Programa de Pós-Graduação em História, Culturas e Espacialidades do Centro de Humanidade da Universidade Estadual do Ceará, como requisito à obtenção do título de mestre em História. Área de Concentração: História, Culturas e Espacialidades. Linha de pesquisa: Poder, Instituição e Memória.

Orientador: Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes.

FORTALEZA - CEARÁ

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo SidUECE, mediante os dados fornecidos pelo(a)

Fernandes, Thiago Medeiros.

História das organizações negras e da educação das relações étnico-raciais em Maranguape e no Ceará [recurso eletrônico] / Thiago Medeiros Fernandes. - 2023.

211 f. : il.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Curso de Mestrado Acadêmico Em História, Culturas E Espacialidades, Fortaleza, 2023.

Orientação: Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes.

1. Organizações Negras. 2. Práticas educativas. 3. Maranguape. 4. Mídia Negra Digital Cearense Contemporânea. 5. Memória. 6. Identidade Negra.. I. Título.

THIAGO MEDEIROS FERNANDES

HISTÓRIA DAS ORGANIZAÇÕES NEGRAS E DA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES
ÉTNICO-RACIAIS EM MARANGUAPE E NO CEARÁ

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em História, do Programa de Pós-Graduação em História, Culturas e Espacialidades do Centro de Humanidade da Universidade Estadual do Ceará, como requisito à obtenção do título de Mestre em História. Área de Concentração: História, Culturas e Espacialidades. Linha de pesquisa: Poder, Instituição e Memória.

Aprovado em: 13 de dezembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes – Orientador

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)



Profa. Dra. Cícera Nunes

Universidade Regional do Cariri (URCA)



Prof. Dr. Itacir Marques da Luz

Universidade da Integração Internacional Afro-Brasileira (UNILAB)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, aos Orixás e toda divindade que caminhou nesta pesquisa.

Ao meu orientador, Dr. Arilson dos Santos Gomes, por me instruir neste processo educativo de exercitar a arte de escrever, com muita delicadeza e, notadamente, profundidade no teor científico, exalando compromisso e dedicação nas intervenções assertivas para o desenvolvimento da pesquisa.

Aos professores que estiveram na qualificação, Dra. Cícera Nunes e Dr. Itacir Marques da Luz, pois o processo formativo do estudo foi uma guinada teórico-metodológica e, certamente, tal ação emerge das contribuições feitas pela banca no rito de qualificação.

Aos meus familiares e amigos, que de forma (in)direta me deram força e coragem para enfrentar os obstáculos corriqueiros na construção da dissertação. Em especial, à minha irmã, Tassiana Medeiros Fernandes, que atravessou todo processo de seleção e construção da dissertação. Minhas sobrinhas, Talita Fernandes da Silva e Maria Luysa Fernandes da Siva, que sempre estiveram compartilhando material (livro, vídeos) a fim de contribuir, da forma mais genuína, na discussão da pesquisa.

Aos meus pais, Albanisa Medeiros Fernandes e Enoc Fernandes, que mesmo morando distante e, ao seu modo, vibraram na realização desta conquista.

Aos(Às) amigos(as) que o tempo já consagrou: Jeane Soares da Silva, Tatiara Soares Tavares, Maria Shirley da Silva Linhares, Paulo Sérgio dos Santos, José Anderson Costa Silva, Angerlânia da Costa Barros, Thayna Clotilde Alves Pompeu, Lisandra Mayara dos Santos e Fátima Carlhane da Silva. Decerto, são inspirações que me levam a acreditar numa conexão afetiva de qualidade.

Aos amigos que foram precursores na constituição do pré-projeto do mestrado: Fernando Henrique Alves da Silva, foi um incentivador assíduo na construção do projeto; Paulo César Santos, este foi crucial nas indicações de leitura no amadurecimento do projeto; e José dos Santos Ferreira, especialmente, pois esteve presente em todas as etapas da construção do projeto e da seletiva para o mestrado. Estes, acreditaram no potencial da pesquisa enquanto estava no ceticismo de desafiar os trâmites institucionais.

À Nayara dos Santos Barros, que esteve no processo seletivo de mestrado de outros programas da educação que, sem dúvidas, tal ação fez parte da construção desta conquista, já que despertou o desejo de conseguir uma vaga no mestrado. E, ao Vicente de Paulo Barroso

Alves, amigo que me incentivou a participar das seleções, especialmente, gratidão do suporte na preparação da arguição do pré-projeto (etapa da seleção).

Ao Darlano Dídimo Macedo de Sousa, que esteve presente nos impactos emocionais que o processo da escrita nos proporciona e, de caráter preliminar, leu e corrigiu a proposta textual dos tópicos da dissertação.

A todos os amigos do mestrado, pelos debates calorosos, contribuições e partilhas de momentos que vão estar cristalizados na minha memória.

A todos(as) professores(as) do Mestrado Acadêmico em História, pelas contribuições dada à minha formação no itinerário do desenvolvimento da pesquisa.

A todos os entrevistados que se disponibilizaram para a realização da dissertação.

Enfim, neste momento, só exala em mim gratidão por todos que participaram deste estudo.

A escrita é um ato doloroso e solitário. E quando ousamos escrever acerca de silenciamentos, evocamos parte de si que está disposto rasgar o véu social e despir fissuras históricas imbricadas na mentalidade coletiva (FERNANDES, 2023).

RESUMO

Este estudo problematiza as práticas educativas desenvolvidas nas organizações negras brasileiras e seus desdobramentos em Maranguape, no Estado do Ceará, município situado na Região Metropolitana de Fortaleza. Práticas educativas remontam experiências históricas das organizações negras no combate aos estigmas sociais e raciais nas afirmações positivas para a autoestima. A pesquisa delimita no prisma teórico de longa duração como apregoa Braudel (2005), a fim de questionar *nuances* historiográficas que compuseram o itinerário das organizações negras ao longo do tempo com reflexo no presente. Assim, atravessa a contemporaneidade na abordagem da Lei nº 10.639/2003, dos silenciamentos e das resistências nas expressões culturais que vão ao encontro das práticas executadas. Portanto, quais epistemologias são produzidas nas organizações negras cearenses como terreiros e mídias negras? A pesquisa de caráter qualitativo e exploratório, com análise bibliográfica, utiliza entrevistas temáticas semiestruturadas com sujeitos que representam as comunidades afro-cearense de terreiro e representantes da Mídia Negra Digital Cearense Contemporânea - MNDCC. Os terreiros e as mídias contemporâneas assumem um papel crucial na sociedade para um pertencimento histórico da memória coletiva dos sujeitos, representando solidariedade na reprodução da educação das relações étnico-raciais e das africanidades que afirmam epistemologias à identidade negra na sociedade maranguapense e regional.

Palavras-chave: Organizações Negras; Práticas educativas; Maranguape; Mídia Negra Digital Cearense Contemporânea; Memória; Identidade Negra.

ABSTRACT

This study addresses educational practices developed within black organizations in Brazil and their developments in the city of Maranguape, located in the metropolitan area of Fortaleza, in the state of Ceará. Educational practices illustrate the historical experiences in black organizations towards the fight against racial and social stigma in terms of assertive actions of self-esteem. This research adopts a theoretical framework of long duration, as stated by Braudel (2005), to question historiographical *nuances* that constituted the itinerary of black organizations throughout the time with repercussions in the present. Therefore, it goes through contemporaneity by the means of the approach of the Law no. 10639/2003, silencing, and resistance in cultural expression that harmonize with the practices executed. Furthermore, which epistemologies are produced within black organizations in the state of Ceará such as in religious *terreiros* and black media? This qualitative and exploratory research contains a bibliographic analysis, and uses semi structured interviews with individuals that represent a local Afro-descendants *terreiro* community, and representatives of the Contemporary Cearense Digital Black Media (*Mídia Negra Digital Cearense Contemporânea* – MNDCC). Results suggest that religious *terreiros* and contemporary media play an important role in society to a historical belonging of the collective memory from individuals, representing solidarity in the reproduction of the education of ethnic and social relations, and of the Africanities that affirm epistemologies for the black identity in both local and regional society.

Keywords: Black Organizations; Educational Practices; Maranguape; Contemporary Cearense Digital Black Media; Memory; Black Identity.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|------------|
| Figura 1 – Denúncia de racismo na academia | 88 |
| Figura 2 – Denúncia de racismo no shopping | 89 |
| Figura 3 – Reprodução da página principal do site Ceará Criolo | 138 |
| Figura 4 – Reprodução da página principal do Blog Negro Nicolau | 139 |
| Figura 5 – Reprodução da página principal do site Negrê | 140 |
| Figura 6 – Mapa das cidades do Estado do Ceará: Maranguape | 146 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|--|------------|
| Quadro 1 – Artefatos da Cultura Negra mapa do evento com artigos | 107 |
| Quadro 2 – Cor e raça do censo de Maranguape | 144 |
| Quadro 3 – Valor do rendimento mensal total nominal de Maranguape | 145 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|---------|---|
| ADPF | Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental |
| ALDEIAS | Associação Libertária de Desenvolvimento e Educação Interativa Ambientalmente Sustentável |
| CACN | Congresso Internacional Artefatos da Cultura Negra |
| CF | Constituição Federal |
| Conae | Conferência Nacional de Educação |
| Coneb | Conferência Nacional de Educação Básica |
| DECRIN | Delegacia de Repressão aos Crimes por Discriminação Racial, Religiosa ou Orientação Sexual |
| EJA | Educação de Jovens e Adultos |
| FNB | Frente Negra Brasileira |
| FNP | Frente Negra de Pernambuco |
| GRUCON | Grupo da Consciência Negra |
| GRUNEC | Grupo de Valorização Negra do Cariri |
| IBGE | Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico |
| IFCE | Instituto Federal do Ceará |
| IHGB | Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro |
| IPCMAC | Inventário dos Povos e Comunidade de Matrizes Africanas do Ceará |
| LDB | Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional |
| MNC | Movimento Negro no Ceará |
| MNDCC | Mídia Negra Digital Cearense Contemporânea |
| MNUC | Movimento Negro Unificado no Ceará |
| MNUCDR | Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial |
| MOACPÉS | Movimento de Arte e Cultura do Sopé e Serra do Araripe |
| NEABI | Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas |
| PC | Polícia Civil |
| PCTMA | Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana |
| PDT | Partido Democrático Trabalhista |
| PNE | Plano Nacional de Educação |
| PRP | Partido Republicano Paulista |
| PT | Partido dos Trabalhadores |

| | |
|--------|---|
| RHN | Rede de Historiadoras Negras e Historiadores Negros |
| SCL | Sociedade Cearense Libertadora |
| SEPPIR | Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial |
| TEN | Teatro Experimental Negro |
| UDN | União Democrática Nacional |
| UECE | Universidade Estadual do Ceará |
| UFC | Universidade Federal do Ceará |
| UFCA | Universidade Federal do Cariri |
| UHC | União dos Homens de Cor |
| UNILAB | Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira |
| URCA | Universidade Regional do Cariri |

SUMÁRIO

| | | |
|------------|---|------------|
| 1 | CONSIDERAÇÕES INICIAIS | 15 |
| 2 | ORGANIZAÇÕES NEGRAS: ASPECTOS NACIONAIS E REGIONAIS | 31 |
| 2.1 | Instituições negras pós-abolição num contexto nacional | 32 |
| 2.1.1 | Mudanças de posturas: a arte como resistência e a denúncia à democracial racial | 48 |
| 2.2 | Negritude no Ceará: sua gênese entre perspectivas e resistências | 54 |
| 2.3 | Pós-Durban: desdobramentos sociais, políticos, jurídicos e educativos | 76 |
| 3 | IDENTIFICANDO AFRICANIDADES NO CEARÁ..... | 91 |
| 3.1 | Africanidades, mídias e Consciência Negra na sociedade cearense..... | 91 |
| 3.2 | As leis no diálogo entre africanidades e práticas educativas | 109 |
| 3.3 | Da “conscientização histórica” ao pertencimento da mídia negra cearense | 125 |
| 4 | EDUCAÇÃO RACIAL EM MARANGUAPE..... | 142 |
| 4.1 | A territorialização das religiões afro-cearense | 143 |
| 4.2 | Os batuques entre lingua(gem), pertencimento e desmistificação religiosa | 159 |
| 4.3 | As relações raciais a partir das práticas educativas dos terreiros | 172 |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 188 |
| | REFERÊNCIAS | 196 |

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O período da reconstituição das organizações negras está impresso nas articulações que antecedem demarcações sociais do pós-abolição, em que são retomadas tensões silenciadas pela conjuntura historiográfica. Assim, aprofundamo-nos em um terreno de construção identitária em direção a um movimento de luta unificada da população negra, um caminho das experiências ao longo dos enquadramentos sociais que a sociedade impõe.

À vista disso, podemos repensar os hábitos que o tecido social mostra na temporalidade sistemática e preencher lacunas que a História recusou enxergar na sua historiografia. O aprofundamento da pesquisa histórica, na ótica de Fernand Braudel (2005), prioriza a longa duração e encontra novas abordagens no fio condutor de fomentação da História Cultural. Isto é, a multiplicidade temporal torna perceptível a formação sociorracial brasileira por meio da perspectiva da longa duração, possibilitando a análise das permanências e das mudanças intrincadas nas estruturas sociais.

Este modelo temporal, decerto, qualifica os objetos de estudo dos historiadores na produção científica para modificação epistemológica. Conforme Braudel (2005), o marcador temporal abrange o período de longa duração a fim de dissociar conjunturas inerentes ao processo de historiografias estáticas, subalternizadas e, sobretudo, invisibilizadas pelo modelo factual da colonialidade. Por outro lado, o presente estudo se volta a uma temporalidade contemporânea, na qualidade do tempo presente, em que aborda a elaboração da Lei nº 10.639/2003 e seus desdobramentos na sociedade, em 2023.¹

Os vinte anos da Lei nº 10.639/2003 representam um marco temporal singular na constituição da luta da população negra, pois demarca um espaço político para a sua valorização, assim como ações afirmativas derivadas de um debate assíduo, constituído pelas articulações do agenciamento negro por meio dos desdobramentos de suas organizações sociais.

Ademais, os marcadores sociais foram os objetos de estudo na ruptura do silenciamento desacerbado acerca da população negra cearense sob a ótica da imprensa

¹ A Lei nº 10.639/03 altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9.394/96 e reforça que, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. Destaca-se que a Lei foi atualizada para a Lei nº 11.645/08, com a inclusão da temática indígena. Esta pesquisa, todavia, limita-se à Lei nº 10.639/03, pois faz referência ao marco histórico das organizações negras para a população negra, sobretudo na fomentação de uma construção de equidade das relações étnico-raciais.

contemporânea. Nas variações do percurso científico, outros olhares fomentaram o debate das mídias negras como representações frequentes na construção identitária do ser negro no Ceará, por meio das práticas educativas de ensino das africanidades cearenses. No campo cultural, o espaço das religiões afro-brasileiras circunscreve a cidade de Maranguape.

A análise desenvolvida tem como marco temporal, na sua conjuntura inicial, a compreensão do arcabouço histórico da construção das organizações negras na formação dos movimentos sociais da contemporaneidade. Buscando atravessar duas dimensões, ensino de História e historiografia (no tempo presente), tem como base as tensionalidades imbricadas em laços difusos da historiografia acerca da população negra. Na atualidade, todavia, percebem-se produções de revisionismo histórico na desmistificação da historiografia produzida outrora. Deste modo, no ensino de História, as novas perspectivas de revisionismo histórico contribuem para a construção do pertencimento histórico. Tem-se, desse modo, o reforço da vigência da Lei nº 10.639/2003, pois, “onde a consciência não chega, a obrigatoriedade legal age” (PINHEIRO, 2023, p. 82), a fim de trabalhar por uma mudança de mentalidade.

O interesse pelos estudos das africanidades percorre um caminho acadêmico de inquietações adquiridas ao longo da minha experiência como docente de História na educação básica. No aprofundamento das fontes das tessituras historiográficas das organizações negras pós-abolição, percebeu-se o silenciamento imposto à população negra e seus desdobramentos do ser negro socialmente, diante dos aspectos históricos, políticos e, sobretudo, sociais. Esses aspectos provocam dissonâncias históricas, advindas do colonialismo e entranhadas na sociedade, e perpassam o imaginário coletivo, constituindo marcadores opressivos na estética, na produção científica, nas estruturas políticas e, principalmente, nos tecidos da mentalidade coletiva.

Nesse contexto, ao longo das discussões, foram utilizados conceitos para qualificar o debate e propor um delineamento assertivo na centralidade da produção científica. O significado de dissonância é “ausência de harmonia; característica daquilo que não combina com a outra”. Ao contrário, consonância significa “ação ou efeito de soar simultâneo; relações de sons agradáveis”.² Hodiernamente, ambos os conceitos tiveram uma ressignificação, ao evocar, ao mesmo tempo, dissonâncias representativas dos ruídos sociais

² Ver <https://www.dicio.com.br/aurelio-2/> Acesso 14 de out. de 2023.

inerentes à constituição da identidade negra cearense e consonâncias, práticas educativas assertivas, no desenvolvimento da formação positiva da identidade negra.

A sociedade, então, cristaliza e reitera práticas de uma classe hegemônica, repleta de marcadores sociais coercitivos impostos pela branquitude. Esta caracterização sociorracial atravessa o sujeito na sua formação psíquica de autorreconhecimento, produzindo, na população negra, um marcador inconsciente de embranquecimento da mente e de manutenção de privilégios da população fenotipicamente branca. Por conseguinte, ambas as populações necessitam de um letramento racial cognitivo para desmistificar os saberes hegemônicos eurocêntricos e a baixa estima da população negra. Aqui, o diálogo perpassa a centralidade discursiva de Frantz Fanon (2020) e Neuza Souza Santos (2021).

Recordo bem que, tanto na escola como na própria difusão midiática (televisão, rádio etc.), haviam produções de natureza racista, sutilmente naturalizada e enraizada no tecido social. Elas compõem uma estrutura cognitiva de parâmetro sob a hegemonia eurocentrada para todos os indivíduos que não tiveram contato com os estudos da cultura africana e afro-brasileira como mecanismo de combate ao racismo, posto que, nas instâncias de educação básica, debates sobre o racismo estiveram sempre às margens da relevância do aprendizado.

Neste cenário de incertezas e ausências, concluí, no ano de 2011, o curso de licenciatura em História na Universidade Estadual Vale do Acaraú. O primeiro contato que tive com a Lei nº 10.639/03 foi por meio de uma palestra ministrada pela professora Rebeca de Alcântara, em uma oficina formativa sobre as relações étnico-raciais, organizada pela Secretaria Municipal de Educação, localizada em Pentecoste/CE.³ Naquela ocasião, já exercia o magistério na condição de professor de História. Aquele contato me trouxe várias inquietações sobre a temática e me levou à reflexão acerca da distância entre a realidade do processo de ensino e a aplicabilidade da referida Lei.

Tal experiência evidenciou o quanto os educadores presentes naquela formação também rejeitavam, de maneira latente, os estudos da cultura africana e afro-brasileira, pautados em uma interpretação demonizadora das religiões de matrizes africanas. O debate ali estabelecido reafirmou inquietações que estavam diariamente no cotidiano da escola, pois era comum observar, entre docentes e discentes, atitudes pejorativas a respeito do cabelo crespo,

³ Atualmente, Rebeca de Alcântara é professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB.

a demonização das religiões de matrizes africanas e os estigmas que atravessam a subjetividade dos sujeitos, reforçados por falas que menosprezavam os estudos da cultura africana e afro-brasileira.

Naquele cenário, o que prevalecia era algo cristalizado e fortemente estabelecido por divisões invisíveis de espaços de poder hegemônico, que imprimia uma categorização em um padrão instruído socialmente por uma racionalidade eurocêntrica. De fato, esta categorização ainda resiste no espaço escolar e encontra um terreno fértil na disseminação do preconceito e na discriminação racial. Percebemos que a temática sempre assumiu um ar eufórico no mês de novembro, como elemento pontual que deveria ser trabalhado para suprir uma demanda de inclusão de temas transversais. Esse tipo de abordagem apenas repete um currículo já engessado proposto pelo sistema educacional.

Em outro momento, exercendo o magistério como professor de História no município de Maranguape, no estado do Ceará, fiz um curso sobre a Lei nº 11.645/08, ofertado pelo Instituto Federal do Ceará, IFCE, e ministrado pela professora Ana Amélia Rodrigues de Oliveira. Esse curso trouxe leituras sobre os povos originários e sobre a centralidade da inclusão dos estudos africanos e afro-brasileiros. Assim, ter contato com leituras voltadas à importância dos povos indígenas, africanos e afro-brasileiros fez-me perceber o quanto o sistema de ensino está carente de saberes sobre as múltiplas subjetividades, sobre as possibilidades de ensino da História do Brasil e sobre o quanto estamos distantes de contemplar toda a legislação vigente para um devido reconhecimento social e um pertencimento histórico. Com efeito, muitas vezes não conseguimos enxergar as particularidades que existem no processo formativo no Ensino de História.

A partir dessas reflexões, começamos a perceber que os educandos não conseguiam autodeclarar-se negros, mesmo que fenotipicamente o fossem. Percebemos que, na sala de aula, identificar-se como negro era considerado algo negativo, como também aponta Nilma Lino Gomes (2005). Entendemos que esta forma de ser advém diretamente de aspectos sociais e culturais que o educando traz consigo, fatos subjetivos que vão desde uma identidade criada socialmente a um afastamento do ser. Tal inquietude, enquanto professor de História, fez-me perceber o quanto reprimimos e reproduzimos saberes que estão distantes do processo significativo do aprender e, sobretudo, da necessidade de reaprender a partir do pensamento decolonial no ensino, o qual está relacionado com a valorização das produções culturais das populações negras.

A partir dessa inquietação, tendo em vista as discriminações que a sociedade impõe, concebemos, na Escola Clóvis Monteiro, o *Baú da História*, projeto criado no início do ano letivo com o intuito de ir além da pontualidade da comemoração do 20 de novembro, tendo como objeto fixar saberes através do processo formativo e contínuo.⁴

O projeto desenvolveu-se ao longo do ano dividido em etapas: a) estudo orientado, em que foram realizadas reuniões para trabalhar a temática africana, afro-brasileira e indígena, nas quais foram discutidas e registradas lembranças dos objetos relacionados ao contexto histórico; b) oficina de pintura, em que foi utilizado o ritual das capulanas e teve como proposta pintar elementos da cultura afro-brasileira;⁵ c) o desfile cívico, no qual foram destacadas personalidades africanas (reis), indígenas e a representação do europeu, para compor uma explicação narrativa e simbólica da constituição do Brasil; d) a produção artística, uma dança de origem africana que contempla saberes; e, por fim, e) roda de conversa, cujo desdobramento gerou um debate das experiências da temática trabalhada ao longo do projeto, configurando-se como um momento em que os educandos dividiram suas sensibilidades e subjetividades.⁶

O resultado do projeto foi apresentado no livro *Perspectivas na Educação em Narrativas, Memórias e Educação Popular*, organizado por Maria Eliene Magalhães da Silva (2020), no capítulo intitulado *Baú da História: atividades pedagógicas afro-indígenas na Escola Clóvis Monteiro*, no qual tivemos a oportunidade de descrever as etapas do projeto desenvolvido em 2019. Posteriormente, fomos convidados para participar do Ceará Científico, espaço interativo ao que levei alunos e alunas representantes do projeto para compor uma competição com todas as escolas municipais de Maranguape.⁷

⁴ A origem da escola remonta ao filólogo e acadêmico Clóvis Rêgo Monteiro, que nasceu em 10 de setembro de 1898 na cidade de Fortaleza, Ceará. Filho de Adolfo Thiers do Rêgo Monteiro e Júlia Rodrigues Monteiro, era irmão do professor de História Mozart Monteiro e sobrinho, pelo lado materno, de Alba Valdez. Foi casado com Maria Luiza de Oliveira Monteiro, mãe de seus dez filhos. Faleceu em 13 de setembro de 1961, no Rio de Janeiro. (<http://expagcrj.rio.rj.gov.br/monteiro-clovis-do-rego/>).

⁵ O ritual das capulanas são panos que contam histórias de vida, em que serviu de inspiração para a atividade dos estudos da Maria Eliene Magalhães da Silva (2015).

⁶ Tal estudo faz uma abordagem pedagógica sobre as rezadeiras de quatro quilombos na Caucaia, evidenciando uma proposta pedagógica. Dentre as pesquisas, Maria Eliene Silva (2015) abre um diálogo sobre as capulanas e seus usos da história de vida dos indivíduos.

⁷ O Ceará Científico é o itinerário científico anual da Secretaria de Educação do Ceará – SEDUC, e possui três etapas: Escolar, Regional e a Estadual. Esta ação é implementada nas escolas da rede estadual de ensino público desde 2007 e envolve todas as escolas e estudantes da rede pública do estado do Ceará. Tem como princípio popularizar as ciências e promover o desenvolvimento de tecnologias, estimulando a investigação, a inovação e a busca de conhecimentos de forma cotidiana e integrada com toda a comunidade escolar. Disponível: <https://www.seduc.ce.gov.br/ceara-cientifico/>. Acesso: 20 de out. de 2023.

Sou um indivíduo branco que se considera apto a aprender mais sobre a cultura africana e afro-brasileira, reconhecendo todas as fraturas sociais que estão estabelecidas nas tensionalidades do entendimento sobre o que é o lugar de fala. Falo como pesquisador, professor, cientista social e, sobretudo, em conformidade ao Lourenço Cardoso (2010) destaca, um *branco crítico* que tem consciência dos privilégios sociais advindos da hegemonia eurocêntrica.

Em vista disso, reforço a importância da desmistificação da racionalização pautada na epistemologia eurocêntrica para qualificar as relações étnico-raciais, pois, para combater o racismo, é necessária uma aliança de equidade, na esfera econômica, política, social, cultural e, sobretudo, educacional.

Nesse espaço profissional e pessoal, no qual já escutei falas de colegas que já sofreram discriminação racial em uma situação típica de revista policial, justifico, portanto, que este trabalho permeia igualmente, guardadas as proporções, a minha existência. Aqui atravessa-me um sentimento de repulsa, diante do dimorfismo sistemático social, no qual se destaca uma dicotomia de inferioridade e superioridade racial na utilização da cor. Reforço que tal ação é tipificada como crime.

Desta maneira, o estudo transmite seriedade e compromisso social, pois a temática está repleta de aspectos reflexivos que necessitam da atenção de todos os envolvidos na sociedade, porque a luta jamais será só minha, como professor de História, será também, sem dúvidas, de todos que compõem a sociedade brasileira, incluso o poder público, cuja finalidade é criar e aplicar leis específicas de combate à discriminação racial, ao racismo e à intolerância religiosa, bem como garantir à comunidade negra o acesso e a permanência na educação.

Neste sentido, a pesquisa mostra-se importante, porque perpassa a construção identitária da sociedade cearense e vai ao encontro da legitimação de práticas educativas advindas das organizações negras, bem como revisita a produção historiográfica cearense para discutirmos o quanto as africanidades cearenses reinventaram-se na qualificação de uma demarcação social, cultural e política. A partir disso, entendemos o quanto as religiões brasileiras de matrizes africanas e suas produções midiáticas sustentam práticas inerentes à construção identitária afirmativa do ser negro e combate discursos preconceituosos acerca da população negra cearense.

Considerado tudo isso, as experiências profissionais atravessaram-me de forma contundente e despertaram inquietações, deixando um pensamento reflexivo sobre a distância

entre a realidade social, o letramento racial e o pertencimento histórico na sociedade. Tal experiência também evidenciou o quanto as estruturas institucionais rejeitavam os estudos da cultura africana e afro-brasileira, pautadas em uma interpretação deturpada.

Ademais, em relação a minha atividade profissional, prestei concurso em algumas cidades do Ceará, quando assumi, no ano de 2015, o cargo de professor de História em Pentecoste, onde trabalhei por 2 anos. Em seguida, exonerei-me para assumir o mesmo cargo nas cidades de Caucaia e Maranguape.

No exercício de magistério como professor de História na Educação de Jovens e Adultos (EJA), no município de Caucaia, recordamos de uma situação peculiar em que uma aluna pediu conselhos sobre seu filho, que sentia vergonha dela: o menino, de aproximadamente cinco anos, rejeitava-a porque ela era negra. Decerto, naquele momento não tive recurso para aprofundar tal situação, que existia devido à instituição discriminatória no contexto educacional, pois seu filho encontrara na escola um espaço de aprendizagem com referências de poder sistemáticas no quadro da racialidade branca.

Estas discussões sociais são tratadas nos estudos de Nilma Lino Gomes (2017) e Cida Bento (2022). Contudo, a oportunidade de aprofundar os estudos das africanidades cearenses na dissertação trouxe um arcabouço teórico que constata o quanto a Mídia Negra Digital Cearense Contemporânea (MNDCC) faz parte do processo de legitimação cultural, social e, sobretudo, política nos espaços de representatividade coletiva. Então, durante a execução da pesquisa, percebi lacunas conceituais na formação da identidade negra, as quais estiveram comigo no amadurecimento da pesquisa.

A imprensa negra surgiu no século XIX, quando a imprensa operava com máquinas de estampa. Esse tipo de sistema proporcionava desafios na longevidade dos jornais. Contudo, na atualidade, percebemos uma ressignificação de relações com ferramentas no manuseio da Internet, pois evidenciam distinções entre a imprensa negra secular e as tonalidades conceituais da construção da MNDCC, no tempo presente, abrangendo assim: a difusão da cultura africana e afro-brasileira, a luta pela manutenção dos direitos e a conscientização histórica social. A imprensa negra do século XIX tinha dificuldade em encontrar patrocínios, o que também é uma característica da imprensa negra da atualidade. Entretanto, as dimensões espaciais desta disseminam informações com maior durabilidade na proporção assídua entre linguagem e comunicação assertiva na sociedade, que necessita de uma conscientização. Este fator unifica um ideal de interesses das organizações negras do passado e da atualidade na construção da MNDCC.

Neste sentido, a pesquisa caminha ao encontro da formação das mídias negras e seus desdobramentos no meio social, que imprimem uma identidade coletiva afirmativa da cultura negra. Portanto, o debate ali desenvolvido no campo de pesquisa veio reafirmar inquietações que estão presentes no cotidiano da sociedade: discriminação racial e racismo.

Ao identificar uma produção midiática cearense, também percebemos que os espaços de sociabilidades desenvolvidos no campo comunicativo certamente assumem uma demarcação política que rompe as divisões invisíveis na espacialidade do poder hegemônico. Assim, os espaços de sociabilidades, como *blogs* e *sites*, mostraram que prevalecem saberes para a produção científica, informativa e instrutiva sobre a racialização social, debatendo pautas emergentes sobre a valorização assertiva da identidade negra.

Neste contexto, o objetivo da pesquisa repousa nas práticas educativas das organizações negras e no desenvolvimento da conscientização histórica da sociedade acerca da presença positiva da população negra, bem como aponta para a legitimação da Lei nº 10.639/2003, a fim de garantir o conhecimento significativo da história e cultura afro-brasileira para contribuição na formação cultural, política e social do Estado. Assim, especificamente, o presente estudo investiga empiricamente o processo da gênese identitária das organizações negras e o seu desdobramento na sociedade pela perspectiva sociorracial da formação do ser negro na *memória coletiva* (HALBAWCHS, 1990).

Em vista disso, a pesquisa tem como o objetivo geral problematizar as práticas educativas criadas nas organizações negras brasileiras e seu desencadeamento em Maranguape, no Estado do Ceará. Como objetivos específicos, identificar africanidades negras cearenses diante da polissemia legislativa na sociedade e, conseqüentemente, dialogar com aspectos que emergem das mídias negras produzidas no Brasil e no Ceará, bem como caracterizar a sistematização da *conscientização histórica* e o pertencimento da consciência negra. Para além disso, entender como a MNDCC e os terreiros de religião de matriz africana do município de Maranguape desenvolvem práticas educativas de pertencimento histórico nas epistemologias das organizações negras. Para, assim, compreender como a produção de saberes na formação da sociedade cristaliza a conscientização histórica e de que forma dialogam com a identidade negra cearense.

Nesta perspectiva, a construção das narrativas de que o Ceará não tinha negro foi alimentada nos discursos da produção histórica e, por conseguinte, proporcionaram o palco para a invisibilização da identidade negra no itinerário da afirmação do ser negro, na cultura, na política e na sociedade. Além disso, a epistemologia produzida pela população negra

cearense também foi silenciada no mesmo toar da construção identitária, notavelmente marcada pelas religiões afro-brasileiras.

Desse modo, questiona-se: quais saberes produzidos nas organizações negras cearenses, como terreiros e mídias negras contemporâneas, são elementos constitutivos na formação identitária dos sujeitos? Ademais, a problemática está centralizada na inquietação presente nas vivências cotidianas entre sujeito e linguagem e as instituições nas múltiplas espacialidades da sociedade: por meio de agressões verbalizadas e gesticuladas em eventos esportivos e nas redes sociais, por meio da coerção social da discriminação racial nas lojas; por meio das manifestações agressivas da intolerância religiosa; e até mesmo por meio da constituição do apagamento midiático do ser negro.

Contudo, percebe-se que, dentro das organizações negras, prevalecem mecanismos pedagógicos que vão de encontro ao processo de estereotipização da identidade negra, posto que se identificam práticas educativas assertivas como forma de atuação da produção científica da sociedade. Logo, o discurso disseminado acerca das religiões afro-brasileiras no Ceará, decerto, esbarra na praticidade do cotidiano fértil, assim como na aprendizagem significativa para um pertencimento histórico, reforçado por uma reconfiguração assertiva na mídia negra cearense contemporânea.

Permeando os desafios inerentes ao processo de ensino de História, no que concerne às epistemologias africanas e afro-brasileiras, dentro da linearidade construtiva de despertar saberes que, outrora, foram renegados pela historiografia cearense, identificamos um discurso alusivo pela invisibilidade do negro no Ceará. Então, recorreremos ao uso da História Oral como fonte essencial para dialogar com tais inquietações no processo de ensino e, sobretudo, na sociedade, pois tal inclinação consiste em uma tentativa de responder o que ainda não foi elucidado pelas fontes documentais e o que não pode ser enxergado (JUCÁ, 2014).

Deste modo, percebemos a necessidade de aprofundamento teórico dos conceitos recorrentes da oralidade, da subjetividade e da narrativa e de utilizar conceitos pertinentes à problemática da pesquisa sob o olhar pretencioso da História Oral, posto que, no eixo central dos conflitos estabelecidos na pesquisa, habitam sujeitos silenciados ao longo da historiografia. Portanto, faz-se necessária a amplitude da oralidade como fonte para fazer transparecer dados abstratos no cognitivo dos educandos a respeito da compreensão e a ressignificação dos resquícios das amarras ideológicas advindas da escravidão que, certamente, estão imbricados nas práticas sociais de convivência na educação.

Neste caminhar, identificamos motivações elucidadas por meio da História Oral, debates e contribuições que serviram de *insights* para pensar aportes teóricos que refletissem a utilização do conceito de memória a fim de combater o racismo imbricado na sociedade a respeito da cultura africana e afro-brasileira. Neste cenário, na qual “a perda da memória é, portanto, uma perda de identidade” (CANDAUI, 2011, p. 59), refletindo sobre a fragmentação identitária da cultura africana e afro-brasileira, nota-se o intenso processo de silenciamento e apagamento histórico na perspectiva das Ciências Humanas e na sociedade, que imprime um caráter racista e discriminatório no entendimento no processo diásporico africano.

Desta forma, os diálogos acerca da memória, com Maurice Halbwachs (1990), Michel Pollak (1992) e Joël Candau (2011), evocam uma sensibilidade no aprofundamento da construção da identidade e da memória. Percebemos, assim, como estes elementos estão imbricados no espaço cognitivo das subjetividades no que concerne à cultura africana e afro-brasileira, pois “a memória consolida ou desfaz o sentimento identitário” (CANDAUI, 2011, p. 60). Partindo deste pensamento, a intenção é refletir sobre o uso da memória, assim como refletir de que forma a sociedade remete à memória dos escravizados e como estas foram constituídas no imaginário social. Quais são os resquícios conceituais desta memória constitutiva pós-escravidão disseminados até hoje sobre a identidade negra? Tais reflexões ancoram-se na intenção de compreender a ótica da identidade negra entre a memória estabelecida e a memória enquadrada na historiografia, que se refletem no racismo impregnado na sociedade.

A partir de toda a sua complexidade, a História Oral é aqui entendida como a conceitua Gizafran Nazareno Mota Jucá (2011), devendo ser fonte complementar de pesquisa, tendo em vista sua complexidade sistemática, para que não se apresente como algo absoluto no campo da pesquisa e, assim, possibilite associação comparativa entre História Oral e Escrita. A fim de ampliar horizontes na pesquisa do conhecimento histórico, associando elementos primordiais da subjetividade, neste caso, a percepção de sujeitos da identidade negra que sofrem preconceitos raciais na educação por vias peculiares das suas percepções. Esse olhar investigativo faz-se presente devido esta teia metodológica da oralidade, a qual possibilitou atravessar epistemologias que estiveram à mercê da produção historiográfica.

Todavia, o olhar metodológico ecoa disputas transversais contemporâneas e possibilitam instituir um caráter qualitativo no processo da pesquisa, partindo da história do tempo presente que, concisamente, expressa inquietudes corriqueiras na sociedade (como o racismo nos espaços de aprendizagem), oriundas do passado vivo pelas dissonâncias

substanciais inerentes ao imaginário social da identidade negra no seu âmbito cultural, social, político e, sobretudo, educacional, como um lugar de resistência.

Nesta circunstância, a arte de sistematizar a escrita é, historicamente, por vezes, um caminho conflitante, mas, na perspectiva de múltiplas possibilidades metodológicas, principalmente quando propõe trabalhar com a História Oral (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007), podemos evocar a mediação de diversas temporalidades silenciadas ao longo da história, no pilar da centralidade da sociedade, da cultura e dos universos políticos oriundos da cultura africana e afro-brasileira.

Quando se fala de História Oral, entende-se uma necessidade de refletir sobre seu aspecto relevante, principalmente quando se trata da pesquisa, pois, conforme Verena Alberti (2013), esta forma de resgatar o passado na ótica dos que o vivenciaram realiza-se a partir da necessidade de revisitar, por meio de memórias afetivas perdidas no emaranhado de lembranças no tempo presente, fraturas sociais que permanecem vivas. Neste sentido, o que, de fato, condiz com uma relevância histórica? Quais as suas contribuições para a construção de saberes novos na reflexão da sociedade contemporânea?

Como afirma Alberti (2013, p. 31), “a escolha dos entrevistados é, em primeiro lugar, guiada pelos objetivos da pesquisa”. Assim, por meio de estudos bibliográficos e de um olhar empírico da fertilidade epistemológica do objeto de estudo, pressupõem-se critérios para delimitar os entrevistados, a fim de chegar nos aspectos primordiais que solidifiquem toda a construção teórica da problematização. Sem dúvida, é por meio dos objetivos específicos que podemos pensar historicamente os relevos metodológicos dentro do campo da História Oral e, assim, ter entrevistados que possam responder perguntas sobre o objeto e, sobretudo, possibilitar novas indagações.

Em suma, à pergunta *qual é o melhor tipo de entrevista?*, responde-se *tudo depende do objeto e do recorte*. Partindo desta indagação, Alberti (2013) sugere a entrevista temática ou história de vida. Tais entrevistas abraçam uma ótica específica dos indivíduos, na qual eles próprios estão representados por uma percepção de coletividade sobre fragmentos temáticos intrinsecamente pautados no aspecto mais robusto da subjetividade do indivíduo que abriga várias percepções temáticas dentro do campo da história de vida.

Neste sentido, as possibilidades apreciativas que a dimensão metodológica da oralidade pode proporcionar podem ser percebidas através do olhar técnico descrito na obra *Manual de História Oral*, escrito por Verena Alberti (2013). Sendo assim, é a partir deste

entendimento convergente da História Oral que, portanto, entendem-se os aspectos singulares no trato da pesquisa histórica sobre a ótica metodológica da oralidade.

Porém, é necessário ter consciência da complexidade das ferramentas utilizadas e de que tal ferramenta imprime um caráter complementar à metodologia. Convém, portanto, abrir um diálogo com as outras fontes para enriquecer a pesquisa.

Os autores e as autoras citados propõem caminhos metodológicos e debates acirrados pelos desafios do uso da História Oral. Porém, reforçamos a diversidade de fontes como fator primordial na ampliação da desconstrução de problemáticas de sujeitos que outrora estiveram marginalizados.

Nesse processo metodológico, aprofundamo-nos, primeiramente, sobre as organizações negras, a MNDCC e, posteriormente, ampliamos as entrevistas para lideranças das religiões afro-brasileiras.

A escolha das africanidades para as entrevistas, como MNDCC e as religiões de matriz africana, atravessam articulações de conectividade entre práticas educativas e comunicação assertiva para o pertencimento social das organizações negras. Assim, o perfil espacial dos entrevistados da MNDCC contempla sites e blogs que estão inseridos no contexto de conscientização racial na sociedade, isto é, representantes que organizam tais mídias. Então, entrevistamos uma mulher e dois homens na conjuntura das lideranças que estão diracionando práticas educativas mediáticas para a conscientização histórica na racialidade dos sujeitos.

Covém destacar que, os terreiros, foram selecionados pelo mapeamento espacial das influências que tais organizações negras expressam no território de Maranguape. Logo, entrevistamos uma mulher e três homens de idade entre 40 a 60 anos, no qual, ocupam papéis primordiais de liderança religiosa na sua localidade.

Em seguida, realizamos entrevistas em terreiros (dois de umbanda e dois de candomblé), na cidade de Maranguape e, especificamente, um que se localiza na divisa entre Maranguape e Maracanaú, no estado do Ceará. No entanto, após leituras, revisões bibliográficas, trabalhamos com a MNDCC (uma reflexão no caminhar da pesquisa), a fim de compreender o impacto que organizações negras e religiões afro-brasileiras exercem na sociedade e, sobretudo na educação, enquanto práticas educativas para a construção afirmativa de pertencimento histórico da identidade negra.

Convém ressaltar que não foram utilizados os nomes reais na construção textual da dissertação. Assim, prevalecem nomes de origem africana, como Ayubu, Bakari, Akin, Ayo, Abdu, Daktari e Ekundayo.⁸

Descreve-se, a seguir, toda a sensibilidade de uma das entrevistas por meio de nossas experiências: dia ensolarado e com nuvens que projetavam um quadro paisagista, era assim que estava a caminho da primeira entrevista, no dia 22 de março de 2023, na cidade de Maranguape. Cheguei ao endereço do terreiro de Pai Akin, que, prontamente, esperava-me na área grande da residência, que não demonstrava que ali se encontrava uma organização religiosa (os vizinhos me olhavam com desconfiança quando entrei e saí da residência, que se esboçava como uma residência comum).

Em seguida, fui orientado a ir pelo beco na lateral para ter acesso direto à outra residência na composição de um anexo que, aparentemente, ganhava características de terreiro com orixás, santos, objetos de culto e vários adereços que compunham detalhes de ancestralidade das religiões afro-brasileiras de matrizes africanas. Adentramos e sentei perto do altar coberto de santos católicos e esculturas de caboclos. Com um diálogo descontraído, iniciamos a entrevista. Tal experiência proporcionou material consistente na construção das fontes para as discussões dos dados obtidos.

Desta maneira, organizações negras representam instituições que agregam tessituras da memória flutuante dos sujeitos que estiveram invisibilizados na historiografia, em que ressignificam o agenciamento do ser negro nas múltiplas temporalidades. Assim, tais articulações são base para construção de uma reparação histórica, bem como um terreno fértil de legitimação de direitos negados outrora.

Assim, *identidade negra* e *negritude* dialogam à luz de Nilma Lino Gomes (2017), Kabengele Munanga (2020); a *branquitude* perpassa o debate de Cida Bento (2022) e Lourenço Cardoso (2010); assim como o afinamento do conceito de *memória* pela *oralitura* com Leda Maria Martins (2003); *racismo estrutural* no debate de Sílvio Luiz de Almeida (2019); *africanidades* com Cunha Júnior (2001); e *território* pela ótica de Muniz Sodré (2002) e Milton Santos (2005).

⁸ Alafá, no jogo dos búzios, representa a caída de quatro búzios na significância positiva; Akin: homem valente, guerreiro, herói; Abdu: adorador de Deus; Aduke: muito amada; Ayubu: perseverança; Ekundayo: o duelo se torna felicidade; Bakari: uma com grande promessa; Daktari: doutor e curandeiro. Disponível: <https://raizdosambaemfoco.wordpress.com/2016/09/10/nomes-de-origem-africana-e-seus-significados-meninos/> acesso 14 de out. 2023.

Contudo, evocamos o conceito de *identidade* pelos estudos de Gomes (2005), em que perpassa traços culturais por meio de práticas linguísticas, festivas, rituais, comportamentos alimentares e tradições populares que representam à sociedade. Entretanto, este pensamento transborda o nível cultural, pois dialoga entre o campo sociopolítico e histórico de cada sociedade, tendo em vista que tal olhar teórico da pesquisa opera pela *identidade em política*, conforme Walter Mignolo (2003).

Ademais, entendemos práticas educativas pela representação do afinamento pedagógico desenvolvido nas organizações negras que, indispensavelmente, fomentam possibilidades assertivas na desmistificação dos estigmas da sociedade. Então, *epistemologia* é entendida aqui como *o conhecimento produzido nestas organizações negras ao longo da história*.

Todavia, pretendemos evidenciar como a História, enquanto campo científico ressignificou sua lente teórica no agenciamento negro na centralidade do debate pertinente da historiografia, isto é, a população negra passa a ser importante na construção da produção científica além da perspectiva da escravização. Pois, na perspectiva da revisão histórica econômica, evidenciamos que a inteligência promissora à formação do Ceará é africana. Então, há um diálogo do protagonismo negro para a qualificação de um debate incisivo e, sistematicamente, construtivo na sociedade que atravessa uma produção consistente (DOMINGUES, 2004; GOMES, 2011; CUNHA JR, 2011).

Além disso, o debate ancora-se no campo da Educação, partindo das discussões do movimento educador negro na dimensão do ensino de História e seus desdobramentos na conscientização negra na sociedade. Ademais, são esses debates que estruturam possibilidades para perceber o quanto a educação compõe a base no processo de luta identitária da população negra. Na qualidade da difusão de marcadores sociorraciais, o sistema de ensino apresenta-se como um campo de fertilidade na desconstrução das amarras eurocêntricas e proporcionam uma interdisciplinaridade na centralidade da produção histórica (CUNHA JR, 2009; BITTENCOURT, 2009; GOMES, 2017).

Em uma consulta realizada nos repositórios das universidades públicas do estado do Ceará (UECE, UFC e UNILAB), centrada nos programas de pós-graduação em Educação e História, verificamos que outros pesquisadores já se propuseram investigar a implementação da Lei nº 10.639/03 no Ceará, em espaços diversos e sob perspectivas teóricas e metodológicas distintas. Como exemplos, temos o estudo de Sônia Maria Soares de Oliveira (2016), com seu trabalho intitulado *Formação de professores e ensino de História da*

África e cultura afro-brasileira e africana: saberes e práticas e o estudo de Gislane Maria do Socorro Monte do Vale (2012), em sua dissertação *Avaliação da política de educação das relações étnico-raciais através da implementação da Lei 10.639/03 na Rede Pública Municipal de Fortaleza*, assim como o trabalho intitulado *Uma análise da implementação da Lei 10.639/03 no contexto das escolas estaduais da região do Maciço de Baturité: entraves e possibilidades*, da pesquisadora Rosalva Maria Girão Pereira Nogueira (2017) e o estudo de Antônia Lannuzza Gomes Loureiro (2020), em seu trabalho *O ensino de História e a implementação da Lei 10.639/03 na EEEP Monsenhor Odorico de Andrade*.

Destaca-se que tais estudos reforçam a importância de pensar um currículo que possibilite trabalhar de forma concisa a desmistificação dos paradigmas estigmatizantes, intrínsecos na sociedade, a respeito do ensino da cultura africana e afro-brasileira, embora a Lei ainda não consiga dar conta das fraturas sociais expostas que, outrora, formaram o pensamento atualmente enraizado da sociedade.

Neste cenário, tratando-se do ensino das relações raciais cearenses, também percebemos um mosaico sólido das discussões nos estudos de Henrique Antunes Cunha Júnior (2018), intitulado *Bairros negros: identidades e educação*; da pesquisadora Rosa Maria Barros (1995), com *Negros do Trilho e as Perspectivas Educacionais*, de Linconly Alencar Pereira (2022), com o livro *Exu nas escolas*; de Cícera Nunes (2011), com *Os congos de milagres: uma escola de ensino da cultura de base africana no Cariri cearense*; e de Maria Telvira da Conceição (2001), com *O negro no ensino de História: uma análise das suas implicações e desafios no contexto do ensino*, assim como Alecsandro José Prudêncio Ratts (1996), com seu trabalho *Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará*. Logo, estes trabalhos são precursores nos estudos acerca da identidade negra e suas consonâncias na educação.

Por isso, esta pesquisa vem ao encontro deste largo debate assertivo nas tessituras das relações raciais cearenses, em que adentra nas organizações negras para identificar práticas educativas inerentes ao processo de construção formativa de uma identidade negra positiva. Assim como estabelece um panorama para desmistificar a percepção das falácias disseminadas pela sociedade, o qual vai ao encontro das práticas que envolvem as organizações negras: o terreiro e a mídia negra cearense, espaços de socialização relevantes que enfrentam desafios impostos ao imaginário coletivo.

O presente estudo está dividido em cinco seções, nesta ordem: *Considerações Iniciais*; *Organizações negras pós-abolição num contexto nacional*; *Identificando*

africanidades no Ceará; Educação racial em Maranguape; e Considerações finais. A primeira seção constitui esta introdução, a fim de sinalizar ao leitor os percursos teóricos, metodológicos e, sobretudo, empíricos.

Na segunda seção, o debate está centralizado na invisibilidade da população negra no contexto pós-abolição, em que se propõe analisar o contexto nacional das organizações negras, especialmente no Ceará. Assim, convém discutir as múltiplas formas de manifestações que a comunidade negra exerce no itinerário de luta do existir socialmente, politicamente e culturalmente, frente as dissonâncias raciais oriundas do processo de escravização. Desta maneira, discute-se um caminhar formativo de luta e seus desdobramentos no Ceará, especificamente, suas perspectivas de apagamento e silenciamento da existência do negro cearense, além dos aspectos sociais, políticos, jurídicos e educativos.

Na terceira seção, discutem-se formações expressivas das africanidades cearenses como marcadores espaciais e simbólicos que estiveram imbricados no imaginário coletivo, acerca do apagamento da população negra. Em contrapartida, a emersão dos marcadores representa uma forma de manifestação social, política e cultural na demarcação do território. Neste diálogo, evidencia a *conscientização histórica* para desmistificar as inconclusões identitárias da população negra no Ceará, que, sistematicamente, percorrem os meios de comunicação assertivos provenientes da MNDCC.

Na quarta seção, contempla-se a territorialidade das relações raciais do município de Maranguape a fim de identificar africanidades cearenses na conexão com as relações afro-brasileiras e suas múltiplas possibilidades de aprendizado. À vista disso, aprofunda-se o combate dos estereótipos dos povos de terreiro e suas amarras históricas, enraizadas pela colonialidade. Por fim, na quinta seção, apresentam-se as reflexões da produção científica ao longo da pesquisa.

2 ORGANIZAÇÕES NEGRAS: ASPECTOS NACIONAIS E REGIONAIS

Diante da total invisibilidade da população negra no período pós-abolição, percebe-se como os aspectos inerentes às origens africana e afro-brasileira estiveram ausentes no processo da constituição do ser na sociedade, sobretudo em relação à aquisição do direito à cidadania da comunidade negra no Brasil. A sociedade brasileira operou um modo de pensamento de democracia racial que produzia uma suposta harmonia entre as relações raciais, enquanto, de fato, estava realizando-se um processo de desafricanização das políticas migratórias, inviabilizando as africanidades locais e suas possibilidades enquanto constituição de identidade para cidadania.⁹

Tal pensamento, todavia, estava de acordo com as teorias raciais oriundas do século XIX, que não apenas sustentavam só a ideia de inferioridade, como também respaldava um processo de branqueamento, que reforçava, cada vez mais, a dinâmica do apagamento da identidade negra. Outro elemento que ratificou tal espírito pacífico e “naturalizado” foi a publicação de *Casa-grande & Senzala*, escrito por Gilberto Freyre (1933), que, eufemisticamente, constrói uma possibilidade de narrativa romantizada e de ordem geral de relações harmoniosas entre as três raças. No processo de construção da identidade negra, esse fato permite a elaboração de conceitos dicotômicos baseados na inferioridade e na superioridade (SCHWARCZ, 2012).

Convém analisar, a partir do contexto acima descrito, as diversas formas de manifestações em que a comunidade negra se faz presente no pós-abolição, como referencial identitário de luta e reconhecimento histórico no combate às estruturas sociais instituídas pela Ciência e pelas instituições que impuseram não apenas saberes, mas também campos de inferiorização, pautados em uma herança sociocultural, os quais tiveram destaques no processo de silenciamento e discriminação da cultura africana e afro-brasileira.

Partindo deste debate, este capítulo discute, por meio de três tópicos, o itinerário da constituição da identidade negra evidenciado pelas organizações negras no contexto nacional e regional até a formação do Movimento Negro Unificado no Brasil e o Grupo da Consciência Negra (GRUCON), no Ceará. Visa compreender a gênese identitária das legislações oriundas das políticas afirmativas, as quais são demandas provocadas pelos movimentos sociais no século XIX e pós-abolição. Essas políticas, que suscitam a educação

⁹ Recorremos aos estudos de Henrique Cunha Júnior (2018), quando evoca as políticas de desafricanização para a compreensão da invisibilidade cultural, política e, sobretudo, social a respeito do processo da teoria do branqueamento fomentado pelas instituições na intervenção com os imigrantes.

como pilar naquele processo, combatendo o preconceito e a discriminação racial e reconhecendo o pertencimento histórico à comunidade negra, constituem, portanto, os tópicos deste capítulo.

2.1 As organizações negras pós-abolição em um contexto nacional

A sociedade brasileira do início do século XX ainda refletia a herança da abolição da escravatura, decretada em 1888, e da Proclamação da República, de 1889. Essa sociedade presenciou também a busca da população negra pela legitimação da sua identidade social, visto que as mudanças operadas naqueles séculos, que foram símbolos do marco da liberdade política, econômica e social para a sociedade, representaram, para a população negra, o início da luta por direitos legais. Essa luta não foi benéfica para a população negra; pelo contrário, o sentimento de escravidão e suas consequências ainda estavam encravadas nos diversos estratos sociais e alimentou a falsa sensação de liberdade, que, no fim das contas, não garantia direitos significativos.

Todavia, Nilma Lino Gomes (2017, p. 29) afirma: “deixar de ser um ‘ex-escravo’ ou liberto para ser cidadão, ter direitos iguais, não ser visto como inferior e vivenciar a cidadania plena era o sonho perseguido pela população negra da época”, o qual se tornava, cada vez mais, uma utopia a ser alcançada, principalmente, diante da forte indiferença da sociedade à comunidade negra, a qual era vítima de coerção social e silenciamento dos elementos identitários da cultura africana e afro-brasileira. De fato, alimentavam-se práticas de exclusão e privação de direitos comuns a todos. É neste contexto que se inicia um largo debate para repensar o papel do negro na sociedade após a abolição dos escravizados no Brasil. Como alcançar uma cidadania plena em meio a estereótipos sobre o negro na sociedade?

A população negra foi colocada à margem da sociedade, seja politicamente, em decorrência das limitações da República em relação ao sufrágio e às outras formas de participação política, seja social e psicologicamente, em face das doutrinas do racismo científico e da *teoria do branqueamento*; seja ainda economicamente (ANDREWS, 1991). Tais fatores levaram à construção de um isolamento social velado, quando se tratava de discutir a marginalização das populações negras em diversos setores da sociedade.

Neste processo de construção e legitimação da República, os negros libertos reagem ao cenário de marginalização que lhes era imposto pela sociedade, desenvolvendo

aquilo que posteriormente foi designado como o início das organizações negras, seus primeiros passos para a afirmação da identidade, criando dezenas de grupos denominados clubes, grêmios ou associações, de caráter assistencialista, recreativo e cultural (DOMINGUES, 2004; PINTO, 1993).

Tal processo foi primordial para a construção do *associativismo negro*, o qual, segundo Jonatas Roque Ribeiro (2019, p. 9), “[...] é entendido como um conjunto de práticas concernentes ao costume de associar e de certificar, ou legitimar, formas de sociabilidade variadas difundidas entre os diversos estratos da população negra”. Neste contexto, diversas associações negras foram criadas nas principais cidades do Brasil. Tais organizações foram fundamentais para agregar elementos de conscientização e articulação racial pautadas no prisma da diversidade desses sujeitos silenciados por conjunturas políticas, econômicas e sociais no pós-abolição. Convém destacar que o termo “raça” é uma construção social, política e cultural, criado nas relações sociais de poder ao longo do processo histórico. Essa conceito foi ressignificado pelo Movimento Negro (GOMES, 2005).¹⁰

Como a população negra não conseguia espaço na sociedade pós-abolição, encontrou outras formas de expressar os seus interesses em comum. Daí surge necessidade de criação de uma imprensa que pudesse atender às demandas sociais diretas das populações negras, para alimentar um sentimento comum a todos, pois é assim que se tem a formação do grupo, a partir do ponto de encontro de correntes de pensamento coletivo das organizações negras que se cruzam e se tornam elementos constitutivos para a *memória coletiva*, conseguindo dispor de laços e interesses convergentes (HALBWACHS, 1990).

Neste anseio, de sentimento em comum, e pautado na luta pela inserção social da população negra, surgem formas de manifestações que se concretizaram no aparecimento de pasquins e jornais direcionados a esse grupo, conhecidos no seu conjunto como *Imprensa Negra* (CARVALHO, 2010). O que seria, de fato, tal significado para a sociedade da época? Qual seria o peso social que essa imprensa teria? Conforme Gilmar Luiz (2010, p. 66), “Imprensa Negra compreende o conjunto de jornais criados e mantidos por pessoas negras, direcionados ao público negro para o atendimento de expectativas específicas em defesa de seus interesses”.

A difusão da produção de informações para a população negra serviu não apenas como um veículo para unificar ideias em comum, mas agiu também como um convite para

¹⁰ Os militantes e intelectuais que usam o termo *raça* não o adotam no sentido biológico: eles lhe atribuem um significado político construído a partir da análise do tipo de racismo que existe no contexto brasileiro, levando em conta as dimensões histórica e cultural a que este nos remete (GOMES, 2005, p. 47).

trazer à tona o silêncio e indiferença à cultura negra e afro-brasileira impostos pela sociedade no contexto pós-abolição. Serviu também como propulsor da construção de uma identidade de luta antirracista, caracterizada pelas demandas sociais dos negros no Brasil. De fato, como realça Gomes (2017), os jornais tinham um papel educativo, pois, difundindo a informação, politizavam a população negra sobre os seus próprios destinos na construção de uma integração na sociedade da época.

Conforme Ana Flávia Magalhães Pinto (2006), com o fim da escravidão, o Rio Grande do Sul foi o estado com a produção jornalística feita por negros que deu sequência na defesa dos interesses do grupo sociorracial, com *O Exemplo*, que tinha o escopo de unir o interesse em comum da população negra. O jornal, então, assumiu a função do debate público, apresentando-o para a garantia da coletividade.¹¹ Para isso, reafirmava um compromisso com datas comemorativas e acontecimentos de natureza institucional entre essas populações.

Conforme Arilson dos Santos Gomes (2011), a Imprensa Negra Brasileira tem origem no Rio Grande do Sul, pois o jornal *O Exemplo*, de Porto Alegre, é o mais antigo do país, fundado em 1892. Considerando o tempo e o espaço social de cada região do país, o nascimento da Imprensa Negra Brasileira ocorre em um contexto bem heterogêneo. Existem, todavia, elementos convergentes, como as reivindicações já existentes antes da abolição dos escravizados. Tais pensamentos foram alicerces para o desenvolvimento dos primeiros jornais de produção negra no Rio Grande do Sul. Como realça Pinto:

As páginas de *O Exemplo* não deixam dúvida: mulheres e homens negros viveram intensamente a cidade de Porto Alegre nos últimos anos do século XIX. Na verdade, é possível dizer que já o faziam em tempos anteriores, mas as imagens que sobressaem da leitura dos números desse jornal negro referendam uma época específica, na qual oficialmente o escravismo fora abolido e em companhia da Proclamação da República incutiam novas esperanças quanto à igualdade entre todos os cidadãos brasileiros (PINTO, 2007, p. 162-163).

A produção jornalística negra no Rio Grande do Sul, citada no trecho, deixa evidente a representação da comunidade negra na participação da sociedade por meio de relatos diários dos acontecimentos pontuais, além de expressar total perspectiva com a inserção do negro na igualdade dos direitos comum a todos os cidadãos brasileiros. Podemos dizer que isso foi o início da conquista dos espaços de poder, trazendo à tona o debate

¹¹ Criado em 11 de dezembro de 1892 por um grupo de homens negros que deu início à publicação do jornal *O Exemplo*, primeiro título da imprensa negra gaúcha. A empreitada percorreu 37 anos, encerrando sua atividade em 1930, em virtude de complicações financeiras por causa da quebra da Bolsa de Nova York (PINTO, 2006, 156-157).

necessário sobre a igualdade racial, formando, desse modo, caminhos para uma luta mais incisiva contra o racismo então impregnado no pós-abolição.

É importante destacar que tal luta já acontecia desde o processo da abolição e jornais já circulavam com interesses da população negra, como afirma Gilmar Luiz de Carvalho:

Cabe lembrar, apesar do primeiro momento importante dessa imprensa em São Paulo ter ocorrido, segundo pensamos, em 1915, justificando o início de nosso balizamento histórico, outros estudos apontaram a existência de jornais voltados para a comunidade afro-descendentes, antes e depois da Abolição. Dentro das pesquisas realizadas, o primeiro jornal desse gênero no Brasil foi *O Homem de Cor*, surgido na tipografia Fluminense, de Francisco Paula Brito. Em pleno período escravista, foi o primeiro de uma série de periódicos negros surgidos na capital do império. Seu número inicial foi às ruas em 14 de setembro de 1833, portanto, dois anos após a abdicação de D. Pedro I e na data da criação da Guarda Nacional (CARVALHO, 2010, p. 66).

Através da fonte suscitada, é possível perceber que, já antes da abolição, haviam organizações que se ocupavam da difusão de informações para população negra, com vistas à construção da sua identidade para a população negra, consideradas, evidentemente, as limitações que o regime da época impunha. De maneira geral, o auge para uma notoriedade social da Imprensa Negra acontece no ano de 1915, no qual há uma abertura de espaço para a construção também de outros jornais com o mesmo viés ideológico. Certamente, haviam divergências, mas um ponto comum se destaca: a construção de uma instituição para dar voz à população negra.

Apesar disso, no início do século XX, antes mesmo da data que os autores estipulam como marco inicial da Imprensa Negra Paulista, outros folhetins já circulavam. Destaca-se, nesse cenário, o jornal *O Baluarte* (1904), em Campinas, e *O Programador* (1907), na cidade de São Paulo (AMORIN, 2020). Outro ponto relevante é a “ideia evolucionista”, que desconsidera as particularidades históricas e concebe um desenvolvimento linear dos periódicos até o engajamento social. Algumas das séries desses periódicos possuem apenas uma edição preservada, mas tiveram sua parcela de contribuição na preparação dos espaços de produção e divulgação de saberes. Foram, portanto, precursores de um espaço de poder para a divulgação da Imprensa Negra (SANTOS, 2007).

Conforme Roger Bastide (1973), o desenvolvimento do periódico representa a transição da reivindicação jornalística à reivindicação política. Isto é, no mosaico de jornais que compõem o que chamamos de Imprensa Negra, nasce o início de uma luta, que traz à tona reivindicações inerentes às demandas sociais da comunidade negra e, por conseguinte, vai ao

encontro das pautas de lutas antirracistas que estavam, então, desenhando-se, movidas pelas carências e pelo silenciamento da população negra.

Ou seja, esse itinerário de luta agregava gradualmente novos conceitos até atingir seu caráter de natureza antirracista. Tornava-se, desse modo, cada vez mais incisivo na luta pelos direitos sociais à população negra. De fato, nessa caminhada de luta, a *Imprensa Negra* contribuiu enormemente na formação dos movimentos do negro na sociedade e traçou caminhos para dar vida ao combate ao racismo e à indiferença social, para garantir à comunidade negra um pertencimento histórico de resistência, de cidadania, de reconhecimento como ser social. Conforme Nilma Lino Gomes (2017), a *Imprensa Negra* paulista, no aporte das suas distinções, emerge como produtora de saberes emancipatórios sobre a raça e das condições estruturais da população negra.

A *Imprensa Negra* teve sua contribuição para legitimar um espírito de equalização social na comunidade negra, assim como, produziu também pensamentos de emancipação sobre a raça, capaz de criar uma âncora de apoio socialmente cultural que contemplava as demandas emergenciais da época. Tais ideais nasceram em uma sociedade republicana que se reafirmava enquanto regime político e importava pensamentos prontos da Europa, no caso a *teoria do branqueamento*.¹²

Afirma Gomes (2017) que a *Imprensa Negra* trouxe rupturas no imaginário racista do início do século XX, o qual, pautado no ideário do racismo científico, atribuía à comunidade negra o lugar de inferioridade intelectual. Sua criação foi marcada por pontualidades, sobre as quais Carvalho (2009) traçou uma linearidade para melhor compreensão:

Utilizando de uma reanálise dos conteúdos dos jornais negros, mas ao mesmo tempo reconhecendo que dispõe de material mais recente em relação à obra Roger Bastide, Mirian Nicolau Ferrara propõe que as fases da imprensa negra paulista sejam delimitadas da seguinte forma: o primeiro período, entre 1915 e 1923; o segundo 1924 a 1937. Na primeira estaria presente um caráter recreativo, informativo e beneficente e seu término é marcado pela fundação em 1923 do jornal *Getulino*¹³. O segundo período seria inaugurado com a fundação, em 1924, o jornal *O Clarim da Alvorada*. O aparecimento da Frente Negra estaria inserido nesta fase que terminaria em 1937, com o Estado Novo (CARVALHO, 2009, p. 10).

¹² A tese do branqueamento baseava-se na presunção da superioridade branca, às vezes, pelo uso dos eufemismos sobre raças ‘mais adiantadas’ e raças ‘menos adiantadas’, além do fato de ficar em aberto a questão de a inferioridade ser inata. À suposição inicial, juntavam-se mais duas. Primeiramente, a diminuição da população negra perante a branca (evidenciando a taxa de natalidade, doenças e a desorganização social), e, posteriormente, a própria miscigenação (a imigração branca reforçaria a resultante predominância branca) (SKIDMORE, 1976, p. 81).

¹³ Comparado com seus pares da imprensa negra, *O Getulino* foi um jornal de publicação estável: sua primeira fase ocorreu entre julho de 1923 e dezembro de 1924, tendo apresentado 64 edições ininterruptas, algo raro para esse tipo de jornal (CARVALHO, 2009).

Depreende-se que a divisão de fase tem um caráter auxiliar na compreensão da construção histórica da jornada da Imprensa Negra, enquanto movimento político que estaria afirmando-se socialmente através da disseminação da luta contra o racismo e de pautas voltadas à população negra. Essas fases nos ajudam a entender o processo histórico e as suas nuances, que foram sendo estabelecidas nesse recorte temporal. Além disso, permite identificar atos de censura em meio à expansão da Imprensa Negra, pois tais objetivos de luta abriam espaço para a causa antirracista e, cada vez mais, estavam enquadrados no campo político. Tal luta foi interrompida por conjunturas políticas do Estado Novo.¹⁴

Conforme Ricardo Ramos (2014, p. 39), o advento da Imprensa Negra paulista “contemplou o anseio da população negra quanto a elaboração e idealização de um grupo que fizesse frente aos demais veículos de grande circulação que ignorava os negros”. Desse modo, tornou-se uma referência de luta identitária na inserção do negro na sociedade, assim como reforçou o combate ao racismo e à discriminação social reinantes no pós-abolição. Entretanto, o investimento para manter os periódicos em funcionamento era um desafio diante do baixo poder econômico. Dentro de um contexto nacional, outro fator requer atenção: a desigualdade na competição com os imigrantes pelas melhores oportunidades de trabalho, em São Paulo, durante a primeira metade do século XX (SALES, 2014).

Em São Paulo, foi iniciada a criação de jornais, formando a Imprensa Negra paulista, de caráter recreativo, para a constituição de elementos estritamente educativos, sendo possível divulgar e conscientizar uma luta e o início de um projeto antirracista pautado na instrução. Pois, afirma Ricardo Sales (2014), havia um caráter tanto reivindicatório quanto educativo, tendo em vista que esse grupo de intelectuais estava disposto a sensibilizar e articular essas populações na luta pela inserção social. Deste modo, esses jornais constituíram como um importante veículo de comunicação, cujas lideranças iniciaram um trabalho de conscientização e mobilização das populações negras, de valorização da sua identidade e de luta pelo direito de existir (PINTO, 2013).

Perante este cenário, a educação passou a ser o ponto principal para o processo de ruptura das práticas de exclusão social que a população negra sofria. Os integrantes da

¹⁴ “Período no qual Getúlio Vargas se mantém no poder, por meio de um golpe que se sustentava na justificação do reajuste do organismo político às necessidades econômica do país, pois, na visão dele não se tinha outra alternativa senão a que foi tomada, instaurando um regime forte, de paz, de justiça e de trabalho.” (VARGAS, 1938, *apud* SCHIAVON, 2007, p. 68-69). Em 10 de novembro de 1937, foi outorgada uma nova carta constitucional da nação, a qual ampliava os poderes presidenciais, estendendo a Getúlio Vargas o direito de intervir na esfera do Poder Legislativo e do Poder Judiciário, além de indicar ocupantes dos governos estaduais, dando início a um período denominado Estado Novo (1937-1945). Tal período tem como marco o fechamento da Frente Negra Brasileira, que, em 1936, transformou-se em partido político e, naturalmente, foi extinto com a instauração do Estado Novo (CARDOSO; SANTOS, 2013).

Imprensa Negra entendiam, assim, que a instrução era, naquele contexto, uma importante ferramenta para o desenvolvimento de caminhos concretos de luta na sociedade. A urgência na concepção expõe, nas linhas sociais da população negra, o apelo para a elaboração de um movimento incisivo que surgisse também com ferramentas de execução, através da criação do jornal, focalizando a educação como peça fundamental para conquista do espaço na sociedade.

Nesta análise, a Imprensa Negra, ao dar voz à comunidade afro-brasileira, contribui para a gênese de um itinerário de luta. Nesse itinerário, grupos de intelectuais negros deram início à criação de periódicos com o intuito de diminuir a luta entre negros e imigrantes pelas oportunidades de empregos. Tais grupos possuíam um saber fundamental na época para o processo da luta: eram alfabetizados e estavam em uma camada social média. Eram, de fato, apontados como “uma pequena elite intelectual” (SALES, 2014, p. 41).¹⁵

Essa “elite intelectual” também tinha representantes da liderança negra que, mutuamente, fazia o trabalho de alimentação dos jornais. Assim, valorizavam tanto a instrução quanto a cultura e o intelecto.¹⁶ Como afirma Pinto (2013), essas lideranças, de fato, deveriam imprimir um caráter instrumental, para assim, direcionar as demandas necessárias à melhoria de vida da população negra, tanto do prisma moral, quanto intelectual e cultural, proporcionando um ambiente adequado em benefício dos seus.

Deste modo, preparava-se um terreno pautado em ideias implícitas para um projeto antirracista, no qual uma luta direcionada agregava princípios norteadores na sua espinha dorsal, tendo a educação como fonte promissora para as rupturas ideológicas. Afirma Sales (2014, p. 53): “tais instituições surgiram no bojo da Imprensa Negra que pretendia articular um movimento para dar voz à população negra”. Conclui-se, portanto, que estas organizações foram organizadas pela *elite intelectual negra*.

Petrônio José Domingues (2007) estabelece como a primeira fase do Movimento Negro Brasileiro o início do século XX até o Golpe do Estado Novo, em 1937. Nesta fase, destaca-se como referência nacional a criação da Frente Negra Brasileira (FNB), nascida na cidade de São Paulo, em 1931, com o objetivo de tornar-se um movimento nacional. Em 1936, transforma-se em partido político, agregando multidões e – pelas estimativas de seus

¹⁵ No caso específico do grupo de intelectuais negros que criaram a Imprensa Negra Paulista, podemos apontá-los como pertencentes a uma pequena elite intelectual, mas não econômica, dentro do quadro social de São Paulo, no início do século XX (SALES, 2014, p. 41).

¹⁶ Convém reforçar que os sujeitos que compõem a elite não estão incluídos no campo econômico, porém, estão agrupados no grupo de letrados que, certamente, faziam toda a diferença em uma sociedade cuja populações, sobretudo as negras, eram analfabetas.

dirigentes –, superando o número de 20 mil associados em vários estados brasileiros (DOMINGUES, 2007).¹⁷

Desta maneira, a FNB exalou uma representatividade nacional, inclusive dos jovens Abdias Nascimento e Sebastião Rodrigues Alves, que compartilhavam uma luta: não aceitavam a discriminação racial.¹⁸ Apontada como maior entidade negra do início da metade do século XX, a FNB reunia na sua composição escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico, serviço médico e odontológico, cursos de formação de política, de artes e de ofícios (DOMINGUES, 2007; NASCIMENTO, 2018).

Conforme Gomes (2017), a Frente Negra Brasileira tinha também o objetivo de inserir os negros na vida social, política e cultural, denunciando as formas de discriminação racial existente na sociedade brasileira daquele período, além de conscientizar politicamente a população negra para uma ação coletiva em busca da conquista do espaço, o qual não fora alcançado no imediato pós-abolição. Foi, de fato, um fator a ser conquistado na base da luta social, em meio às teorias racistas que legitimavam a inferioridade da cultura negra e davam embasamento para a sociedade ser contra a igualdade de direitos raciais no Brasil.

Após 1936, quando a FNB se torna um partido político, *A Voz da Raça* passa a exercer importante papel na difusão dos ideais políticos da população negra (CARVALHO, 2009). Realmente, conseguiu algumas conquistas relativas à participação social das instituições, como relata o sociólogo Ahyas Siss (2003, p. 9), “a Frente Negra Brasileira (FNB) [...] obteve algumas conquistas sociais importantes como por exemplo, a inclusão de afro-brasileiros nos quadros da Guarda Civil de São Paulo, antiga aspiração dos negros paulistas”.

Tais conquistas indicavam um sinal para a legitimação dos direitos e, claramente, abriram caminhos de debates sobre as novas lutas que o Movimento Negro conseguiu agregar ao longo do século XX. Entretanto, a Frente Negra Paulista trazia elementos de natureza integracionista, que caracterizava uma fragmentação ideológica e de caráter nacionalista, diferentemente do Teatro Experimental Negro, que trazia objetivos básicos de luta para, como afirma Abdias Nascimento,

¹⁷ O termo *frente* era bastante usado na época, a exemplo da Frente Única Paulista, que uniu o PRP (Partido Republicano Paulista) ao partido Democrático (SIQUEIRA, 2006, p. 83).

¹⁸ Abdias Nascimento (1914-2011) já foi descrito como o mais completo intelectual e homem de cultura do mundo africano do século XX. Poeta, escritor, dramaturgo, artista visual e ativista pan-africanista, ele fundou o Teatro Experimental do Negro e o projeto Museu de Arte Negra. Sebastião Rodrigues Alves nasceu na cidade de Guaçuru, Espírito Santo. Sempre voltado para os estudos, Rodrigues Alves concluiu o curso superior de Serviço Social, e em seguida ajudou a organizar os profissionais da sua categoria, fundando o Sindicato dos Assistentes Sociais. Como escritor e pesquisador, Rodrigues Alves dedicou-se à temática da valorização do negro. Disponível: <https://ipeafro.org.br/>. Acesso: 24 out. 2022.

[...] resgatar os valores da cultura africana, marginalizados por preconceito à mera condição folclórica, pitoresca ou insignificante; através de uma pedagogia estruturada no trabalho de arte e cultura, tentar educar a classe dominante “branca”, recuperando-a da perversão etnocêntrica de autoconsiderar superiormente europeia, cristã, branca, latina e ocidental (NASCIMENTO, 2016, p. 161).

Para Domingues (2008), a luta pela implementação das ações afirmativas só é possível porque o Movimento Negro deixa, cada vez mais, de ser *culturalista* e passa a fomentar mais veementemente um projeto antirracista, priorizando a política como espaço de ação. Esta progressiva conquista de espaço político-social garantiu à população negra do Brasil um terreno fértil para a reivindicação dos direitos e construiu alicerces políticos sólidos no diálogo com as instituições acerca das pautas da comunidade. Ou seja, na construção de identidade como movimento social, o movimento em si agregava novos objetivos de acordo com as demandas sociais estabelecidas para modelos antirracistas.

Assim, são identificados desafios para a aceitação desses movimentos, dentre os quais podemos situar a adesão política para a legitimação do processo de luta e ação de políticas públicas que fossem porto institucional na construção dos direitos, além de leis que pudessem auxiliar na garantia desses direitos à sociedade. Assim como a questão política que, de início, é colocada em segundo plano como instrumento para o alcance da FNB. Além do mais, vale ressaltar a crítica implícita ao governo que beneficiaria o imigrante em São Paulo (CARVALHO, 2010). Contudo, a solução seria o investimento na educação para alcançar os objetivos almejados pela população negra, nos paradigmas educacionais, pautados na conscientização e valorização da cultura africana e afro-brasileira.

Conforme Ricardo Ramos (2014), a FNB foi uma instituição muito bem organizada, que permitiu a população negra unir suas reivindicações em um só espaço. Além disso, na pauta da sua constituição, agregou a educação como ferramenta de luta social e difusão de instrução para a população negra. A educação caracterizava-se como munição para o esclarecimento e combate à indiferença social que população negra sofria. Arlindo Veiga dos Santos, o primeiro presidente da FNB, nas suas palavras sobre a instituição, ditava as finalidades da FNB como matriz de educação e reeducação; em que se propõe uma formação e preparação para a vida, articulando a população negra (PINTO, 2013, p. 93).

Percebe-se, claramente, o fomento na dimensão educacional, partindo do negro como alicerce no desenvolvimento dos elementos que reafirmam a sua inserção social. Contudo, a conjunturas sociais (teoria do branqueamento) impõem um empecilho ao processo de garantia dos direitos. Encravadas em uma memória coletiva, formalizadas, principalmente,

na indiferença social, tornaram mais árdua e complexa a desconstrução de narrativas engessadas socialmente. Só por meio da educação, através de um trabalho informativo e construtivo de identidade, seria possível alcançar patamares e posições que, efetivamente, dessem poder para viabilizar a luta antirracista.

A FNB, sem dúvida, caracterizava-se como a maior organização da sua época, tanto pela dimensão quanto pelos números de participantes. Desse modo, contemplava claramente ideias heterogêneas que não eram aceitas por todos os integrantes. Afirma Amílcar Araújo Pereira (2011) que a FNB era uma organização com forte caráter nacionalista, cuja estrutura lembrava a de *inclinação fascista*, como a Ação Integralista Brasileira (AIB), fundada em outubro de 1932.

Certamente, o nacionalismo extremo não estava em consenso com algumas lideranças negras da época vinculadas ao grupo do jornal *O Clarim d'Alvorada*, que circulou entre 1924 e 1932 e cuja líder era José Correia Leite, que também fora fundador da FNB.¹⁹

Todavia, durante a aprovação do estatuto, devido à inclinação fascista, ele rompeu com a FNB, como conta em seu livro: “Nós do grupo d’*O Clarim d’Alvorada*, no dia em que foram aprovados os estatutos finais, fomos combater porque não concordávamos com as idéias do Arlindo Veiga dos Santos. Era um estatuto copiado do fascismo italiano” (LEITE, 1992, p. 94).

O depoimento de Leite evidencia os sintomas fascistas que estavam em processo de consolidação dentro daquele grupo, demonstrando a fragmentação ideológica dos integrantes, que, nitidamente, discordavam, em meio ao contexto do nascimento de regimes totalitários no mundo. Fundador da FNB, José Correia questionou o apoio da organização aos ideais monárquicos e ao centralismo político, além de acusar os líderes da FNB de monarquistas e integralistas, saindo do comando da associação e fundando paralelamente a Frente Socialista (GOMES, 2009).

Tais ideias eram levantadas com traços autoritários pelo presidente Arlindo Veiga, cuja personalidade forte, como afirma Sales (2014), pode ser notada na maneira como as instituições são criadas: nelas estão sempre uma centralização do poder e o uso de símbolos nacionalistas, como hino, brasão e bandeira. Marcava-se, assim, o caráter heterogêneo que o

¹⁹ José Correia Leite, nascido em São Paulo, em 1900, foi um ilustre personagem da Imprensa Negra e fundador da FNB, em 1931. Entretanto, desligou-se da FNB ainda no momento da aprovação do estatuto da entidade, por discordar da inclinação ideológica, e fundou, então, o Clube Negro de Cultura Social, em 1932. Participou da Associação do Negro Brasileiro, fundada em 1945. Em 1954, fundou, em São Paulo, com outros militantes, a Associação Cultural do Negro (ACN), e, em 1960, participou da fundação da revista *Niger*. Faleceu em 1989. Disponível: <https://ael.ifch.unicamp.br/node/448> Acesso: 24 de out. 2023.

grupo apresentava diante das divergências das ideologias, as quais perpassaram outros temas, como o fascismo, o comunismo, o nacionalismo e a xenofobia, acentuando mais ainda a divisão do grupo. Conforme Gilmar Luís Carvalho, “[...] o embate entre Arlindo Veiga Santos e José Correia Leite foi claramente uma disputa de poder sobre a hegemonia entre as grandes lideranças negras” (CARVALHO, 2009, p. 177).

Entre os membros, havia, portanto, dissidências em relação à “inclinação fascista”. Devido à fragmentação ideológica, acredita-se que o movimento se afastou das causas que os unira à África, pois “nós sempre nos afirmamos como brasileiros e assim nos posicionávamos com o pensamento de que os nossos antepassados trabalharam no Brasil, se sacrificaram, lutaram desde Zumbi dos Palmares aos abolicionistas negros, então nós queríamos, nos afirmaríamos, sim, como brasileiros” (BARBOSA, 1998, p. 46).

Percebe-se, pelo excerto, que, na sociedade brasileira de então, a luta por igualdade estava pautada na ideia de “ser brasileiro”, de tal modo que se essa identidade (ser brasileiro) é um fator comum em vários movimentos negros que ganhavam novos significados de lutas ao longo do século XX. Mesmo com as divergências ideológicas entre os seus membros, a FNB foi, sem dúvidas, um movimento com uma notável expressão de ideias que conseguiram angariar espaço para novas conquistas a movimentos que viriam posteriormente.

A FNB não se limitou apenas a São Paulo, mas houve outras organizações que se expressaram com características específicas. Em Salvador, até a década de 30, percebem-se poucas organizações de “gente preta”, como irmandades e algumas associações operárias e beneficentes. Entretanto, nenhuma organização tinha caráter de defesa das pessoas de cor contra os preconceitos raciais (BACELAR, 1996). A Frente Negra da Bahia teve sua fundação em 1932, presidido pelo seu líder e fundador Marcos Rodrigues dos Santos.²⁰ Assim discorre Arilson dos Santos Gomes:

A cidade de Salvador, diferentemente do que ocorreu em São Paulo, era a favor da ordem social, política e econômica estabelecida nos moldes tradicionais. A diferença de seus organizadores em relação aos paulistas ocorreu porque na cidade de São Paulo sofreram abertamente discriminação no mercado de trabalho, sendo substituídos pelos imigrantes. Os afrodescendentes paulistas tinham grandes expectativas de superação dessas condições, acenada pelas agitações dos anos de 1930. Em Salvador, os negros baianos continuavam em posições normais, integrados ao trabalho, sobretudo autônomo (GOMES, 2009, p. 134).

²⁰ Marcos Rodrigues dos Santos, principal liderança da Frente Negra da Bahia, fez parte do grupo dos “homens de cor” em São Paulo. O professor, ao liderar a FNBA, seguramente influenciou na escolha desse local para a importância da atividade do combate ao preconceito (SANTOS, 2018). Naturalmente, sua trajetória, com a experiência paulista, condicionou não apenas a elaboração dos estatutos, tendo como modelo a Frente Negra de São Paulo, mas também os rumos do movimento (BACELAR, 1996, p. 75).

Nota-se que ambas as cidades tinham diferentes indicadores no despertar da FNB: na Bahia, como o excerto acima expõe, havia um caráter de ordem social, política e econômica no parâmetro tradicional. Em São Paulo, havia a disputa pelo mercado de trabalho com os imigrantes; mas, em Salvador, tal disputa era tímida, pois o trabalho era, em grande parte, autônomo. Ou seja, como organização negra, os movimentos tinham características em comum; mas fatores políticos e sociais determinavam a criação e a duração de cada movimento emergente no Brasil.

A organização FNB baiana foi passageira, durou aproximadamente cinco meses, mas despertou a comunidade negra soteropolitana para a conscientização da desigualdade entre negros e brancos e a possibilidade de unir os negros para combater o preconceito e a discriminação, ponto crucial para a formação de “oásis” (GOMES, 2011).²¹ Deste modo, a FNB foi um veículo fundamental para trazer à tona, mesmo que timidamente, as insatisfações reprimidas, que revelavam a questão racial e, embora adormecida, tocavam fundo no inconsciente da classe trabalhadora (BACELAR, 1996).

A FNB, cujo centro das ideias nasceu em São Paulo, repercutiu em vários locais no Brasil e, certamente, foi um parâmetro para o nascimento de algumas filiais, em âmbito nacional, na constituição de organizações negras pós-abolição. Portanto, vale ressaltar a heterogeneidade não só dos agentes silenciados dessas organizações, mas também a divergência de natureza ideológica, econômica e social que tais movimentos imprimiam no âmbito local. Conforme Jonatas Roque Ribeiro (2019), a primeira comissão da FNB criada em Minas Gerais foi na cidade de Guaxupé, fundada em 1932.

Neste sentido, percebe-se que a FNB teve características nacionais e suas ideias centrais conseguiram migrar para outros estados, impulsionando a criação de outras filiais. Tal movimento, todavia, não constituiu uma unificação nacional, mas despertou ramificações de poder para a comunidade negra, abriu espaço de fala e construção social. Além disso, pautada na diversidade, educação e luta por direito de uma construção identitária livre das amarras do branqueamento, foi o início da gênese de uma cidadania para a comunidade negra.

No processo de nascimento e crescimento de organizações negras em âmbito nacional, podem-se detectar as características que cada estado apresenta. No caso de

²¹ “A metáfora de oásis e deserto foi pensada a partir da leitura de Arendt, que utiliza esses termos para refletir a condição humana, mantida através desses desafios.” (GOMES, 2011, p. 133). De acordo com a autora: “o deserto é o mundo sob cujas condições nós nos movemos [...] dependendo da situação, talvez seja necessária a capacidade de sofrer, a virtude de suportar ou a coragem para agir. Em termos genéticos, que a esperança repouse sobre aqueles que vivem apaixonadamente sob as condições do deserto e que podem agir com coragem: pois, o que eles fazem, é político” (*Idem*, 2011, p. 134).

Pernambuco, como evidencia Fátima Aparecida Silva (2008), na cidade de Recife, em 1934, surge a Frente Negra Pernambucana “o movimento que protestava contra a discriminação racial que colocava o negro na posição de ‘inferioridade’ – que defendia a formação intelectual da população negra como estratégia para sair desta condição” (SILVA, 2008, p. 43). Tais contextos eram diferentes dos princípios norteadores de outros estados, pois convidavam a população negra a sair do marasmo de “inferioridade” e garantir uma base educacional para a conscientização dos seus direitos mesmo diante de injustiças acumuladas simbolicamente e impostas pelo reflexo pós-abolição na sociedade. Neste sentido, como afirma Silva (2008, p. 44), a base de pensamento estava pautada no lema: “unificar, educar e orientar”.

A Frente Negra de Pernambuco (FNP) teve como líder, além de um dos principais fundadores, José Vicente Rodrigues Lima, o qual teve um papel fundamental para a propagação do movimento, mesmo com o fechamento das organizações negras no contexto mundial com o Estado Novo, no qual a FNP foi transformada, em 1937, em Centro de Cultura Afro-Brasileira.²²

Todavia, é importante salientar o processo de resistência que os negros pernambucanos tiveram para reinventar a luta diante da censura política, visto que Frente Negra Brasileira, enquanto partido e, naturalmente, organização de caráter político, tivera seus direitos negados diante do regime fechado imposto. Apesar disso, percebemos que o Centro Afro-Brasileiro, em Recife, representa uma entidade de resistência que resiste até os dias atuais (SILVA, 2008), constituindo-se um ícone da luta africana e afro-brasileira, ultrapassando regimes políticos que cerceavam o direito à existência à população negra.

Alguns crivos sociais, políticos e econômicos, foram obstáculos no processo de construção e continuidade de luta para diversas organizações, dentre elas a FNB, tendo em vista a ameaça comunista de 1935, que a torna suspeita devido à sua frequente associação com práticas militares. A FNB foi encerrada com a implantação do Estado Novo, em 1937, pelo presidente Getúlio Vargas, que colocou na ilegalidade todos os partidos políticos, com o Decreto n° 37, de 2 de dezembro de 1937 (BRASIL, 1937; CARVALHO, 2010).

Houve também a Frente Negra no Rio Grande do Sul, movimento que nasceu do reflexo da Imprensa Negra da região, como o jornal *A Alvorada*, pois já contava com um espaço para discutir e reafirmar pautas que agregavam a comunidade negra e traziam uma

²² José Vicente Rodrigues Lima foi um dos fundadores do movimento negro em Pernambuco. Sua história se mistura com a própria história da Frente Negra Pernambucana. Autor de livros como *Xangô* (1937) e *Desajustamento Econômico e Classe Marginal*, publicou também, em 1941, um ensaio sobre a poesia de Solano Trindade, seu amigo (SILVA, 2007).

atmosfera de construção identitária da cultura africana e afro-brasileira. Tornavam-se, desse modo, um veículo direto de conscientização e aprendizado de luta no imaginário da sociedade. Conforme Arilson dos Santos Gomes,

No Rio Grande do Sul, a Frente Negra Pelotense foi fundada no dia 10 de maio de 1933 por José Aduino Ferreira da Silva, Carlos Torres, José Penny, Humberto de Farias e Miguel Barros, integrantes do periódico *A Alvorada*. Tinha como atividades, em suas dependências, a realização de cursos para a comunidade negra, direcionados para a educação e união (GOMES, 2011, p. 135).

Segundo a fonte analisada, de fato, a educação também está inserida como pauta na construção identitária para a inserção do negro no meio social. Tal característica caminha ao lado de outros movimentos que ascenderam em contexto nacional. Entretanto, esses movimentos nacionais tendem a divergir entre si devido a fatores distintos típicos do contexto cultural, econômico e social de cada um. Em outras palavras, os contextos de cada região convergem entre si, agregando a cada movimento características ideológicas particulares, como a inclinação fascista suscitada pela imprensa negra paulista. Apesar disso, pode-se notar que alguns elementos interligam as organizações negras distribuídas no Brasil. Tal situação, de aparentes paradoxos, não impediu que a construção identitária das organizações negras agregassem uma agenda de luta pela busca da identidade negra em meio à imposição da democracia racial.

As organizações sociais negras no Brasil, nesta primeira fase, aportavam para a luta a demarcação do espaço político na sociedade para a população negra. Além disso, agregavam características primordiais na construção identitária, tanto por meio da educação quanto por meio de aspectos políticos inerentes aos conflitos regionais que, inevitavelmente, projetavam-se através de elementos sociais, econômicos e culturais externados por cada localidade específica do Brasil.

Afirma Amilcar Araújo (2011) que tais organizações negras têm como principal ponto em comum a busca pela inclusão do negro na sociedade, com um caráter de transformação da ordem social. Imprimia uma luta que estava em construção, na sua gênese, agregando valores e ideais antirracistas, desmistificando conceitos e aprimorando o que hoje entendemos como Movimento Negro. Essa profusão de ideais estava amadurecendo a construção de ações mais incisivas e criando um percurso para a gênese de outras organizações, todas com o objetivo de constituir os direitos de igualdade racial na sociedade brasileira.

Conforme Joselina da Silva (2003, p. 231), “o novo momento político e econômico da redemocratização após a ditadura Vargas estimulou o aparecimento de manifestações negras de diversas naturezas”. Neste sentido, com o fim da ditadura varguista, o ambiente ficou propício para inúmeras manifestações democráticas, nas quais as organizações negras – que se mantiveram atuante timidamente no Estado Novo – tiveram a oportunidade de reacender o espírito coletivo da comunidade negra. Diversas outras organizações negras foram criadas, como a União dos Homens de Cor, o Teatro Experimental Negro e o Grupo Palmares. Em vista disso, tais organizações negras nasceram como reafirmação identitária para a formação de novas pautas ressignificadas a respeito da comunidade negra, que são oriundas de reflexos das organizações da Imprensa Negra e da FNB.

Fundado em Porto Alegre, em 1943, por João Cabral Alves, a União dos Homens de Cor (UHC), em apenas cinco anos, consolidou-se em vários estados por meio da imprensa negra, que auxiliou na afirmação da identidade negra na década 40, de acordo com Joselina Silva (2003).²³ Além disso, formavam um ambiente de insurgência, reatividade e discussão pelas lideranças negras em distintos locais do território nacional (SILVA, 2003). De fato, foram edificados caminhos estruturais para o ressurgimento massivo das organizações negras e suas ramificações distintas de luta contra o racismo impregnado na sociedade. Como realça Deivison Moacir Cezar de Campos,

[...] o grupo organizou-se como movimento negro no processo de redemocratização na década de 40, quando surgem outras entidades como Teatro Experimental do Negro, de Abdias do Nascimento. Lutavam contra a discriminação racial e buscavam formas de ascensão social, através da educação e da assistência social (CAMPOS, 2016, p. 33).

É neste sentido que tais organizações negras assumem um caráter político de luta simbólica contra o preconceito racial vigente na época, buscando outros parâmetros de ascensão social, por meio, principalmente, da educação e da assistência social. No estatuto a UHC, está claro o seu objetivo: “é contra essa injustiça social que o sonho dos negros, pardos e brancos da ‘União dos Homens de Cor’ está colocado. Não é um sonho separatista – é unitarista, solidarista, cristão social” (SILVA, 2003, p. 224). Percebe-se, no documento mencionado, o desejo da entidade: unificar a luta para combater toda a injustiça social.

²³ João Cabral Alves (1902-1963) era farmacêutico e articulista, também trabalhou no jornal União. Musicista, autodidata e idealista, tomou parte de diversos movimentos revolucionários (DOMINGUES, 2008).

Conclui-se que a expansão nacionalista da UHC foi uma característica marcante para a concretização de luta política, econômica e social para a comunidade negra.

Na segunda metade da década de 1940, ela abriu filiais em, pelo menos, 10 Estados da Federação (Minas Gerais, Santa Catarina, Bahia, Maranhão, Ceará, Rio Grande do Sul, São Paulo, Espírito Santo, Piauí e Paraná), estando presente em inúmeros municípios do interior. Em 1948, somente no estado do Paraná, a UHC mantinha contato com 23 cidades (GOMES, 2012, p. 181).

Convém destacar que a UHC existiu no Ceará, embora, até o momento, ainda não tenham sido localizados indícios do seu modo de articulação no território cearense. Há, todavia, possibilidades de se pensar nos reflexos desta imprensa através de outros mecanismos e tempos no Estado do Ceará. Tal expansionismo deixa evidente a migração de ideais que ganhavam força no contexto nacional e transformavam-se em ações diretas para população negra. Entre as atividades desenvolvidas, estavam as campanhas educacionais, cuja meta principal era a integração do negro na sociedade através da ascensão social e intelectual.

A entidade buscava essa inclusão por meio da sua espinha ideológica, com ações deliberativas de unificação, tinha, pois, como traço característico a elevação intelectual e econômica da identidade negra (GOMES, 2012). A inserção social do negro seria possível, portanto, somente através de uma conscientização da identidade de raça no imaginário social. É neste sentido que afirma Joselina da Silva (2003): “[...] presentes na educação, na saúde e na política institucionalizada, acreditavam nos da UHC que estariam abrindo caminho para o *alevramento moral das pessoas de côr*” (SILVA, 2003, p. 223-228).

Conforme Marcos Chor Maio (1999), o século XIX é marcado pela convivência pacífica, no Brasil, entre as raças e etnias (brancos, negros e indígenas), fato que surpreendia viajantes, cientistas, jornalistas e políticos europeus. Devido a esta sensação de paz, o Brasil foi escolhido para participar do Projeto Unesco, cujo intuito era investigar e abrir caminhos teóricos-metodológicos acerca das relações étnico-raciais no Brasil, precisamente, na década de 40 e 50.²⁴ Todavia, esta impressão de “paraíso racial” não condizia com as estruturas sociais nem com suas ideias acerca da cultura africana e afro-brasileira.

Tal perspectiva historiográfica foi combustível para justificar a narrativa de uma harmonia racial existente no Brasil e serviu de base para alimentar a indiferença social contra a comunidade negra, além de trazer a tonalidade de visão otimista diante das conjunturas de

²⁴ “Neste sentido, o Projeto Unesco foi um agente catalizador. Uma instituição internacional, criada logo após o Holocausto, momento de profunda crise da civilização ocidental, procura numa espécie de anti-Alemanha nazista, localizada na periferia do mundo capitalista, uma sociedade com reduzida taxa de tensões étnico-raciais, com a perspectiva de tornar universal o que se acredita ser particular. (MAIO, 1999, p. 142)”.

enquadramento social imposta pela elite. Gilberto Freyre encontra nessa concepção o alicerce do ideário da integração racial à brasileira. É a partir deste entendimento que temos o conceito consagrado da democracia racial do Brasil.²⁵

Dialogando com os estudos de Florestan Fernandes (2008), tal perspectiva de democracia racial obtém um dinamismo pautado nas abordagens de sustentação da imposição social, atravessado por meio de conjunturas peculiares imbricadas na sociedade, como: a) incapacidade ou a irresponsabilidade do negro aos dramas humanos da “população de cor”, no trato econômico, social e político na estrutura das relações raciais; b) isenção do branco de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade morais no âmbito coletivo; e c) ressignificação das técnicas de centralizar as relações entre negros e brancos, por meio de exterioridade/aparências dos ajustes raciais. Desenvolvem-se, assim, falácias que alimentam uma falsa consciência de pacificação racial brasileira (FERNANDES, 2008).

2.1.1 Mudanças de posturas: a arte como resistência e a denúncia à democracia racial

Como reação ao processo de branqueamento do negro no Brasil, nasce, em 1944, no Rio de Janeiro, o Teatro Experimental Negro (TEN), com o intuito de confrontar os desafios da discriminação advindos do imaginário social pautados na democracia racial, que proliferou disfarçado de um processo de *assimilação, aculturação e sincretismo* (NASCIMENTO, 2016). Tendo em vista esse processo de coerção cultural na comunidade negra, a proposta ideológica do TEN, partindo da pedagogia lúdica da arte e da cultura, vai de encontro ao conceito folclórico e pitoresco do termo cultura (que se difundia na sociedade brasileira da época), a fim de educar o negro e, sobretudo, a branquitude. Ainda conforme afirma Abdias do Nascimento, um dos objetivos básicos do TEN é: “c. erradicar dos palcos brasileiros o ator branco maquilado de preto, norma tradicional quando a personagem negra exigia qualidade dramática do intérprete” (NASCIMENTO, 2016, p. 161).

Na fonte acima citada, percebe-se a invisibilidade do negro, relegado à participação secundária em peças teatrais e o mecanismo de subutilização da comunidade negra em personagens que exigiam intensidade dramática. Tal inquietação foi um dos fatores preponderantes para a construção de luta e reconstrução ideológica na sociedade, sob o viés

²⁵ De acordo com os estudos de Florestan Fernandes (2008), a democracia racial nasce de uma estratégia de manutenção de privilégios coexistentes na sociedade no pós-abolição, “resguardando a superioridade e as posições de mando do ‘branco’ e condenando disfarçadamente o ‘homem de cor’”. Ou seja, a comunidade negra não era censurada diretamente, mas também não era aceita sem restrições, o que, decerto, estava vinculado ao processo de apagamento oriundo da ação massiva do racismo e da discriminação racial.

identitário de pertencimento sócio-histórico da comunidade negra, como combate à indiferença social da época. Neste sentido, conforme Abdias do Nascimento (2004), o TEN propunha a valorização da cultura negro-africana, sobre a qual havia um repertório mental de conceitos e falácias científicas, as quais atestavam, entre outras coisas, a inferioridade da raça negra.

Todavia, para desmontar a ideologia da democracia racial, foi necessário partir da construção da identidade negra na sociedade, por meio da linguagem teatral e suas possíveis ramificações culturais. Essa atitude se tornou um símbolo estrutural de luta antirracista, como um *fermento revolucionário* (NASCIMENTO, 2004). Entretanto, o TEN teve o cuidado de verificar as consequências do preconceito racial sobre a comunidade negra e criar caminhos de cunho cultural para um enquadramento de resistência política na sociedade. Por meio de iniciativas culturais, em uma ótica de instrução, o TEN criou programas educacionais que envolviam escolas de atores e aulas de alfabetização (SILVA, 2003), as quais, sem dúvidas, foram os alicerces para a conscientização da identidade negra, para se pensar sobre a participação do negro enquanto sujeito integrante no meio social.

Além de eventos sociopolíticos, o TEN organizou concursos de artes plásticas e concursos de beleza que enalteciam os paradigmas afro-brasileiros (GOMES, 2012). Ademais, tais articulações suscitaram a criação identitária da cultura negra a partir de um movimento ideológico cultural necessário para o desenvolvimento de um pertencimento histórico da cultura africana e afro-brasileira, silenciada pela coerção social da época. Nessas circunstâncias, o TEN tinha como meta o combater o racismo. Revelam-se, como elos representativos dessa luta, o teatro, a televisão e o sistema educativo, os quais reforçavam o combate à discriminação racial brasileira (NASCIMENTO, 2004).

O TEN obteve movimentações de garantias legais políticas para o negro, entre as quais cabe destacar, conforme Abdias Nascimento (2004), a organização da Convenção Nacional do Negro (São Paulo, 1945, e Rio, 1946), que suscitou o desejo coletivo do grupo negro à proposta de inserir a discriminação racial como crime de lesa-pátria, o qual ficou conhecido como Lei Afonso Arino. Em 1950, realizou o histórico I Congresso do Negro Brasileiro. Tais movimentações de caráter político e cultural foram essenciais para incomodar a sociedade brasileira e a sua bandeira ideológica de democracia racial e, sobretudo, repensar os padrões cristalizados que silenciavam a comunidade negra.

Outro projeto fruto da ação do TEN foi a criação do jornal *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro (1948-50)*, que trazia na sua essência marcas expressivas da

Imprensa Negra junto com o contexto cultural, educacional e emancipatório do TEN. Essa conjuntura possibilitou agregar causas comuns de luta para a reafirmação da cultura negra e impressão da identidade negra com o intuito de combater os estigmas existentes na sociedade. Na sua essência, o jornal tinha como meta “trabalhar pela valorização e valoração do negro brasileiro em todos os setores: social, cultural, educacional, político, econômico e artístico” (O QUILOMBO, 1950, p. 3). Neste toar, percebe-se, nas suas dez edições, uma expressão de construção identitária e de valorização do negro, por meio de concurso de beleza, de musicais, de peças teatrais e de narrativas de personalidades que, frequentemente, denunciavam o racismo e a discriminação racial. Deste modo, para atingir seus objetivos o jornal tinha como objetivos:

3 – Lutar para que, enquanto não fôr tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos estudantes negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive nos estabelecimentos militares; 4 – Combater os preconceitos de cor e de raça e as discriminações que por esses motivos se praticam, atentando contra a civilização cristã, as leis e a nossa constituição; (QUILOMBO, 1950, p. 3).

Percebe-se que tais demandas continham um caráter educativo de conscientização de luta para combater o racismo e a discriminação racial incutidos na sociedade, além de evidenciar as reivindicações por direitos legais para qualificar como crime os atos de natureza racista. O jornal representava um mecanismo de luta e reivindicações por direitos, além de ser um caminho para conscientizar a própria comunidade negra, por meio da educação como fator primordial de luta e emancipação das amarras hegemônica de poder, ou seja, o periódico foi “um instrumento em defesa do negro, a fim de lhe garantir o *direito ao Direito*” (DOMINGUES, 2008, p. 262). Nesse contexto, o Brasil reconhece o racismo como crime por meio da aprovação da Lei 1.390/51, intitulada Lei Afonso Arinos, cuja gênese deve-se a um episódio de racismo.²⁶

Essa lei representa um marco histórico para discutir, no Brasil, pautas até então silenciadas pela democracia racial. De fato, ela trouxe para a centralidade do debate as demandas que, até então, estavam circunscritas às organizações negras. O deputado federal Afonso Arinos de Melo Franco, União Democrática Nacional (UDN), esteve à frente na constituição da Lei, a qual, sem dúvidas, representava a reafirmação da luta antirracista que se

²⁶ Um ano antes da lei Afonso de Arinos, a dançarina e coreógrafa americana Katherine Dunham (1909-2006) havia feito uma denúncia a repórteres que cobriam sua estreia no Teatro Municipal de São Paulo. A denúncia focava o gerente do Hotel Esplanada, cinco-estrelas de luxo que havia se negado incisivamente a hospedá-la após perceber que era uma mulher negra. Disponível: <https://www.geledes.org.br/ha-70-anos-brasil-ganhava-primeira-lei-contra-racismo/> Acessado 26 de maio/2023.

desenhava em um espaço político ainda deserto e carente das demandas emergentes da comunidade negra. Conforme a Lei Afonso Arinos, no “Art 1º Constitui contravenção penal, punida nos termos desta Lei, a recusa, por parte de estabelecimento comercial ou de ensino de qualquer natureza, de hospedar, servir, atender ou receber cliente, comprador ou aluno, por preconceito de raça ou de côr” (BRASIL, 1951).²⁷

Essa lei foi proposta porque o Brasil discriminou uma cidadã norte-americana. Perante essa situação, a opinião pública olhou com desconfiança a suposta democracia racial brasileira que era vendida ao mundo, enquanto o TEN já trazia reivindicações desse tipo na luta da população negra (NASCIMENTO, 2004).

Diante disso, em 1968, o TEN criou outra frente de ação, lançando a primeira coleção de seu Museu de Arte Negra, no Museu da Imagem e do Som, o qual foi interrompido pela perseguição do regime militar (NASCIMENTO, 2004). Abdias do Nascimento é expulso do Brasil, fato que resulta no fim do TEN, mas não no fim das suas ideias, que permaneceram direcionando as organizações negras. Mesmo naquele contexto de opressão, as organizações negras, mesmo sendo denominadas subversivas, resistem ao tempo e reforçam seu ideário na construção identitária de reconhecimento racial.

Outro movimento que compõe uma construção identitária de luta, a fim de combater o racismo da sociedade, foi o Grupo Palmares, o qual, evidenciou uma concepção de valorização da cultura negra – processo que fora iniciado pelo TEN, na década de 40. Criado em 20 de julho de 1971, Palmares foi articulado como uma organização cultural, sem fins lucrativos, que carregava na sua essência o desafio de promover eventos culturais acerca da cultura negra e afro-brasileira em uma sociedade que consumiu a ideia do mito da democracia racial.

De Porto Alegre, o Grupo Palmares, como afirma Deivison Moacir Cezar de Campos (2006), foi articulado por jovens negros universitários. Em 1971, emerge uma proposta para reavaliar a História do Brasil e refutar a “tradição de resistência”, com a finalidade de reestruturar a autoestima étnica e superar o imobilismo político e a acomodação social (CAMPOS, 2006).

Tais objetivos são pontos estabelecidos para a concretização de articulação política de luta e desmistificação de ideias impregnadas na sociedade, a fim de despertar a consciência negra à cultura africana e afro-brasileira, a qual, outrora, estivera mergulhada no

²⁷ Afonso Arinos de Melo Franco, jurista, professor, político, historiador, crítico, ensaísta e memorialista, nasceu em Belo Horizonte, MG, em 27 de novembro de 1905, e faleceu no Rio de Janeiro, RJ, em 27 de agosto de 1990. Disponível: <https://www.academia.org.br/academicos/afonso-arinos-de-melo-franco/biografia> Acesso: 24 de out. 2023.

imobilismo político e na assimilação cultural coercitiva da classe dominante. Para isso, uma das ações do Grupo dos Palmares foi a substituição do 13 de maio – data que a historiografia faz referência à libertação dos escravizados após a promulgação da Lei Áurea – pelo 20 de novembro como marco principal para a comemoração da comunidade negra brasileira.²⁸ Desse modo, troca-se a ideia de liberdade concedida por liberdade conquistada, tendo Palmares e Zumbi como referenciais simbólicos (CAMPOS, 2006).²⁹

Uma das primeiras ações do grupo foi o ato cívico, destacando 89 anos da morte do abolicionista Luiz Gama, realizado em 21 de agosto de 1971, o qual foi o início do processo de compreensão das novas concepções de cultura africana e afro-brasileira.³⁰ Nota-se que a entidade de Palmares evidencia um novo olhar para a figura emblemática do negro, não só no contexto local, como também nacional, na constituição de ideários políticos de lutas, agregando, desse modo, valores culturais e políticos que partiam da comunidade negra.

Portanto, “a utilização da imprensa visava, neste primeiro momento, comprovar a existência e fortalecer a presença de personagens históricos negros frente à sociedade, pois, segundo o discurso do grupo, a história oficial buscava omiti-los” (CAMPOS, 2006, p. 58). Em outras palavras, o Grupo Palmares utilizava a imprensa tradicional e não o seu jornal, publicando estrategicamente suas propostas no Jornal do Brasil e na Zero-Hora.³¹ Desta maneira, pensando historicamente, partindo da perspectiva de resistência e configuração política, nasce a ideia legítima de repensar o uso do 20 de novembro como marco simbólico de resistência cultural para a comunidade negra brasileira.

Do nascimento do Grupo Palmares até o processo de nacionalização, aconteceram pequenas conquistas, porém determinantes para a consolidação nacional. Nota-se o quanto a imprensa contribui nesta agregação de causa nacional e o quanto seus pilares estruturais

²⁸ A ideia elucidativa, enquanto grupo, tem sua gênese no início da década de 1970, com Oliveira Silveira, Antônio Carlos Cortê, Ilmo da Silva, Vilmar Nunes, Jorge Antônio dos Santos (Jorge Xangô) e Luiz Paulo Assis Santos. Frequentemente, encontravam-se em frente a tradicional Casa Masson da rua da Praia, no centro de Porto Alegre. Ao longo dos encontros, novos adeptos aportaram, resultando na consolidação do Grupo Palmares (SILVEIRA, 2022). Disponível em: <https://www.ufrgs.br/oliveirasilveira/> Acesso: 26 out. 2022.

²⁹ Nascido no quilombo em 1655, Zumbi ascendeu ao poder por volta de 1678, quando passou a resistir a negociações com governadores portugueses. Foi assassinado em 20 de novembro de 1695, tornando-se símbolo brasileiro da resistência negra à dominação de impérios coloniais. Sua trajetória foi a inspiração para o Dia Nacional da Consciência Negra (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 296-297; SILVEIRA, 2022).

³⁰ Advogado, jurista, poeta, jornalista, Luiz Gonzaga Pinto da Gama se tornou um símbolo do movimento abolicionista e da luta contra a escravidão no Brasil. Em 1869, fundou, com Rui Barbosa, o Jornal Radical Paulistano. Nasceu em Salvador, em 1830, foi responsável pela libertação de vários escravizados. Morreu por volta de 1882 (FERREIRA, 2011).

³¹ Zero Hora é um jornal brasileiro de circulação diária, com base em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. O jornal foi fundado em 1964 por Ary Carvalho e é controlado pelo Grupo RBS. O Jornal do Brasil foi fundado no Rio de Janeiro em 9 de abril, por Rodolfo de Sousa Dantas e Joaquim Nabuco. Passou por transformações na formação da imprensa brasileira, sobretudo a partir de 1959, quando passou por uma revolucionária reforma gráfica e editorial. Disponível: <https://bndigital.bn.gov.br/artigos/jornal-do-brasil/> Acesso 26 de maio/2023.

ideológicos ratificavam a bandeira de reconhecimento histórico, pois, “busca mostrar que o negro não foi passivo frente ao processo de escravidão, justificando, com isso, que a negação ao 13 de maio seria resultado da resistência imposta durante todo o período escravista, através da fuga, do aquilombamento e das revoltas urbanas” (CAMPOS, 2006, p. 64).

Em outras palavras, a proposta é promover uma identidade de resistência, partindo da exaltação dos personagens negros e das suas ações, para ressignificar, de fato, a estruturação social do papel do negro na sociedade, sob uma ótica de luta e resistência social que deixaram vestígios. Alimenta, certamente, características identitárias para a construção das organizações negras no Brasil e, decerto, qualifica elementos culturais e sociais no imaginário comum para compreensão da cultura africana e afro-brasileira.

Neste contexto de aproximação nacional, o Grupo Palmares levou à tona o pensamento de uma organização de caráter nacional, que levantou uma bandeira unificadora para alinhar uma agenda de luta incisiva no combate ao preconceito racial. Obteve a aprovação da proposta de adesão do dia 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra e foi estabelecido, durante assembleia nacional realizada na Bahia, o mês de novembro como mês da conscientização, luta pela qual, o Grupo Palmares levantou-se desde a sua fundação. Atingiu, assim, o seu principal objetivo e deixou de existir, neste primeiro momento, em 08 agosto de 1978 (CAMPOS, 2006).

Toda esta caminhada de luta da comunidade negra pós-abolição foi marcada por movimentações de reconhecimento social, cujo intuito era combater a indiferença social, pautada no discurso da democracia racial, na teoria do branqueamento e, sobretudo, nos resquícios eurocêntricos que determinavam a vida social da época. Notadamente, portanto, inferem-se resquícios complementares diante da “escravidão espiritual, cultural, socioeconômica e política em que foi mantido antes e depois de 1888, quando teoricamente se libertara da escravidão” (NASCIMENTO, 2004, p. 210).

A comunidade negra fez-se presente por meio de estruturas comunicativas da sua própria imprensa e da imprensa abrangente para reivindicar seu espaço, tanto politicamente, como socialmente, em busca de existir de forma plena na sociedade, sem o controle social das concepções.

Nesta ótica, espaços de aprendizagens para a identidade negra estavam sendo delineados, por meio de campos sociológicos e antropológicos, os quais desmontavam a generalização do caráter nacional que a historiografia continha acerca da comunidade negra. Neste espaço social, inserção política, econômica e cultural, a comunidade negra conquistava

espaços para dar voz à identidade silenciada. Além disso, convocou representantes da própria comunidade negra para pensar de forma política e desmistificar o preconceito racial embutido pelo processo de branqueamento pós-abolição. À vista disso, o próprio Grupo Palmares buscou tratar da valorização social do negro a partir da negação do 13 de maio, trazendo a proposta de 20 de novembro, que intensificou o poder de resistência do negro, através da luta do quilombo de Palmares e seu líder, Zumbi. Por meio de reuniões, seminários de estudos, peças de teatros e publicações, o grupo Palmares denunciou a democracia racial e afirmou a identidade negra

Diante disso, podemos concluir que a Imprensa Negra e as organizações negras que viveram o pós-abolição suscitaram a construção identitária negra e deram vozes para os sujeitos outrora silenciados pela democracia racial brasileira. Nesse sentido, amplificou um mecanismo de denúncia do racismo à brasileira e teve um papel fundamental para reivindicar a educação das populações negras. Conclui-se que as organizações negras interligam a composição de identidade negra enquanto caracterização de integração social no combate efetivo do racismo e o reconhecimento do *ser* negro.

2.2 Negritude no Ceará: sua gênese entre perspectivas e resistências

No Ceará, até o presente momento, não foi identificada uma imprensa negra organizada de forma constitutiva, como no Sul e no Sudeste. Contudo, nesse estado (no qual também se vivenciou o processo histórico de apagamento do negro), região que houve outras formas de reivindicar a afirmação da identidade negra, por meio de aspectos culturais das africanidades, como os discursos produzidos no Instituto Histórico do Ceará (FUNES, 2000; SOBRINHO, 2005; NASCIMENTO, 2018; MULATO, 2022) a respeito da política da construção da “democracia racial” pós-abolição e o reforço institucional de uma política de branqueamento.

Houve ainda diversas manifestações populares que qualificaram os espaços de representações políticas e sociais para a comunidade negra, como o maracatu, o candomblé, a umbanda e as irmandades religiosas, manifestações que tinham sido invisibilizadas ao longo da história, desde a formação do estado. Nesta seção, a pesquisa se debruçará sobre os aspectos da trajetória das afirmações dessas populações no Ceará.

Diante do cenário de incertezas no comércio de escravizados, em 1850, com o fim da relação direta com a África, o *tráfico interprovincial* já predominantemente local viu

possibilidade para ascensão e, conseqüentemente, gerou assimetria no contexto de deslegitimação da forma de trabalho escravizada no Brasil, sustentando a reposição do Sudeste e, por outro lado, desidratando as províncias exportadoras do norte do país (MARTINS, 2012).

A província do Ceará, como apontam as pesquisas de Paulo Henrique de Souza Martins (2012), teve um papel primordial para a contribuição do influxo de territorialização regional dos escravizados no Brasil. Fora da zona do açúcar, a província do Ceará foi devastada pela seca e, na década de 1870, encaminhou escravizados mais do que qualquer província, exceto a do Rio Grande do Sul (GRAHAN, 2002).

Segundo os estudos de Henrique Antunes Cunha Júnior (2011), o debate alicerçado pela ausência da participação negra no Ceará implica o comparativo da produção econômica da Bahia, de Pernambuco, de Alagoas e de Sergipe, que se destacaram na manufatura para exportação do açúcar. A economia cearense estava voltada para o comércio interno; assim, a formação econômica do território baseava-se na fabricação de rapadura e aguardente, oriundas da cultura da cana-de-açúcar. Nestas circunstâncias, “a população negra cearense é compatível com o tamanho da economia local e a inexistência referente às importações” que não determinam o silenciamento/apagamento da população negra (SILVA, 2019, p. 46).

Vale ressaltar que, segundo Cunha Júnior (2011), no período colonial e imperial, a dimensão espacial negra no Ceará estivera presente na constituição não só econômica, mas, sobretudo, social da população negra cearense. Em meados do século XVIII, as populações africanas e afro-brasileiras mantinham laços identitários através de materialidades e imaterialidades culturais, como a cultura do gado, as jangadas, o engenho de rapadura e os festejos populares (SILVA, 2019).

Evidentemente, o processo de esvaziamento e o êxodo de escravizados não são exclusivamente climáticos, mas compreendem outros fatores, de caráter político, econômico e social. Nessas circunstâncias, a libertação dos escravizados cearenses teve como fator determinante, além das secas (1877-1880), o protagonismo abolicionista. As sociedades abolicionistas fizeram-se presentes enquanto movimentos de luta, destacando a Sociedade Cearense Libertadora (SCL), fundada em 1880. Em 1881, nasce o periódico da associação, o *Libertador* (GOMES, 2021).

Tal elemento de caráter social foi a participação dos *trabalhadores do mar* neste mosaico de fatores para o abolicionismo no Ceará, como afirma Martins (2012, p. 34), “de

acordo com os relatos disponíveis, eles fizeram greve no que toca ao embarque de escravos em 27 de janeiro de 1881, com a participação ativa dos jangadeiros liderados pelos libertos Francisco José do Nascimento e José Luís Napoleão”.³² Assim, o movimento trancou o porto de Fortaleza ao tráfico negreiro; os navios *Espírito Santo* e *Pará* foram proibidos de transportar escravizados pelos jangadeiros; simultaneamente, a greve dos jangadeiros junto com os “libertadores” reconfiguraram a estrutura política e social dos escravizados destinados aos navios atracados no porto (GOMES, 2021).

Nota-se, desse modo, como os jangadeiros também contribuíram na construção do ideário para o abolicionismo no Ceará, por certo:

Não pode ser pequena a contribuição dos jangadeiros para definição dos rumos que tomou o movimento abolicionista no Ceará de 1881 em diante. Face à valorização do escravo cearense se sustentar pelas leis de oferta e procura do mercado consumidor na área cafeeira do Sudeste, a decisão de não mais os embarcá-los, impedindo a concretização das negociações por mar, foi um duro golpe nos bolsos dos poderosos negociantes da capital e interior, para não dizer dos fazendeiros (MARTINS, 2012, p. 34).

O processo do abolicionismo no Ceará está ligado aos trabalhadores do mar que exerceram um papel fundamental na ruptura da prática de tráfico de escravos no litoral, valorizando o escravizado cearense, imprimindo, assim, um terreno fértil de mudança para discutir e reafirmar o seu espaço político de poder. Várias projeções implícitas estavam embutidas no processo abolicionista, principalmente na perspectiva do Poder Público, pois a própria abolição instituiu um modelo de evolução social, agregando uma simbologia de regeneração (MARQUES, 2013). A perspectiva mitológica de uma nação civilizada estava constantemente impregnada no imaginário social pós-abolição, alimentado principalmente pelo discurso massivo da teoria do branqueamento e, posteriormente, pelo discurso da democracia racial.

Portanto, o processo de abolição no Ceará foi heterogêneo e facetado, de acordo com aspectos políticos, econômicos e sociais, que desenharam um caminhar elitista da abolição. Assim, o caráter progressista e os indicadores do movimento pacífico e ordeiro sancionam uma liberdade com aspectos de caridade para o negro, engrandecendo a bondade

³²Francisco José do Nascimento foi líder jangadeiro e abolicionista, participou ativamente do Movimento Abolicionista Cearense. Nasceu 1839 e ficou conhecido como Dragão do Mar, sua memória está ligada diretamente ao abolicionismo no Ceará, pois, entre suas principais ações, esteve o impedimento do comércio de escravos nas praias do Ceará. Faleceu em 1914. Foi homenageado com a atribuição da sua alcunha ao centro cultural localizado no centro de Fortaleza e também a uma escola pública estadual localizada no bairro do Mucuripe. Disponível: <http://www.dragaodomar.org.br/institucional/dragao-do-mar-na-historia-do-ceara> Acesso: 27 de out. 2023.

do Império e impedindo que negro liberto realiza tal ruptura histórica. Como afirma Janote Pires Marques (2013), na perspectiva da Abolição na província do Ceará, em 1884, nota-se uma produção de discursos e artigos com temas acerca da glória, do civismo e de homenagens, nos quais se identificam silenciamentos da letra e voz da população negra.

Pode-se perceber claramente a influência direta da narrativa pronta e ferozmente contada sob o viés ideológico dos brancos, suscitando o negro de forma simbólica e, sobretudo, silenciando não só a voz do negro liberto, mas também aspectos culturais inerentes à sua herança africana que coexistiam na sua identidade. Segundo Marques (*Idem*, 2013, p. 353), “[...] quando das comemorações do 25 de março de 1884, houve salva de canhão, marcha cívica, missa na catedral, homenagens a autoridades e abolicionistas” e, entre várias manifestações simbólicas, a comunidade negra foi negligenciada no movimento abolicionista.

A “Terra da Luz” foi palco para um processo de silenciamento da população africana e afro-brasileira.³³ O abolicionismo alimentava-se desta amnésia social, ou melhor, do apagamento da memória dos aspectos culturais de resistência da comunidade negra (POLLAK, 1989). O abolicionismo no Ceará estava, portanto, relacionado ao engrandecimento de um dever cívico e patriota, cristalizado na historiografia e, sobretudo, no imaginário popular.

É necessário destacar o processo histórico de antecipação na libertação dos escravizados, em Redenção, no Ceará. Fundada em 1968, com o nome de Vila de Acarape, a cidade compõe a região do Maciço de Baturité e é considerada marco referencial da abolição no estado do Ceará (GOMES, 2021). Seu marco temporal histórico está consagrado sobre aspectos sociais e desdobramentos do processo de libertação dos escravizados, mesmo antes da lei nacional, pois fatos históricos, como a libertação de cerca de 150 escravizados em fins do século XIX, representa uma espacialidade peculiar que antecipava a Lei Áurea (MACIEL, 2017). Tal acontecimento, mesmo destacando seu processo de antecipação, traz o negro como o agente passivo do processo de abolição no Ceará. Conforme Arilson dos Santos Gomes:

A identidade negra, outrora elaborada pelo estigma das ideologias opressoras, hoje é ressignificada pelas ideologias dos movimentos sociais de maneira assertiva à resistência contra a opressão. No que tange às representações simbólicas, na cidade de Redenção existem dois monumentos relacionados diretamente às populações

³³ Expressão atribuída a José do Patrocínio, que se refere ao Ceará por seu iluminador protagonismo e exemplo a ser seguido na luta abolicionista no Império brasileiro. O Ceará é popularmente conhecido como Terra da Luz por ser a primeira província a abolir a escravatura, em 1884, quatro anos antes da abolição em território nacional. (MARQUES, 2013; MIRO; SULIANO, 2010).

negras: um denominado “Negro Liberto” e outro, “Negra Nua”. Em ambas as representações, junto aos corpos negros monumentalizados, visualizam-se as correntes quebradas. No primeiro, destaca-se a tradicional imagem de um escravizado quebrando as correntes. No segundo, a figura de uma mulher negra, ajoelhada, dócil, com as correntes quebradas e agradecendo aos céus pela liberdade. Em comum, as representações simbolizam uma liberdade concedida, passiva, sem protagonismos (GOMES, 2021, p. 191).

Entendendo-a como uma liberdade concedida, percebe-se que, na construção identitária do abolicionismo, o escravizado não tem uma participação direta; ao contrário, percebe-se a utilização das estruturas sociais de então para apropriar-se de representações políticas assertivas no meio social, alimentando o discurso do negro passivo. Neste sentido, como evidencia a fonte, os monumentos refletem a identidade estabelecida na época, a qual alimentou o processo de silenciamento do protagonismo negro na constituição do abolicionismo no Ceará e, nitidamente, afirmam uma narrativa de liberdade concedida, de um negro passivo e inerte no processo de construção de seus direitos. Embora tenham sido conquistados, esses direitos são obnubilados na narrativa da história oficial, na qual o protagonismo de vários agentes é silenciado por conta da estigmatização das ideologias repressivas da época.

Sendo assim, o esquecimento histórico é conveniente para a construção da narrativa eurocêntrica, positivista e misturada da imposição da elite branca, que carregava conceitos ideológicos opressores para negro. Deste modo, o processo de resistência foi feito através de práticas culturais de africanidades em espaços que foram cerceados por concepções marcadas pelo disfarce da democracia racial.

Segundo Florival Seirane (1978, p. 7-8), “culturalmente, o lusitano deixou, sem dúvida, quantidade maior de elementos integrantes do patrimônio folclórico regional”. É neste sentido que tal estudo afirma a narrativa evidenciada outrora, a qual defendia a pouca influência do negro na formação cultural do Ceará, argumentos delineados por membros do Instituto Histórico do Ceará. Por conseguinte, à construção do imaginário coletivo agregou-se um discurso de que o Ceará não tem negros e, na cultura, a população cearense pouco ou nada teria de matriz africana (MARQUES, 2013).

Analisando a obra *O cearense*, convém tecer críticas acerca do olhar social sobre o processo de construção identitária do Brasil, pois percebemos uma perspectiva tendenciosa na romantização dos negros e dos povos indígenas, as quais estão marcadas nas características transcritas sob a ótica do eufemismo social da sociedade, das teorias científicas e, sobretudo, de pesquisadores. Neste trecho, Parsival Barroso afirma que:

[...] ao confrontar o antagonismo das subculturas da Bahia e do Ceará, e embora não se refira aos neologismos de que me utilizo, Gilberto Freyre se esmera em descrever essas suas duas especificidades culturais, como se ambas estivessem a pedir-lhe o batismo dessa qualificação (BARROSO, 2017, p. 24).

Percebe-se, portanto, que o processo das relações étnico-raciais fora marcado por tratos de hierarquização e afirmação política, econômica e, sobretudo, cultural, naturalizados pela dicotomia inferioridade-superioridade na construção do paradigma do modelo da fábula das raças. Nesta perspectiva, podemos dialogar com Roberto Damatta (1987), partindo do entendimento da fábula das três raças como um ciclo eufemisticamente imbricado na sociedade desde o século XX, o qual está evidenciado no extrato erudito (teorias científicas) e no segmento popular.

Deste modo, as marcas na formação étnica e suas fraturas estruturais no âmbito social advém do núcleo da sociedade e se convergem em *cearensidade*, formando a sua identidade e refletindo-se na centralidade da manifestação cultural, interna e externa ao povo cearense (BARROSO, 2017).

O “racismo à brasileira”, conforme Damatta (1987), é toda impossibilidade de refletir sobre os desdobramentos da realidade social do Brasil. Motiva o distanciamento das relações de sociabilidade entre inferiores e superiores, nas quais a ramificação social se faz presente com a vivência da realidade das “ideologias abrangentes” da profunda relação de ser, enquanto sujeito representativo do coletivo como identidade afirmativa.³⁴

É considerável salientar que o conceito de *fábula das três raças*, embora complexo, é importante para uma análise profunda da sociedade e suas ramificações na constituição das relações sociais de poder, unificando o popular ao erudito na perspectiva cultural, além de possibilitar relações do vivenciado (popular), para o determinado pelo concebido (erudito). Mesmo prevalecendo o tripé de elementos sociais convergentes (brancos, negros e povos indígenas), analisamos o distanciamento substancialmente ideológico das confluências apresentadas nas relações de interdependências na construção identitária social, sobretudo a brasileira.

Neste sentido, “[...] é preciso prosseguir na especulação do sentido psicológico da nossa fábula das três raças e de suas implicações para uma antropologia brasileira que se deseja realmente libertadora” (DAMATTA, 1987, p. 62). Para assim tensionar concepções do negro silenciadas na construção do povo cearense. No livro “*O cearense*”, Parsifal Barroso,

³⁴Ideologias abrangentes são lapsos espaciais que separam as teorias eruditas (cientificidade da hegemonia eurocêntrica) dos valores disseminados pela estrutura social. Tais ideias estão delineadas por todo estrato da sociedade e interligam espaços sociais de alta complexidade (DAMATTA, 1987).

nota-se uma cearensidade constituída através da mistura do branco com os povos indígenas, restando o negro como elemento secundário na identidade cultural, política e social.

Assim, refletimos sobre o atravessamento histórico e psicológico viabilizados pelas instituições e por agentes da produção científica, o qual perpassa o imaginário popular, que discrimina a cultura africana e afro-brasileira e institui a inexistência do negro no Ceará. Assim, além de alimentar o discurso de apagamento histórico, fomenta concepções ilegítimas que resultam no silenciamento da cultura negra cearense. Resta-me, portanto, corroborar nas inquietações sobre o processo de apagamento no que tange à identidade negra e à participação do negro cearense no itinerário histórico descrito pelos órgãos oficiais, pela sociedade (imaginário popular) e pelos cientistas sociais.

Cabe destacar que o negro cearense, a fim de imprimir uma representação cultural de resistência na cultura cearense, utilizou ramificações culturais de africanidades, pautadas em elementos africanos e afro-brasileiros. Tais características culturais tornaram-se marcas atemporais de luta contra a discriminação racial, tornando-se expressões importantes no desenho da construção identitária de luta do negro, como a pauta antirracista suscitada atualmente.

Ademais, a finalidade não é associar o negro à escravidão, mas sim desconstruir a narrativa que inviabiliza a comunidade negra no pós-abolição, uma vez que pretende criar elo de valorização da identidade negra e construir um discurso a favor do uso, pela população negra, daquelas representações culturais para resistir ao processo de apagamento histórico (MARQUES, 2013). Tais linhas de ramificações fizeram-se presentes na cristalização cultural dos espaços de sociabilidade do território cearense, por meio de maracatus, capoeira, reisado, congo, casas religiosas (candomblé e umbanda) e os quilombos.

Segundo Petronilha Beatriz Gonçalves Silva (2005), o termo *africanidades* significa os modos de ser, de viver e de articular lutas, especificamente dos negros brasileiros, nas marcas temporais da cultura africana e afro-brasileira. Tal pensamento leva-nos a refletir sobre a constituição das *africanidades brasileiras* e suas distorções na sociedade, sobretudo na educação. Veículo transmissor da ideologia branca, a escola pode ser um terreno de várias distorções, com profundas marcas históricas, no qual repousa o racismo (ROCHA, 1998).

As africanidades brasileiras são modelos estruturais intrínsecos na sociedade, os quais possibilitam revisões conceituais de preconceitos vigentes na cultura brasileira, como na culinária, na linguagem, na cosmovisão das religiões afro-brasileiras, nas tecnologias invisibilizadas, na corporeidade, entre outros. Carregam, portanto, cicatrizes do discurso

produzido pela sociedade. Deste modo, tal campo do saber produz pontes com as culturas de outras etnias na constituição formativa do que é ser brasileiro, assim como produz uma compreensão cirúrgica de que as africanidades representam uma ressignificação pensada, produzida na coletividade e nas individualidades, em que se destacam aportes às culturas de origem (CUNHA JÚNIOR, 2001).

Nota-se que, no processo de construção política de poder social, o poder público não reconhece a existência significativa de escravizados no Ceará, dos quais advém toda a conjuntura da comunidade negra e suas variações culturais diante das oscilações políticas de crescimento abolicionista. Ou seja, percebe-se um processo intencional de inibir a presença do negro no Ceará, o que ratifica o aparelhamento ideológico social e cultural oriundo das teorias racistas que se estabeleceram no Brasil no final do século XIX. Estas ganham força na ciência e justificam um processo de superioridade racial por meio dos Institutos Histórico e Geográfico Brasileiro e pela imposição da teoria do branqueamento face à conjuntura sanitaria que estava em ascensão (SCHWARCZ, 1993).

É nesta profusão que variantes climáticas, políticas e demandas trabalhistas desenharam uma atmosfera distinta de outras regiões. No pós-abolição, evidencia-se um silenciamento da comunidade negra, como afirma Paulo Henrique de Souza Martins:

Além das questões altruístas, os abolicionistas do Ceará também tinham outros interesses em jogo pois pretendiam também fundar uma sociedade “civilizada” em que os próprios tivessem entrada mais franca no jogo político e econômico local, arena dominada pelos senhores de terras e de gentes. Tanto é que depois de tornados livres, os abolicionistas não publicam uma vírgula sequer (não que eu conheça) sobre as possibilidades de inserção do liberto no mundo capitalista concorrencial que pretendiam fomentar no Ceará. Pelo contrário, o que fizeram foi construir um atormentante silêncio sobre o negro no Ceará, invisibilidade essa que reverbera até hoje no senso comum da população (MARTINS, 2012, p. 48).

A referência em tela evidencia que o processo de abolição teve uma causa efêmera e, de fato, pontual para a comunidade negra, pois não se pensou em inserir totalmente o negro na sociedade, tendo em vista o mundo capitalista e altamente carregado de concepções teóricas racistas que estavam impregnadas na sociedade da época. Pois,

Diante desse contexto, se por um lado as sociedades abolicionistas conseguiram promover uma quantidade razoável de libertações, por outro lado, percebe-se nos diversos discursos abolicionistas que a grande maioria destacava o movimento libertador em si mesmo, pouca importância dando aos libertos, suas necessidades e anseios – individuais e/ou coletivos. Apoiado em argumentos de “civismo” e “progresso”, o movimento abolicionista convergiu para a elevação de uma causa – a abolição –, em que o negro escravo não era o fim, mas o meio pelo qual se glorificaria a luta pela liberdade, personificada na figura dos libertadores (MARQUES, 2013, p. 352).

De fato, o processo silenciou o negro no Ceará e tornou invisível suas características culturais, transformando-as em caminhos mais fáceis no qual estabelecer o processo de civilização, branqueamento e progresso almejado pelo poder público. Nota-se, assim, a indiferença dos abolicionistas em relação à construção identitária do negro no meio social. Em suma, como a fonte revela, o próprio movimento abolicionista apenas personificou a figura dos libertadores, mas nada fez para incluir na sociedade os negros libertos.

Nessas circunstâncias, a comunidade negra era feita de sujeitos que não participaram efetivamente do processo emancipatório, tal causa de luta resumia-se a discursos abolicionistas baseados no elitismo político e intelectual, tratado com um caráter patriota. Ou seja, os abolicionistas desenvolveram uma narrativa heroica que foi placidamente comprada pela sociedade, apagando da história a luta das organizações negras cearenses antes e pós-abolição (MARQUES, 2013).

Os institutos locais (e, particularmente, o Instituto Histórico do Ceará) surgiram no final do século XIX, a partir da fundação, em âmbito nacional, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1838, época em que havia significativo esforço das elites na disputa territorial da produção historiográfica do país, ao identificar peculiaridades regionais no processo de construção da nacionalidade brasileira (SOUZA, 2006).

Neste sentido, evidenciando um posicionamento positivista, o IHGB não enquadrou negros e indígenas no seu próprio conceito de civilização (GUIMARÃES, 1988). É desta forma que agem as ideologias de cunho excludente, utilizando parâmetros europeus internalizados, socialmente, cujo intuito é silenciar a cultura de povos e tradições que estavam presentes na gênese da construção identitária do povo brasileiro. Conforme Lillian Mortiz Schwarcz:

Nesses centros, o tema racial pareceu auxiliar na construção de uma história branca e européia para o Brasil. Mais uma vez a cópia não era absolutamente fiel ao modelo: nos institutos, teoria evolucionista e monogenismo apareciam ao lado dos pressupostos darwinistas sociais e poligenistas, como se modelos originalmente excludentes pudessem ser mesclados. Com as conclusões evolucionistas, justificava-se o predomínio branco e a hierarquia social rígida. Utilizando um darwinismo sócio-biológico, explicava-se o “natural branqueamento” da população. Mas eram as teorias deterministas raciais que ajudavam a comprovar um certo atraso, ou condenavam a mistura racial do país (SCHWARCZ, 1993, p. 137).

De acordo com a fonte acima, entende-se que construção historiográfica foi pautada por ideários de natureza racista e contribuíram para alimentar discursos que inviabilizavam tudo o que fosse considerado, conforme a teoria evolucionista, “não

civilizado”, isto é: os indígenas e o negro. Além disso, estava atinente a discursos que cristalizaram, no imaginário social, explicações sobre o processo de natural branqueamento.

Esses elementos foram propulsores do enraizamento do discurso de silenciamento do negro e, sobretudo, da identidade negra exercida por meio de africanidades, como modo de coexistir dentro do paradoxo existencial da sociedade dominante, posto que o processo de hierarquizações raciais e tipificação sociorracial também foram aporte nas relações sociais do Ceará (GOMES, 2021).³⁵

Assim como no contexto nacional, o negro ficou à margem da sociedade no Ceará. Desse modo, ele também seguiu neste mesmo deslocamento social, porém enquadrado em uma perspectiva suscitada pelo imaginário local, pós-abolição, que foi narrado pela historiografia oficial. Questiona-se, desse modo, para onde foram os negros no Ceará pós-abolição, como eles participaram da política e o que fizeram com a liberdade. No discurso, o negro liberto era considerado mais um cidadão; todavia, na realidade, o negro liberto estava desamparado, entregue à própria sorte, exercer um papel de “cidadão” que era praticamente inviável (MARQUES, 2013).

O silêncio mostra o quanto a exclusão, naquele período, era intensa e como ela se reflete na sociedade contemporânea, revestido por um racismo estrutural ainda impregnado no imaginário social. De fato, vários fatores formavam uma sociedade coberta de estigmas desenhados pela escravidão. Pelas leis que garantiam a exclusão e marcaram o imaginário popular, pode-se entender o quanto o escravizado estava à margem da educação. Veja-se o Decreto Imperial da Corte n° 1.331-A:

Art. 69. Não serão admitidos à matrícula, nem poderão frequentar as escolas:
 § 1° Os meninos que padecem moléstias contagiosas.
 § 2° Os que não tiverem sido vacinados.
 § 3° Os escravos. (BRASIL, 1854).

Tal lei representava uma divisão antes da abolição; contudo, ela se fixou no imaginário popular, que passou a associar à figura do sujeito escravizado os riscos derivados das doenças contagiosas. A memória coletiva está constituída por tais ações institucionais, que moldam o pensar de um grupo, exercendo não um controle social, mas a propagação de ideologias que desenvolvem e cristalizam práticas excludentes baseadas em diversas

³⁵ “Wlamyra Albuquerque (2004) evidencia que a noção de raça estruturou e foi estruturada no contexto da abolição. Atitudes das autoridades policiais e políticos da época, os versos dos estudantes da faculdade de medicina da Bahia convergiam para as diferenças entre brancos e ‘homens de cor’. Foi um processo de racialização velado, que estabelecia critério de cidadania distintos entre negros e brancos.” (GOMES, 2021, p. 199-200).

determinações oficiais. Deste modo, a liberdade dos escravizados não garantia a cidadania para o negro liberto, pois a educação ainda estava aquém das demarcações territoriais pós-abolição. Disto advém a necessidade de analisar fatos históricos, principalmente, ações que foram silenciadas, com o intuito de desconstruir discursos de coerção social e busca de poder na sociedade.

Considerada uma das importantes instituições que imprimiram a personalidade do negro no Ceará, as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos teve sua organização em cidades cearenses, como, Barbalha, Crato, Milagres, Sobral, Aracati, Quixeramobim e Icó, onde criou vários espaços de liberdade e de organização social da identidade negra do século XIX (CAMPOS, 1980; MARQUES, 2013).³⁶ Nesses ambientes, carregados de códigos de condutas e contratos pré-estabelecidos, nasce uma identidade comum de grupo que legitima traços culturais perante uma rede de interesses comum ao grupo. O código de condutas estatutária era elaborado pelos irmãos (pretos, pardos, mulatos, cativos libertos e livres), estabelecendo, assim, práticas de interesse dos negros, e foi transformado em lei pela Assembleia Provincial (MARQUES, 2013).

As irmandades portavam elementos de matrizes africanas para práticas culturais católicas e, simultaneamente, ilustravam reis e rainhas africanas dentro do catolicismo fervoroso. Todavia, embora estivessem pautadas em leis específicas, tais práticas não ficaram livres do cerceamento da população e do preconceito exercido pelo poder público e, sobretudo, pelo conservadorismo católico. Houve, em consequência, um enfraquecimento das irmandades, que, entretanto, possibilitou a construção ou ampliação de outras formas de sociabilidade do negro no Ceará, como, principalmente, os congos, os sambas e os maracatus. Estes são práticas festivas que imprimem a identidade negra e garantem o direito de existir, apesar do silenciamento cultural, político e social pela sociedade (MARQUES, 2013).

À vista disso, encontramos o negro no Ceará pós-abolição dentro do marasmo social de invisibilidade cultural típico do contexto de apagamento histórico praticado pela sociedade dominante, que silencia não só personalidades, ações culturais, como também o direito de existir enquanto ser humano. Embora este direito seja uma condição mínima, normalmente ele é atribuído conforme a cor da pele, pois toda narrativa que prevalecia no

³⁶ As irmandades são oriundas da matriz histórica da expansão católica na América Portuguesa, que reunia leigos com a função de prestar serviços de ajuda mútua, pautada pelo cristianismo. Foram erguidas entre os séculos XVII e XIX no Brasil. Tal instituição estabelecia ritos de devoções católicas, assim como compromissos inerentes à necessidade das questões políticas que envolviam as irmandades, o Estado e o poder eclesiástico (JÚNIOR SOUSA, 2009).

imaginário social estava sob resquício do período da escravidão, como aponta as pesquisas de Marques:

Ao mesmo tempo, as práticas culturais negras sofreram cerceamentos e foram tidas como costumes “atrasados” e pouco condizentes com uma nova moral que negava ao negro ser sujeito da história. Apesar de tudo, a presença do negro no Ceará é marcada por manifestações culturais que resistiram e persistem até hoje (congós, candomblés, maracatus), constantemente reelaboradas, mas mantendo uma herança ancestral africana que contribui para conformar a experiência e a história do negro no Ceará (MARQUES, 2013, p. 347).

Tal processo de cerceamento foi intenso e áspero em relação à comunidade negra, agindo como combustível para ratificar a exclusão social a partir de elementos qualificadores típicos dos traços culturais de origem africana. Além disso, serviu como parâmetro para estruturar, na mentalidade social, estereótipos sobre as manifestações da cultura negra e afro-brasileira, fomentando características inferiores que subjugam seus costumes no meio social. Mesmo com o abolicionismo, a liberdade adquirida pelo escravizado, todavia, é vítima de processos coercitivos, em que os sujeitos ocupam o (in)devido lugar, inibindo as possibilidades de ascensão social e os direitos à cidadania (FUNES, 2007).

Embora as populações se mantivessem ativas por meio das expressões culturais, o preconceito era instituído de forma incisiva em relação a qualquer manifestação de natureza africana e afro-brasileira, pois, segundo Marques (2008), a elite de Fortaleza estava focada no ideal de civilidade e progresso, o que não incluía o negro e, sobretudo, as tradições africanas e afro-brasileiras. Neste sentido, o autor realça a obra *Ideias e Palavras*, de Gustavo e Barroso:

O “maracatu” é muito mais apavorador do que grotesco. Ao avistá-lo os meninos correm, gritando com medo, escondendo-se nas casas (...). Na vida brasileira, vão morrendo vagarosamente todas as tradições da escravidão. Foi-se o rei do Congo e desapareceram “reisados” e “candomblés” (BARROSO, 1917, p. 206-207).

No trecho, podemos perceber como a sociedade naturalizou e cristalizou, no imaginário social, narrativas racistas e totalmente adversas às práticas da cultura africana e afro-brasileira. Essas narrativas reafirmavam um preconceito enraizado no processo de invisibilidade da identidade negra na sociedade, exercido pela elite (brancos e bastardos), pois caminhavam entre o preconceito, o estranhamento e as incumbências nos registros das manifestações das raças inferiores, que estavam sentenciadas ao desaparecimento e esquecimento histórico (MARQUES, 2008).

Na profusão de discursos sobre a inferioridade da cultura negra, de branqueamento da sociedade e da falácia da democracia racial, as africanidades foram uma

expressão cultural de resistência das organizações negras. Elas afirmaram uma luta que ganhou espaço através de territórios culturais e, aos poucos, adquiriu um caráter político de pautas para dialogar com a construção identitária negra do povo cearense, que, até então, tinha sido negado pela historiografia. Convém ressaltar que, embora as elucubrações de Marques (2008) se refiram à cidade de Fortaleza; as conjunturas relacionais da cultura cearense da Região do Cariri serão evocadas na interpretação do processo de construção da identidade afro-brasileira no Ceará e suas dissonâncias e consonâncias, tanto no pertencimento histórico e na tensionalização do apagamento da identidade negra – neste caso, os congados e os reisados, que constituem uma peculiaridade do interior do Ceará.

Portanto, as práticas culturais e suas africanidades exercidas no Ceará evidenciam laços afetivos que transbordaram por meio de ações culturais, os quais tornam-se fundamental para imprimir uma forma de resistência pós-abolição, inseridos no contexto narrativo de cerceamento e invisibilidade da identidade negra no Ceará. Então, os festejos, o samba, a umbanda e os maracatus representam ação de resistência (GOMES, 2021).

Vinculados às festas dos negros, os maracatus já aconteciam no século XVII, XVIII e XIX e sua compreensão é oriunda das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e dos Autos dos Reis Congo.³⁷ Desta forma, em Fortaleza, encontram-se vários grupos de maracatus, dos quais o mais antigo em atividade é o Maracatu Az de Ouro, que remonta aos idos de 1930.³⁸ Percebem-se também registros de grupos pelo interior, no ano de 1960, e, sobretudo, uma ascensão a partir dos anos 2000 (SOUZA, 2015).

Dentro dessa categoria de alegorias e desfiles, encontramos a presença de crenças religiosas individuais e coletivas, levadas para as festividades. Essas manifestações públicas evidenciam a pluralidade religiosa ligada às religiões de matrizes africanas, como a umbanda, o candomblé, além do catimbó e de rituais indígenas, das quais nascem seus cânticos e alegorias, geralmente com ligação aos santos negros católicos das irmandades. Deste modo, é muito comum a devoção à Santa do Rosário, devido ao histórico de celebrações que,

³⁷Segundo apontam as pesquisas de Leda Maria Martins (1997), a diversidade do congo manifesta-se por meio dos festejos e cerimônias que “[...] são microssistemas que vazam, fissuram, reorganizam, africana e agravam o tecido cultural e simbólico brasileiro [...]”, tratando de caminhos distintos para perceber diálogos, nem sempre pacíficos, mas como parâmetros que imprimem elementos da cultura africana e afro-brasileira (MARTINS, 1997, p. 35).

³⁸“O que sustenta a ideia de maracatus encontrados em Fortaleza no limiar do século XIX para o XX são as descrições de Gustavo Barroso, no seu livro *Ideias e Palavras*, do ano 1917, onde cita a existência de cinco maracatus, conhecidos pelo nome da localidade onde teriam se originado: Maracatu do Morro do Moinho, Maracatu do Outeiro, Maracatu do Manuel Conrado, Maracatu da Apertada Hora e Maracatu da Rua de São Cosme” (BARROSO, 1917, p. 207; SOUZA, 2015, p. 70).

normalmente, aconteciam na sua igreja, no centro de Fortaleza, local em que, no final do século XIX, festejava-se a coroação dos reis do congo (SOUZA, 2015; MARQUES, 2008).

De acordo com as pesquisas de Marcelo Renan Oliveira de Souza (2015), os festejos dos santos estavam demarcados no ciclo de Natal e de Carnaval, convergindo com celebrações sagradas e profanas. Comumente nos festejos das irmandades dos homens pretos, realizava-se também, no interior da igreja, a coroação do rei e da rainha da irmandade, a qual, posteriormente, foi proibida. Portanto, começaram a realizar a coroação nas praças e nas ruas.

Logo:

A coroação tratava-se da encenação de um reinado africano católico, do Reino do Congo (que manteve estreitas relações com a monarquia portuguesa por volta do século XVI), entendida também como uma representação de uma corte africana a serviço dos ideais da coroa portuguesa e aos serviços da Santa do Rosário. Nos autos dos Reis do Congo residem especificidades representativas e performáticas, tendo em vista que no desenvolvimento do ato dramático se encena um texto que retrata as guerras ocorridas no Reino do Congo, entregando falas a atores, que representam a corte (príncipes embaixadores, secretários etc.), e remontam o ato até o seu ápice – a coroação dos reis (SOUZA, 2015, p. 69).

Souza (2015) aponta nas suas pesquisas a construção identitária do discurso do maracatu como patrimônio cultural, evocando o seu empoderamento como instrumento de dominação para afirmação enquanto identidade e valores intrínsecos no processo de construção cultural das manifestações populares cearense. Todavia, é nesta imersão cultural que eclode, precisamente, a personalidade das ações populares que ratificam práticas culturais inerentes à história cultural, social e política das organizações negras, partindo dos elementos religiosos e de características africanas e afro-brasileiras. Esses elementos são a música, a pintura facial, os desfiles e as alegorias. Destaca-se também envolvimento dos maracatus com os artistas e as políticas culturais. Percebe-se, pois, uma confluência de parâmetros próprios da identidade cultural afro-cearense e, sobretudo, sua impressão, enquanto legitimação da identidade negra no Ceará.

Ainda segundo Souza (2015) o maracatu cearense contempla as tradições africanas, em que projeta características ritualísticas trazidas de distintos lugares e povos da África. Além disso, outro elemento destaca-se no maracatu cearense: a pintura facial, processo na qual se utiliza tinta artesanal confeccionada pelos próprios brincantes, chamada de *tisnado* ou *negrume*. Tal prática é definida como uma afirmação do maracatu cearense e

prevalece por meio de conceitos culturais urbanizados, cristalizados nas manifestações populares cearenses (SOUZA, 2015).³⁹

Neste sentido, o maracatu, o congo e as irmandades vão agregando novas referências culturais, abrangendo, além da música, outras formas de linguagens, pois, além de imprimir conceitos de lutas existenciais cristalizadas na sua constituição, fornecem elementos que são qualificadores de visibilidade acerca da cultura africana e afro-cearense. Embora estivessem sujeitos ao processo de invisibilidade cultural, contribuíram como enquanto organização negra, configurando ações de luta para a legitimação da identidade negra no Ceará.

Depreende-se que tais manifestações culturais edificam processos educativos de internalização da aprendizagem para a cultura negra, na possibilidade de compreender aspectos históricos da ancestralidade, do pertencimento e, sobretudo, do desenvolvimento afirmativo da produção cultural negra. Assim, tais relações de aprendizagem, que partem das práticas do maracatu, do congo, dos reisados ou da contemplação teórica para a compreensão, de fato, são propulsores pedagógicos para o desenvolvimento de afirmações identitárias da cultura negra, pois criam um ambiente favorável a ser difundindo na sociedade.

Portanto, a reestruturação da ótica para entender o que é a representação de luta identitária negra neste período permite-nos refletir sobre ações silenciadas antes e depois da libertação das populações negras e compreender que tal construção de resistência e, sobretudo, de caráter político identitário aconteceu por meio de representações culturais, que imprimiam expressões da identidade negra e ratificavam a natureza heterogênea da cultura africana e as suas ramificações culturais, outrora silenciadas pelo aniquilamento da cultura negra e pela hegemonia da cultura dominante (NASCIMENTO, 2004).

Neste sentido, é válido observar que as práticas culturais executadas pelos negros libertos são africanidades que se expressavam como organizações negras de caráter político, evidentemente, de natureza implícita, devido ao recenseamento ideário da branquitude, que censurava ações coletivas que tivessem vínculos diretos com a cultura africana e afro-brasileira.

Pensar na construção identitária negra como afirmação para denunciar a discriminação racial a partir da cultura é, sem dúvidas, elemento crucial para criar o mosaico

³⁹ Ver dois estudos para o aprofundamento das pinturas do maracatu: COSTA, Gilson Brandão. A festa do Maracatu. Cultura e performance no Maracatu cearense 1980 – 2002. UFC. Universidade Federal do Ceará, Departamento de História/ Mestrado em História Social (dissertação), Fortaleza: UFC, 2009; SILVA, Ana Cláudia Rodrigues. Vamos Maracatucá: um Estudo sobre os Maracatus Cearenses. Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco – Recife, 2004.

de resistência e, desse modo, compreender o desenvolvimento temporal da cultura africana e afro-brasileira. Portanto, diante das diversas temporalidades remanescentes na sociedade, ganham variações ideológicas por meio da profusão de ideários políticos e sociais que os grupos absorvem e fazem fluir no imaginário social.⁴⁰

Alguns pensadores evidenciam como o Movimento Negro atua pelas manifestações culturais com o intuito de denunciar o racismo e valorizar a identidade. Seguindo o pensamento de Petrônio Domingues (2005), podemos compreender o Movimento Negro a partir de uma trajetória de luta empreendida por homens e mulheres, a fim de resolver problemas inerentes ao preconceito racial.

Em vista disso, podemos caracterizar como Movimento Negro toda prática da cultura negra que remete à sociedade, suas experiências que agregam um sentido histórico e significativo para uma memória que legitima a identidade a ser respeitada. Certamente, também, como ação articuladora que garante a diversidade, considerando todos os aspectos históricos que formam a cultura africana, afro-brasileira e afro-cearense. Outra grande contribuição para enriquecer a compreensão de Movimento Negro, é suscitada por Joel Rufino dos Santos, o qual entende que:

[...] todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [aí compreendidas mesmo aquelas que visavam a autodefesa física e cultural do negro], fundadas e promovidas por pretos e negros (...). Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo], artísticas [como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais [como os diversos “centros de pesquisa”] e políticas [como o Movimento Negro Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto antidiscriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e “folclóricos” – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro (SANTOS, 1994, p. 158).

Deste modo, podemos constatar que organizações negras e, conseqüentemente, o Movimento Negro no Ceará nascem a partir das irmandades no período da escravidão, dentro das manifestações culturais (congo, irmandades, maracatu e a capoeira) e, sobretudo, da resistência por meio de linguagens contra o racismo enraizado na sociedade cearense. Havia, desse modo, um desejo de agregar ao Movimento Negro parte do interesse em comum: a garantia de direitos legais reprimidos.

⁴⁰ Cultura é analisada como um fator mutável e não estático ou materializado, pois a existência da cultura necessita das relações dos sujeitos e ramificações ideológicas que são inerentes às interligações sociais, que estão em constante processo de modificação (THOMPSON, 1998).

Conforme Jonatahan Marcelino e Karina Marcelino (2018), a raça também é um fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação.⁴¹ Este aspecto em comum garante unidade na construção de direitos legais, reafirmando a importância de visibilizar os agentes silenciados na sociedade e evidenciando aspectos sociais homogêneos da branquitude que impossibilitam a construção do pertencimento histórico da cultura africana e afro-brasileira.

A partir dessa convergência de interesses, o Movimento Negro pode ser representado por manifestações e linguagens sociais ou espaços de memórias que garantem elementos constitutivos para um avivamento e uma devida legitimação do desenvolvimento da identidade cultural. Aqui podemos identificar, como espaços de memórias, práticas de ensino da cultura negra, africana e afro-brasileira alicerçadas pelas manifestações culturais do congo, irmandades, maracatu e capoeira. Assim, recorreremos aos estudos de Leda Martins (2003), ao evocar uma lente teórica para apreender o sistema baseado no gesto e na voz das práticas ritualísticas que atravessam o trato temporal na construção de narrativas de constituição performática dos sujeitos.

O que a autora denomina como *oralitura* constitui-se uma lente de cunho interpretativo para captar nuances estruturais do sujeito dentro da coletividade e, assim, evocar representações simbólicas que, outrora, foram silenciadas. Essa perspectiva nos possibilita compreender que, o corpo, no âmbito das práticas culturais afro-brasileiras, inscreve/interpreta e, pois, significado/significante; é, acima de tudo, continente e conteúdo dentro das memórias dos saberes que sobejam temporalidades. Logo, tal conjuntura sistemática fomenta um arcabouço elementar primordial na prática de ensino da cultura negra, africana e afro-brasileira (MARTINS, 2003).

À vista disso, a luta antirracista ganha tonalidades nacionais e possibilita reconstruir a história e criar elementos identitários da cultura negra e afro-brasileira para ratificar o combate ao racismo no Brasil, sobretudo, no Ceará, estado que obteve total influência das organizações negras e do Movimento Negro para unificar a luta afro-cearense e combater a construção da história tradicional, que assevera a inexistência ou pouca presença das populações negras no território cearense, além de insistir no mito da democracia racial.

Em consonância com as pesquisas de Antônio Vilamarque Caruaíba de Souza (2006), que aprofunda o processo de construção da consciência identitária sobre o lugar social

⁴¹“A raça, nesse sentido, encontra-se como o principal articulador e marcador das diferenças socialmente construídas na luta do povo negro, pois é a partir das discriminações raciais que os Movimentos Negros tentam resistir aos ataques daqueles e daquelas que marginalizam aspectos dos descendentes dos povos africanos” (BEZERRA; NUNES, 2021, p. 55).

do negro no Ceará, percebe-se o processo de estigmatização do negro no Ceará, em 1980, o qual, decerto, passa pelo silenciamento do equilíbrio racial oriundo do mito da democracia racial.

Neste paradoxo social, nasce a identificação de pessoas caracterizando-se como negras e dispostas a debater sobre pautas que, até então, estavam sobre a cinzenta ótica da banalização das práticas racistas. Deste modo, o grupo assume um posicionamento, partindo de uma definição étnica que evidencia um sistema de organização social que atribui classificações de pessoas pela sua origem, que valida a discriminação na interação social da coletividade através da assimetria da simbologia cultural existente na sociedade (BARTH, 1998).

Partindo desta análise, a identidade de grupo estabelecida prevalece por meio de divergências que configuram um distanciamento dos sujeitos, expressando espaços de validação social para a identificação de grupo. Todavia, a gênese da construção identitária negra cearense estava sufocada por narrativas fictícias que afirmavam uma suposta ausência do negro no Ceará e uma pacificação do negro no abolicionismo. Conforme Vilamarque Carnaúba de Souza,

Após o reconhecimento do Movimento Negro como representante legítimo da negritude cearense, esse processo identitário passou a se estabelecer na interação social do grupo com diversos setores da sociedade cearense através de reivindicações em torno de demandas específicas da população afro-cearense, a qual se constatou sobreviver numa situação de exclusão social e política. Realidade que se verificou a partir da descoberta das comunidades negras rurais e agrupamentos negro urbanos (SOUZA, 2006, p. 15).

De acordo com a fonte, compreende-se que a representatividade que o movimento assumiu no Ceará possibilitou o mapeamento e a constatação da exclusão social e política existente então, além de ter construído caminhos de lutas que viabilizassem o debate acerca das relações sociais estabelecidas pela comunidade negra cearense.

A conquista dos conceitos identitários da cultura africana e afro-brasileira está interligada ao processo histórico que acumula silenciamentos, preconceitos e distorções, fato que suscita a necessidade constante de novas ponderações advindas de análises sob perspectivas distintas, sobretudo, sob a ótica de novas abordagens que estejam comprometidas em renunciar o olhar positivista. Pois

A negritude torna-se uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas. Vista desse ângulo, para as

mulheres e homens descendentes de africanos no Brasil e em outros países do mundo cujas plenas revalorização e aceitação de sua herança africana fazem parte do processo de resgate de sua identidade coletiva, a negritude faz parte da sua luta para reconstruir positivamente sua identidade e, por isso, um tema ainda na atualidade (MUNANGA, 2009, p. 20).

Entre a perspectiva de *memória herdada*, de Michel Pollak (1992) e o diálogo da *negritude*, de Munanga (2009), compreende-se que negritude passou a ser fortalecida no Ceará, tonificando, no imaginário social, a reconstrução positiva da identidade negra. Portanto, podemos apontar, nas interligações sociais, características de práticas racistas oriundas de tempos passados, mas que ganham forças para ressignificação e qualificam toda a herança cultural estabelecida entre seus antepassados, memórias que tendem a ser transformadas e precisam ser ressignificadas para que adquiram sentido. Conferindo pertencimento histórico à comunidade afro-cearense por meio da negritude, a conscientização positiva negra desmistifica o teor negativo e qualifica a conscientização histórica entre os brancos.

O maior desafio das organizações negras é o reconhecimento da necessidade de se reconhecer como sujeito histórico negro. Neste sentido, como apontam as pesquisas de Souza (2006), é necessário compreender o Movimento Negro do Brasil e do Ceará, durante todo o processo de repressão exercida pela sociedade a partir das localizações e das expressões culturais mencionadas. O autor também discorre sobre as *matrizes discursivas*, conceito no qual prevalece a ideia de que tenhamos o entendimento de quais são os lugares de ocupação que as pessoas do Movimento Negro do Ceará (MNC) protagonizaram e se fizeram presente no itinerário de luta e unificação do ideário político e social.⁴²

Um dos propulsores do MNC estava sobre o processo de redemocratização do país, devido à instauração da ditadura militar, além da resistência cultural (maracatus e terreiros de umbanda), que imprimiam africanidades existenciais de luta, as quais, implicitamente, carregavam aspectos políticos para reafirmar sua ancestralidade africana, sobretudo, denunciar o racismo do período. Além disso, o MNC contestava a forma como foi estigmatizada a imagem do negro, notadamente, pela herança histórica do argumento da não presença negra cearense (BEZERRA; NUNES, 2021).

⁴²“As matrizes discursivas devem ser, pois, entendidas como modos de abordagens de realidade, que implicam diversas atribuições de significado. Implicam também a nomeação e interpretação (das situações, dos temas, dos atores) como referência e determinados valores e objetivos. Mas não são simples ideias: sua produção e reprodução dependem de lugares e práticas materiais de onde são emitidas as falas” (SADER, 1988, p. 143 *apud* SOUSA, 2006, p. 23).

O MNC nasce em Fortaleza, a partir da criação do Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON), por meio da influência que o grupo nacional do GRUCON, de São Paulo exerceu sobre Lúcia Simão. A partir daí, surgiu a possibilidade de uma formação unificadora para os afro-cearenses.⁴³ Por meio de comunicação indireta – cartas e encontros –, fundou-se o MNC, em 1982.

Observe-se que, nas entrevistas descritas no trabalho de Souza (2006), Lúcia Simão relata que desconhecia uma organização negra e que o grupo das Irmãs Religiosas da Congregação do Sagrado Coração de Jesus tinha conhecimento do seu interesse pela causa. Também demonstrou surpresa ao presenciar uma missa com o povo negro reunido. Por isso, consideram-na representante e uma das principais articuladoras da criação e do crescimento do GRUCON do Ceará.

A primeira sede ficava no bairro Jardim Iracema, onde residiam várias famílias católicas. Posteriormente, agregou novos espaços de sociabilidade para os negros, que estavam interligados pela experiência do racismo e seus questionamentos sobre a estruturação social e o papel que o negro tinha na sociedade. William Augusto Pereira, um dos fundadores, teve uma enorme preocupação com a história do movimento, assumindo o compromisso de transmitir a experiência do grupo (SOUZA, 2006).⁴⁴

No Ceará, a partir das atividades do GRUCON, criou-se um terreno fértil para reunião e discussão de pautas silenciadas ao longo da história. Neste reflorescimento ideológico acerca da pauta da identidade negra constatou-se que situações de racismo eram comuns no cotidiano cearense e, por embasamento da democracia racial, as instituições não forneciam caminhos para o diálogo e nem para a tipificação de ações de natureza racista. Entretanto, como apontam as pesquisas de Souza:

O grupo de negros do Partido dos Trabalhadores surgido durante a Administração Popular da prefeita Maria Luiza Fontenele (1985-1989), que promoveu intensa programação de promoção étnica racial, não somente existia como publicava uma coluna no jornal do Partido sobre a questão racial no Brasil e no Ceará. Nessa mesma época, existia também, o núcleo de negros do PDT, partido de Leonel Brizola que no Rio de Janeiro inovara na política e na administração pública nomeando e criando órgãos públicos voltados especialmente para as demandas da população afro-brasileira (SOUZA, 2006, p. 47-48).

⁴³ “Lúcia Simão é considerada fundadora do Movimento Negro cearense pela sua articulação com o Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON) e por sua liderança em articulações na capital e no interior do estado” (NASCIMENTO, 2012, p. 84).

⁴⁴ William Augusto é um nome recorrente quando se fala em Movimento Negro no Ceará. Ingressou no movimento por influência do irmão e da Lúcia, com quem se casou em 1983. Presidiu a Coordenação Nacional do Grupo União e Consciência Negra no final da década de 1980 (SOUZA, 2006).

Conforme destaca o trecho acima, a questão étnico-racial estava ganhando novos condicionamentos políticos dentro de um campo onde, outrora, não havia espaço para o debate político. Neste sentido, percebe-se, timidamente por ora, a construção identitária de luta contra racismo ganhar força política e representatividade no Ceará, especialmente em partidos políticos como o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido Democrático Trabalhista (PDT). Desse modo, criavam-se, em organizações negras, debates sobre a participação do negro na sociedade, os quais trouxeram pautas identitárias para o público diálogo.

Nesse ritmo, havia, em território nacional, uma atmosfera de renascimento das pautas políticas étnico-raciais, o que fez aflorar o surgimento de novas lideranças negras e reaparecimento das antigas (SOUZA, 2006). Este momento, certamente, foi o propulsor para agregar a construção identitária do Movimento Negro no Ceará e revelar a urgência da desconstrução da bandeira da suposta democracia racial, que fundamentava toda prática de natureza racista na sociedade.

Neste cenário de movimentação política, as organizações negras cearenses, constituíram, na década de 80, o Movimento Negro Cearense, o qual estava conectado à Igreja Católica, à Universidade, aos movimentos sociais ou aos partidos políticos de esquerda, como o PT, o PDT e o Partido Comunista do Brasil (PC do B) (SOUZA, 2006). Todavia, convém ressaltar que o Movimento Negro Cearense só ganhou representatividade efetiva a partir do momento que houve um pertencimento histórico da existência de uma presença negra no Ceará, mas, sobretudo, quando se notou a capacidade de articulação e poder social ao reivindicar pautas silenciadas na conjuntura política, econômica e social. Embora fossem excluídas socialmente, caracterizavam-se como manifestações político-culturais como forma de denunciar o racismo. Portanto, as africanidades no Ceará pós-abolição foram desenhadas por organizações negras e concretizadas como ideários a partir de uma unificação de luta nacional e local.

Em 1970, em um contexto nacional e regional, há um ressurgimento da vontade de repensar pautas para comunidade negra. As movimentações negras exerceram um importante papel na unificação das organizações negras. Em 1978, surge o Movimento Negro Unificado (MNU), que nascera como Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, a fim de denunciar o racismo velado. O MNU consagra o início da luta unificada do Movimento Negro na contemporaneidade, tornando-se protagonista do combate ao racismo. Nesse cenário, ocorre um processo de politização das pautas dos movimentos sociais, os

quais, por meio da Conferência de Durban (2001), conseguem uma repercussão global, que gera ações com caráter afirmativo na sociedade (BEZERRA; NUNES, 2021).

Neste processo de rearticulação dos movimentos sociais, nasceu, em 1978, o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), o qual agregava vários grupos e entidades: Grupo Afro-Latino América, Câmara do Comércio Afro-Brasileiro, Jornal Abertura, Jornal Capoeira e Grupos de Atletas e Grupos de Artistas Negros. Em seu primeiro ato público combativo ao racismo e à discriminação foi realizado nas escadarias do Teatro de São Paulo, onde o grupo esclareceu o sentido da manifestação como defesa à comunidade afro-brasileira e combate à exploração racial (DOMINGUES, 2007; GONZALEZ, 1982).

O dinamismo da primeira assembleia e do primeiro congresso trouxe modificações na textura semântica do movimento, que, primeiramente, adquiriu o termo *negro*, mudando o nome para Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR). Em seguida, após o 1º congresso, aprovou o seu estatuto, a carta de princípios e o programa de ação, atitude que possibilitou a sintetização do nome para Movimento Unificado Negro, tendo como bandeira centralizadora o combate à discriminação racial (DOMINGUES, 2007). Conforme Ana Célia da Silva (2011), as principais conquistas e ações do MNU foi articular

[...] os conceitos de raça e classe, identificando a raça como determinante da classe social no Brasil. - Demonstrou, em grande parte, o mito da democracia racial brasileira e a ideologia do branqueamento. - Instituiu a discussão sobre racismo e discriminação racial, em instituições, como a Igreja, os partidos políticos, os sindicatos e as escolas. - Ressignificou o conceito biológico de raça para um conceito social de afirmação política. - Evidenciou, para todo o Brasil, a data de 20 de novembro, data da destruição do Quilombo dos Palmares, como Dia Nacional da Consciência Negra, criado pelo grupo “Palmares” do Rio Grande do Sul. - Desenvolveu uma ação educativa junto a escolas e universidades, com uma pedagogia paralela a oficial, repondo os conteúdos históricos/culturais do povo negro, invisibilizados ou minimizados nos currículos (SILVA, 2011, p. 132).

O Movimento Negro Unificado, notadamente, Movimento Negro Unificado do Ceará (MNUC), foi criado no dia 22 de julho de 1995, como reflexo de uma conjuntura nacional, mas também de ações assertivas cearenses, como o Seminário *Negrada Negada*, realizado em 1992 e organizado pelo Fórum de Entidades Negras, que se tornou um marco da produção acadêmica da Universidade Federal do Ceará (UFC) sobre o combate ao racismo (SILVA, 2020; RATTS, 2011).

Neste cenário, o MNUC assume um papel crucial na construção identitária representativa no Brasil, pois agrega o compromisso de discutir o racismo e a discriminação racial, impondo uma reestruturação da simbologia negativa da comunidade negra, além de

ressignificar o conceito biológico de raça para uma perspectiva social e, sobretudo, de política afirmativa. Entretanto, tais mecanismos não solidificaram o aparato legal político e estrutural nas instituições, as quais, de fato, não conseguiram alcançar de modo incisivo a sociedade. Tal estruturação só foi alcançada com o evento internacional, o qual abriu portas para o debate e o estabelecimento de medidas concretas de cunho institucional de combate ao preconceito e à discriminação racial.

2.3 Pós-Durban: desdobramentos sociais, políticos, jurídicos e educativos

A luta continua

A luta continua porque estou farto de fome
 A luta continua porque estou farto da miséria
 A luta continua porque estou farto de calúnia
 A luta continua porque estou farto de ser estúpido [...]
 A luta continua porque estou farto de esperar
 Estou farto das migalhas
 A minha terra maná, leite e mel e não como
 Tenho fome de séculos [...]
 (NASCIMENTO, 2021, p. 191).⁴⁵

A poesia nos convida a refletir sobre conjunturas sociais que mantêm a comunidade negra às margens da racionalidade cosmopolita, a qual, sob a construção hegemônica eurocêntrica, cria espaços velados de discriminação racial, pautados e engrandecidos pelo poder devastador da concepção da democracia racial, ressignificada para o *mito da democracia racial*.⁴⁶

Em outras palavras, essa representação é estabelecida pela unificação de ideais que constituem uma identidade massiva de luta do negro pelo direito de existir na sociedade brasileira, mesmo diante da construção social de apagamento, branqueamento e silenciamento; advindo, como já esclarecido, da imposição sistemática de uma epistemologia dominante sobre a identidade negra, pois a espacialidade política dos movimentos sociais produz uma epistemologia legítima, assim como o que é considerado pela hegemonia educacional e pela teoria social (GOMES, 2011).

Enquanto movimento social, o Movimento Negro está constituído como sujeito coletivo e político que, ao lado de outros movimentos sociais na década de 70, estabeleceram

⁴⁵Poesia de Armindo Francisco, Luanda (1976), transcrito no livro *Uma história feita por mãos negras*, Beatriz Nascimento (2021), organização de Alex Ratts.

⁴⁶O mito da democracia racial é a crença na existência de relações harmoniosas entre os diferentes grupos étnico-raciais do nosso país, fruto da relação do colonizador português com os povos por ele dominados (GOMES, 2011, p. 138).

identidades por meio de práticas colaborativas de reafirmação identitária e por interesse convergente, além de reciprocidade para um processo de reconhecimento socio-histórico (SADER, 1988). Em “a luta continua”, percebe-se um reagrupamento dos movimentos sociais brasileiros, que também receberam um fôlego de consistência unitária da luta no contexto internacional, conforme Carlos Hasenbalg:

O movimento negro contemporâneo ressurgiu a partir de meados da década de 70, nos finais de um período acentuadamente autoritário da vida política brasileira [...] o impacto nesse grupo de novas configurações no cenário internacional, que funcionaram como fonte de inspiração ideológica: a campanha pelos direitos civis e o movimento do poder negro nos Estados Unidos e as lutas de liberdade nacional das colônias portuguesas na África (HASENBALG, 1984, p. 148-149).

Tal conjuntura torna-se uma inspiração de caráter emancipatório diante de todo processo de coerção política estabelecida pelas instituições e pela sociedade revestido no processo simbólico da democracia racial. Tal apaziguamento tentou mascarar e silenciar toda a luta construída pelas organizações negras que ascendem, de forma estrutural, no final da década de 70, com a unificação de ideias centralizadoras para reafirmar a identidade negra.

Partindo da concepção de Joel Rufino dos Santos (1994), o Movimento Negro parte de qualquer ação de caráter social, cultural, político, o que, certamente, evidencia-se a partir das organizações negras que adquirem características peculiares de autorreconhecimento da identidade negra. Assim como, dialogando com a definição de Petrônio Domingues (2007), o Movimento Negro propõe solucionar problemas emergentes no que diz respeito à discriminação racial e ao preconceito, para o qual percebemos um processo de marginalização naturalizado no campo educacional.

Deste modo, a identidade racial é utilizada como elemento de mobilização e, sobretudo, com mediação das tensionalidades. Tais definições agregam características abrangentes para a compreensão constitutiva identitária das reivindicações dentro do espectro conceitual do Movimento Negro que esteve à frente dos embates sociais com as instituições na busca de inserção social e poder emancipatório de igualdade racial. Sendo assim, entendemos que o Movimento Negro está intrinsecamente ligado a todo tipo de manifestação africana e afro-brasileira, com o intuito de despertar uma conscientização histórico-cultural e, por conseguinte, assumir um caráter político-identitário para o combate ao racismo e à discriminação racial.

Promovida pela Organização das Nações Unidas, em 2001, na cidade de Durban, na África do Sul, a *III Conferência mundial contra o racismo, a discriminação racial, a*

xenofobia e formas correlatas de intolerância é considerada um marco de luta e reconhecimento internacional e nacional. A Conferência de Durban destacou toda necessidade de colocar em pauta temas pertinentes concernentes à representatividade da identidade negra: o antirracismo, o combate ao racismo e a discriminação racial.⁴⁷ Tal momento é interessante porque agrega uma simbologia marcante na construção identitária do Movimento Negro, construindo, entre entidades, um consenso sobre a implantação de ações afirmativas na sociedade brasileira, sobretudo na educação básica (GOMES, 2011).

Em vista disso, o Brasil reconheceu a existência do racismo e se comprometeu a desenvolver medidas para superar o racismo e a discriminação racial e, desta forma, abriu caminhos para a desmistificação da construção social disseminada pela ideia de democracia racial na sociedade brasileira. De fato, tal perspectiva, transforma-se em falácia. Conforme o que já foi discutido por Florestan Fernandes (2008), o mito da democracia sobre a construção social da democracia racial, que durante anos escondeu marcas profundas de um racismo que silenciou multidões em nome da assimilação incorporada à identidade negra (GOMES, 2012).

A representação de sujeitos negros e negras no parlamento nacional fez a diferença, como se nota na trajetória política atuante de Abdias do Nascimento (PDT-RJ) no Senado. Multifacetado, sempre contribuiu para denunciar o racismo disfarçado pela democracia racial, carregando em si uma trajetória ressignificada pela FNB, TEN e angariando novos caminhos para qualificar o debate no Congresso Nacional. No seu livro *Genocídio do negro brasileiro* (publicado em 1978 e repleto de edições), ele mostra o quanto a sociedade brasileira esteve distante de renunciar aos próprios privilégios pela democracia racial e o quanto a comunidade negra esteve distante da cidadania plena, mesmo diante de várias manifestações identitárias que, embora silenciadas, construíram mecanismo de resistência política e, sobretudo, cultural, presentes ainda em nosso cotidiano.

Destacamos que a Constituição Federal (CF) de 1988, art. 3, § V, resguarda “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (BRASIL, 1988). A CF constitui um marco jurídico de reafirmação de luta, declarando o racismo como crime a ser punido. Deixa, porém, a educação a respeito disso em um espaço limitado e pouco explorado, visto que, no processo identitário de luta dos movimentos sociais, a educação foi uma peça fundamental para o processo de reconstrução histórica e combate ao preconceito enraizado historicamente. Segundo Cunha Júnior (2006, p. 2), “o racismo antinegro não é um problema interpessoal apenas, não se trata

⁴⁷A partir deste ponto do texto, empregaremos as expressões *Conferência de Durban*, *Durban* e *pós-Durban*.

também de um problema de mentalidades individuais, mas de um problema que gera a estabilidade do sistema de dominação no Brasil”.

Neste caminhar, portanto, os discursos da elaboração de projetos legislativos, pensados para o debate no Congresso, aliados ao processo de abertura política na sociedade brasileira, construíram terrenos para que as organizações negras ganhem fôlego. Desse modo, percebe-se uma participação incisiva na política com Abdias do Nascimento, Carlos Alberto de Oliveira e Benedita da Silva, os quais, historicamente, foram cruciais na construção de luta identitária negra como representantes que defendem a conscientização contra o racismo (GOMES, 2022).⁴⁸

A publicação do *Magazine* (1988, p. 12), na sua edição de maio, inicia da seguinte forma: “assumir uma atitude racista significará um crime, cuja liberdade não dependerá do pagamento de qualquer fiança”. Assim, diante de uma conquista a comunidade negra, que levou à aprovação de uma emenda, percebe-se o quanto foi emblemática a reportagem intitulada *A causa negra na Constituinte* e quantos significados de resistência ela instaurou.

A análise desse texto conclui que a representatividade foi o diferencial para alcançar tal conquista, que propõe tipificar o racismo como crime. De fato, na reportagem evidenciam-se falas incisivas da deputada Benedita da Silva (PT) e do deputado Carlos Alberto Caó (PDT). Trata-se de falas provocativas em um texto jornalístico, no qual os representantes diretamente vinculados à luta identitária negra no Congresso Nacional demonstram as fraturas sociais e os desafios escondidos no manto da democracia racial. Certamente, tal dinamismo no Congresso Nacional constata como os espaços de poder poderiam silenciar a comunidade negra, mas também legitimar direitos relacionados ao combate ao racismo.

É nesta conjuntura que nasce a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, popularmente conhecida como *Lei Caó*, a qual dispõe, no seu art. 1º, que “serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor” (BRASIL, 1989). Ela reflete a incessante luta da comunidade negra diante de vários contextos de racismo arraigados no imaginário social. Na constituição dessa lei, destaca-se a participação fulcral de Carlos Alberto de Oliveira e Benedita da Silva.

A CF de 1988 institucionaliza pautas de reconhecimento histórico dos espaços vivos de sociabilidade que outrora foram marginalizados. Notadamente, aos remanescentes da

⁴⁸ Carlos Alberto Oliveira dos Santos (Salvador, 20 de dezembro de 1941–Rio de Janeiro, 4 de fevereiro de 2018), também conhecido como Caó, foi um advogado, jornalista e político brasileiro, em cuja carreira se destacou a luta contra o racismo, tendo sido o autor da Lei Caó (SILVA, 2020).

comunidade quilombola são legitimados direitos que foram negados, dispondo do artigo art. 68º, o qual reconhece as terras e dá amparo jurídico de posse perante as instituições. Neste propósito, a oportuna criação da Fundação dos Palmares, em 1988, torna-se um referencial histórico para reafirmação identitária negra, a fim de fomentar uma valorização não só histórica, mas cultural, política e de pertencimento. Portanto, tais mecanismos legislativos são fundamentais para fazer desmoronar conjunturas discriminatórias cristalizadas no imaginário social (BRASIL, 1988; NUNES, 2011).

O efeito pós-Durban, dessa maneira, caracteriza-se como desdobramentos políticos, nos quais foram expressos, por meio de medidas institucionais diretas e de políticas públicas antirracistas, possibilidades viáveis no trato estrutural e afirmação positiva da identidade negra, além de propor mecanismos de inserção social da comunidade negra, isto é, ações afirmativas para combater a forte desigualdade racial na sociedade brasileira. Em 2003, foi criada a Secretaria Especial de Igualdade Racial (SEPPIR), como assevera Joyce Amâncio de Aquino Alves (2015):

O Estado brasileiro consolidou uma agenda de compromisso, inclusive ao criar a SEPPIR (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial), que é representante do Estado, mas reconhece as lutas históricas do Movimento Negro Brasileiro. Entre os objetivos da SEPPIR estão: Formulação, coordenação e articulação de políticas e diretrizes para a promoção da igualdade racial; Formulação, coordenação e avaliação das políticas públicas afirmativas da promoção da igualdade e da proteção dos direitos de indivíduos e grupos étnicos, com ênfase na população negra, afetados por discriminação racial e demais formas de intolerância [...] (ALVES, 2015, p. 8).⁴⁹

Neste seguimento, foi sancionada a Lei nº 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino de História e de cultura afro-brasileira e africana nas escolas públicas e privadas de ensino fundamental e médio. Em 2004, alterando a Lei nº 9.394/1996 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) –, são aprovados o Parecer CNE/CP 03/2004 e a Resolução CNE/CP 01/2004, que estabeleceram as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação

⁴⁹ Entre os outros objetivos da SEPPIR, estão “articulação, promoção e acompanhamento da execução dos programas de cooperação com organismos nacionais e internacionais, públicos e privados, voltados à implementação da promoção da igualdade racial; Coordenação e acompanhamento das políticas transversais de governo para a promoção da igualdade racial; Planejamento, coordenação da execução e avaliação do Programa Nacional de Ações Afirmativas; Acompanhamento da implementação de legislação de ação afirmativa e definição de ações públicas que visem o cumprimento de acordos, convenções e outros instrumentos congêneres assinados pelo Brasil, nos aspectos relativos à promoção da igualdade e combate à discriminação racial ou étnica” (ALVES, 2015, p. 8).

das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e cultura afro-brasileira e africana, tendo como relatora a pesquisadora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva.⁵⁰

Estes documentos exercem um caráter deliberativo, imprimindo um empoderamento na luta para evidenciar representações positivas da comunidade negra, tendo a educação como norteadora do processo de reconhecimento histórico, valorização da identidade e da cultura africana e afro-brasileira. Além disso, trouxe à sociedade o debate sobre as ações afirmativas, que configuram um movimento de luta política na correção das desigualdades sociais, cujo fito é aproximar os paradigmas com racionalidades e saberes emancipatórios desenvolvidos pelo Movimento Negro, atribuindo *os saberes políticos, os identitários e os estéticos* (GOMES, 2017; TRAPP, 2013; BARROS, 2021).

Assim, a partir do olhar centralizador de Durban, as intituladas políticas de reparação começam a fazer sentido na composição de ações efetivas de políticas públicas nacionais para os negros brasileiros. Deste modo, apresentam um caráter decolonial cujo intuito é repensar estruturas de afirmação da identidade negra e reaver epistemologias silenciadas durante a constituição sociorracial do Brasil. Por isso, pretendemos pensar o antirracismo como um movimento de natureza concisa que ganhou força no pós-Durban e que nasce e tem como escopo investir em táticas para um novo quadro discursivo nos temas transversais atinentes à sociedade, como identidade, diversidade, racismo, antirracismo, discriminação, através de um debate massivo sobre a ressignificação de raça e as lutas identitárias dos movimentos sociais (TRAPP, 2013).

Outro elemento centralizador do antirracismo no Brasil pós-Durban foram as ações afirmativas na educação, que fazem surgir um modelo pedagógico da diversidade (GOMES, 2011). A propósito disso, os estudos de Petronilha Beatriz Gonçalves da Silva (2001) nos convidam a refletir sobre o papel primordial que a educação tem no combate ao racismo e à intolerância, alegando que, para conseguirmos combater o racismo, é necessário implantar políticas de ação afirmativa.

Ratifica-se, portanto, o papel social que o Estado tem com a sociedade, pois ele passa a ser visto, então, como um reparador das desigualdades sociais, em especial, a reparação histórica da escravidão. A assertividade de reconstrução ideológica radicada na sociedade é uma pauta desde as organizações negras até os movimentos sociais pós-70, que, havia muito, reivindicavam espaço no campo educacional (TRAPP, 2013).

⁵⁰ A Lei nº 10.639/2003 foi regulamentada pelo Parecer CNE/CP n.03/2004 e pela Resolução CNE/CP nº 01/2004 e foi novamente alterada pela Lei nº 11.645/08, com a inclusão da temática indígena (GOMES, 2012, p. 740).

Devido à conjuntura da pressão internacional, na Conferência de Durban, encontra-se um terreno fértil para concretizarem-se demandas outrora silenciadas. O efeito pós-Durban aponta as responsabilidades históricas que as instituições têm e, assim, abrem portas para que os movimentos sociais cobrem ações políticas no combate ao racismo (TRAPP, 2013).

A Conferência de Durban tornou-se componente centralizador no itinerário histórico do Movimento Negro brasileiro, pois evidenciou o desenvolvimento de múltiplos conceitos sobre a identidade étnica e política. Com razão, fundamentaram a implementação de políticas públicas antirracistas, iniciando no governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e, posterior e principalmente, no governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010).⁵¹

Nota-se que, no âmbito educacional, tais ações foram contundentes, por meio de ações afirmativas nas universidades públicas e pela própria legislação específica para fomentar o debate assertivo da cultura africana e afro-brasileira nas escolas. Além disso, Durban revigora um debate substancial do Movimento Negro existente desde a década de 70, o conceito de *raça* em âmbitos nacional e internacional (TRAPP, 2013). Vale frisar que *raça* não condiz com a realidade natural; trata-se, na verdade, de um conceito que evoca, o parâmetro negativo absorvido historicamente pela sociedade brasileira, uma forma de classificação social. No entanto, na perspectiva dos movimentos sociais e no âmbito das políticas ações afirmativas, tal conceito incorpora uma ressignificação política (GOMES, 2011; GUIMARÃES, 1999).

Diante de toda repercussão pós-Durban e seus desdobramentos no âmbito político, a Lei nº 10.639/03 nasce como um mecanismo direto de intervenção, servindo como arcabouço teórico e colaborativo no currículo educacional para o combate ao racismo e à discriminação racial. A escola, como local ensino-aprendizagem e campo de debates, ganhou uma lei; entretanto, tal fato não configurou uma determinação que garantisse uma formação dos docentes e nem uma permanência das estruturas legais que a lei determina. Conforme a referida lei:

⁵¹Fernando Henrique Cardoso é sociólogo, nascido na cidade do Rio de Janeiro em 1931. Formou-se bacharel em Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (USP) em 1953, especializando-se em Sociologia no ano seguinte e tornando-se doutor em 1961. Teve uma vida voltada à academia e à política, assumindo vários cargos no Poder Legislativo. Destacou-se nacional e internacionalmente como Presidente da República Federativa do Brasil (1995-2002). Luiz Inácio Lula da Silva nasceu em Garanhuns, interior de Pernambuco, em 1945. Marcado por uma história de superação, nordestino, ganhou a vida em São Paulo. Por meio desta possibilidade, estudou e conseguiu terminar um curso de torneiro mecânico. Sua trajetória é a impressão identitária que se vinculou aos ideais da luta social, notadamente, dos trabalhadores. Neste dinamismo, baseado na conjuntura política de redemocratização, Lula tentou algumas vezes uma vaga na presidência, conquistando-a em 2002, quando assumiu o cargo de Presidente da República Federativa do Brasil (2003-2010). Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/>. Acesso em: 28 out. 2022.

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. § 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra (BRASIL, 2003).⁵²

Em 2023, a Lei nº 10.639/03 completa uma década de existência; todavia, ainda estamos longe de cumprir as metas principais debatidas na Conferência de Durban. A referida lei é um grande avanço na conquista de ações afirmativas ratificadas pelo MNU, mas ainda é necessário um conjunto de fatores para garantir uma aprendizagem livre das amarras dos padrões eurocêntricos, os quais fixam no imaginário social toda a estrutura da colonialidade do ser, do poder e do saber.⁵³

A Lei nº 10.639/03 possibilitou um novo olhar para o papel social do Estado e da sociedade como meio combativo para o racismo e a discriminação racial. Abriu espaço para que se entenda a população negra como composta por sujeitos participativos inseridos na constituição política, social e cultural da sociedade. Tal lei é, de fato, um símbolo de reivindicação do Movimento Negro no Brasil e um reflexo pós-Durban, com a concretização de pautas legítimas que foram ressignificadas a partir do âmbito educacional, fato que proporcionou alicerce para a construção da identidade étnico-racial dentro das escolas.

É plausível questionar-se se a lei, por si apenas, resolverá problemas tão sensíveis que ainda existem na sociedade. Todavia, é claro que a conquista que a essa lei representa é um conforto, diante de todo o processo de luta e legitimação dos direitos de existir culturalmente dentro da sociedade; mesmo assim, entendemos que é preciso qualificar a

⁵² Vale ressaltar que, no início de 2008, a Lei nº 9.394/96 (LDB) já alterada pela Lei nº 10.639/03, que determinara a inclusão, no currículo oficial da rede, do ensino da história e cultura afro-brasileira, é alterada pela Lei nº 11.645/08, tornando obrigatório em todo ensino fundamental e médio dos estabelecimentos de ensino público e privado tanto o estudo da história e cultura afro-brasileira como a história e cultura indígena (BARROS, 2021, p. 53).

⁵³ A colonialidade do poder configura-se com a conquista da América, no mesmo processo histórico em que tem início a interconexão mundial (globalidade) e começa a se constituir o modo de produção capitalista. Esses movimentos centrais têm como principal consequência o surgimento de um sistema inédito de dominação e de exploração social, e com eles um novo modelo de conflito. A colonialidade do saber estaria representada pelo caráter eurocêntrico do conhecimento moderno e sua articulação às formas de dominação colonial/imperial. A colonialidade do ser compreende a modernidade com um ato de conquista, no qual a construção social da raça justifica extensão da não ética da guerra, permitindo genocídio total da humanidade do outro, além de desqualificar a epistemologia cultural do outro. (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZAIDE, 2019 p. 4-7; QUIJANO, 2005; MALDONADO-TORRES, 2016).

essência da lei para garantir que a sua aplicabilidade de forma concisa proporcione uma aprendizagem livre das amarras da colonialidade e significativa para os educandos.

O Movimento Negro surgido no Brasil no século XX tinha um caráter emancipatório, de defesa dos direitos da população negra, primordiais na construção do debate das políticas afirmativas. Através dessas demandas de luta, trouxeram à tona a desconstrução ideológica da democracia racial que se propagava entre as instituições sociais no final do século XX. Antes do Movimento Negro, não havia uma agenda em busca de tais demandas, ausência que alimentava cada vez mais a invisibilidade da cultura negra e afro-brasileira (TEIXEIRA; PROCÓPIO, 2014).

Ainda assim, casos de preconceito racial são cada vez mais recorrentes em jogos de futebol, em lojas que classificam o sujeito pela cor, em abordagens policiais. Estas ações de natureza preconceituosa adentram os espaços escolares formais, como a sala de aula, e ganham novas dimensões. Contra isso, como afirmam Jonatham Marcelino e Karina Marcelino (2018), é preciso que todos os brasileiros, negros, mestiços, indígenas e brancos conheçam suas matrizes culturais africanas, assim como o papel que cada grupo desempenhou na produção da história brasileira.

Contudo, mesmo com ações afirmativas que garantem direitos legais, tais práticas são constantes, explícita ou implicitamente, no meio social, em situações que atingem o direito do indivíduo.⁵⁴ A questão econômica é um indicador para compreendermos, visivelmente, como o poder aquisitivo está centrado na branquitude hegemônica e o quanto relações empregatícias são pautadas pela cor.

Todavia, é necessário obter uma consciência histórica diante do terreno fértil que os espaços formais e não formais de aprendizagens estão sujeitos diante da disseminação situacional de natureza racista, tendo em vista todo o lapso temporal histórico da construção identitária do Movimento Negro. Florentina da Silva Souza (2005), caracteriza o Movimento Negro como:

[...] o conjunto de iniciativas de resistência e de produção cultural e de ação política explícita de combate ao racismo que se manifesta por via de uma multiplicidade de organização em diferentes instâncias de atuação, com diferentes linguagens, por via de uma multiplicidade de organizações espalhadas pelo país (SOUZA, 2005, p. 14).

⁵⁴ Ações afirmativas são políticas públicas ou do âmbito privado que, assertivamente, conferem recursos ou direitos especiais a grupo social desfavorecido, tendo em vista um bem coletivo de reparação social, enquanto etnia, raça, classe, ocupação, gênero e religião (FERES JÚNIOR, 2018).

Portanto, essa concepção de Movimento Negro abrange qualquer manifestação cultural que tenha uma ação política em combate ao racismo e contempla diferentes linguagens na sociedade. Tais ações visam também o direito à existência das religiões afro-brasileiras e afro-cearenses e os elementos que compõem estéticas da cultura africana e afro-brasileira. Ainda segundo Souza (2005), trata-se de um mosaico que tenta sustentar sua identidade no propósito comum de posicionar-se contra o racismo.

A Lei nº 10.639/03 foi uma vitória, mas não atingiu plenamente seus objetivos, tendo em vista o confronto social travado no cotidiano das instituições. A discriminação e o preconceito são realizados e disseminados em situações corriqueiras, como abordagens policiais, contratação de trabalho, relações interpessoais, jogos esportivos, brincadeiras pejorativas. São ações muitas vezes alimentadas no seio familiar de forma tão velada e inofensiva que são consideradas algo comum.

Conforme Melina Pinotti (2016), o percurso traçado pelo Movimento Negro identifica o campo educacional como um lugar de privilégios na disseminação do racismo. Isto é, a escola é, certamente, o espaço para a disseminação do racismo, mas pode ser também o espaço de transformação e debate no processo combate à ideologia racista. Desse modo, é necessário que todas as instituições assumam o compromisso de dar visibilidade à Lei nº 10.639/03 explorem todas as possibilidades pedagógicas a fim de construir pontes de sustentação histórica e social entre o indivíduo e a sociedade, viabilizando o pertencimento histórico para desqualificar práticas discriminatórias.

Entretanto, há muitos empecilhos para sua aplicação efetiva da Lei, entre os quais destaca-se a falta de formação dos professores e das professoras no processo de ensino dos componentes curriculares. Soma-se a isso preconceito estrutural intrínseco no processo de ensino. Cabe, portanto, questionar-se como romper essas barreiras institucionais e quais são os caminhos pedagógicos para romper o preconceito velado nos educandos.

Como afirma Pinotti (2016), as reivindicações do Movimento Negro, que culminaram na elaboração da Lei nº 10.639/03, confrontam conteúdos que transmitem estereótipos, estigmas, representações folclóricas e escravocratas da população negra no Brasil, visto sob a ótica do mito da democracia racial. Conseqüentemente, a educação assume este papel primordial de valorização da cultura africana e afro-brasileira, a fim de construir meios pedagógicos para a desmistificação das relações étnico-raciais nos espaços escolares. Decerto, as ações afirmativas propostas pelo Movimento Negro e cristalizados no pós-Durban encontram-se objetivadas nas políticas educacionais, com o fito de enfraquecer as diversas

formas de racismo disseminados nas comunidades escolares e na sociedade, por meio de ações que viabilizem a construção identitária da cultura africana e afro-brasileira no educando.

Todavia, é preciso criar possibilidades para fazer a sociedade libertar-se de princípios preconceituosos arraigados em seu imaginário, os quais persistem em atos visivelmente nocivos a ela mesma, atos que enfraquecem o sentimento de pertencimento histórico étnico-racial dos afro-brasileiros e impossibilita o fortalecimento da sociedade democrática.

Um dos caminhos de combate a prática do racismo, de fato, é conhecer as matrizes culturais africanas, a fim estabelecer a conscientização do indivíduo sobre a construção da sua identidade e a caracterização, na prática social, acerca da cultura africana e afro-brasileira. Além disso, é preciso haver um enquadramento social pensado a partir de ressignificações para a compreensão de um sentido histórico de pertencimento cultural e compreensão de como estes elementos étnico-raciais estão internalizados na formação cultural brasileira (MARCELINO, 2018).

Neste contexto, a Conferência de Durban encaminhou vários debates que, até então, estavam pautadas nos discursos do Movimento Negro. Assim, o MNU exerce um papel crucial na construção das ideias assertivas para enquadrar a condição do negro na sociedade brasileira, para garantir legislações na sociedade e conscientizar as instituições sobre o poder e as influências políticas eurocêntricas.

Vale destacar algumas intervenções que foram reflexos da luta dos movimentos sociais com a intenção de combater o racismo e a discriminação brasileira: a) o *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana* (2009); b) a inclusão da questão étnico-racial e da diversidade no documento final na *Conferência Nacional de Educação Básica* (CONEB), em 2008, e da *Conferência Nacional de Educação* (CONAE), em 2010; c) o debate sobre a questão étnico-racial e quilombola inseridas com caráter transversal no projeto do *Plano Nacional de Educação* (PNE); d) a Lei 12.288, que estabelece o *Estatuto da Igualdade Racial*;⁵⁵ e) a *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental* – ADPF 186/DF, que evoca a legitimação, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), em 2012, sobre o princípio constitucional da ação afirmativa; e f) a própria Lei

⁵⁵ No ano de 2010 é “aprovado o Estatuto da Igualdade Racial, por meio da Lei nº 12.288 de julho/2010, que garante igualdade de oportunidade e dos direitos à população negra e o combate à discriminação e às formas de intolerância étnica que prevê o estabelecimento de políticas públicas de valorização da cultura negra para a correção das desigualdades provocadas pelo sistema escravista no País” (SOARES, 2016, 84).

nº 12.711, que disponibiliza cotas sociais e raciais para universidades e instituições federais de ensino técnico e médio. Tais avanços são características da luta comum que se fundiu na Conferência de Durban e que, de certo modo, reflete-se em ações deliberativas para demarcar os espaços de conscientização na luta contra o racismo e a discriminação racial no Brasil (GOMES, 2012).

Instalada nos estados da Bahia e do Ceará, a criação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), amparada pela Lei nº 12.289/2010, constitui-se como outro importante elemento na construção do acesso à universidade para as camadas populares.⁵⁶ No Ceará, a UNILAB está localizada na cidade de Redenção, local, como outrora mencionado, símbolo da abolição no estado. A recente universidade nasce das lutas dos movimentos sociais com o intuito não só de empregar uma metodologia diferenciada, baseada na diversidade, na inclusão e na cooperação internacional, como também de “produzir e disseminar o saber universal, de modo a contribuir com o desenvolvimento social, cultural e econômico do Brasil e dos países de língua portuguesa” (BRASIL, 2010).

Em vista disso, no Ceará, temos a Lei nº 17.432/2021 e a Lei nº 16.197/2017, que vão ao encontro da construção positiva da reparação histórica acerca da população negra do Estado, mediante suas responsabilidades enquanto ente federativo. Essas leis dão forma a todo o debate construído pós-Durban e seus desdobramentos para a construção identitária baseada em legislação específica de inserção social das populações negras, nos espaços de poder e de construções de saberes.⁵⁷ Convém realçar que o Movimento Negro também é o personagem coletivo responsável por tais conquistas, reforçando a desmistificação das *linhas abissais*, conceito evocado por Boaventura de Sousa Santos (2010).

Percebe-se, todavia, que tais leis ainda não funcionam de forma efetiva, como no caso de alguns cursos de pós-graduação que não são contemplados com tal sistema. Para concretizarem-se, necessitam da intervenção do Poder Judiciário, que aciona o cumprimento

⁵⁶ “Com a proposta de interiorizar a educação superior no país, a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira se instalou na cidade de Redenção, localizada na região do Maciço de Baturité, no Estado do Ceará, a cidade de Redenção foi escolhida devido seu pioneirismo na abolição da escravidão no Brasil, em 1883 (FIUZA, 2017. p. 09-10)”.

⁵⁷ A Lei nº 17.432/2021, de 25 de março de 2021, institui política social e afirmativa consistente na reserva de vagas para candidatos negros em concursos públicos destinados ao provimento de cargos ou empregos no âmbito dos órgãos e das entidades do poder executivo estadual. A Lei nº 16.197/2017 dispõe sobre a instituição do sistema de cotas nas instituições de ensino superior do estado do Ceará, no qual fica instituído, por 10 (dez) anos, o sistema de cotas para ingresso nas universidades e demais instituições de ensino superior estaduais, visando beneficiar estudantes carentes que comprovem ter cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas municipais ou estaduais, situadas no estado do Ceará, assim como de estudantes que tenham necessidades especiais comprovadas legalmente.

da lei, como no caso de seleções de concursos públicos. Percebe-se, portanto, um silenciamento naturalizado quando se determinam direitos de reparação das desigualdades raciais na aplicabilidade da lei. Contudo, os Movimentos Negros assumem esta função de fiscalização, a qual está às margens do ritual institucional e, sobretudo, do entendimento da sociedade, que não sabe da importância do reconhecimento da identidade negra e da valorização da diversidade para a justiça social.

A partir dessas inquietudes, refletimos o quanto ainda somos vítimas de ações de natureza racista. Verifica-se como a sociedade ainda utiliza o racismo como coerção social na imposição de poder. Assim, refletimos como essas relações carregam tensionalidades oriundas da colonialidade do poder, em atitudes racistas que ocorrem no cotidiano, pois, por meio de notícias no *Diário do Nordeste*, podemos verificar os seguintes casos que ganharam visibilidade na mídia no ano de 2022.

Figura 1 – Denúncia de racismo na academia



Fonte: Diário do Nordeste – Próprio autor (27 set. 2022).

Figura 2 – Denúncia de racismo no shopping



Fonte: Diário do Nordeste – Próprio autor (27 set. 2022).

Atualmente, percebemos um sistema de impunidade nos trâmites legais que deveriam identificar e punir quem pratica racismo no Brasil. Com razão, o texto publicado por Luísa Martins (2023), intitulado *Em 12 anos, nenhum condenado por crime racial cumpriu regime fechado* (Jornal Valor Econômico, 2023, p. A8) demonstra o abismo circunstancial da garantia dos direitos das vítimas que sofreram racismo pela via da *nominação pejorativa e animalização*.⁵⁸ Acerca disso, afirmamos que urge a criação de espaços institucionais de acolhimento para a orientação adequada sobre o que fazer em situações similares como provar o crime. Conforme a entrevista, a maioria dos casos são provados via Internet por meio do recurso de captura de tela.

Em 2023, o governador do Ceará, Elmano de Freitas (PT), inaugurou a Delegacia de Repressão aos Crimes por Discriminação Racial, Religiosa ou Orientação Sexual (DECRIN) da Polícia Civil do Ceará (PC-CE).⁵⁹ Este novo espaço institucional vem ao encontro das demandas dos movimentos sociais e reforça a luta contra o racismo, a intolerância religiosa e de gênero, além de proporcionar um ambiente acolhedor para as vítimas. Convém informar que outras unidades federativas já são contempladas com o

⁵⁸ Texto publicado no *Jornal Econômico*, 24 de março de 2023. Disponível: <https://valor.globo.com/brasil/noticia/2023/10/24/em-12-anos-nenhum-condenado-por-crime-racial-cumpriu-regime-fechado.ghtml> Acesso: 29 de out. de 2023.

⁵⁹ Atual governador do estado do Ceará, Elmano de Freitas da Costa nasceu no município de Baturité, no Ceará. Formado em Direito pela UFC, foi secretário de Educação de Fortaleza e coordenador do Orçamento Participativo na gestão da ex-prefeita Luiziane Lins (PT). Disponível: <https://www.al.ce.gov.br/deputados/elmano-freitas> Acesso 29 de out. 2023.

DECRIN, como Distrito Federal e São Paulo. No Ceará, o DECRIN surge em meio a um contexto politicamente favorável ao país. Com razão, em 2023, criou-se também o Ministério da Igualdade Racial, comandado pela ministra Anielle Franco da Silva.⁶⁰

A criação do Ministério da Igualdade Racial representa um marco para debater e exigir políticas públicas assertivas para a comunidade negra. Visto que, anos antes, o combate ao racismo foi enfraquecido devido aos ataques da estrutura governamental, que destinou pouco investimento à causa. Apesar disso, no Ceará, foi criada a Secretaria da Promoção de Igualdade Racial do Ceará, em cuja frente está, atualmente, a Dra. Maria Zelma de Araújo Madeira.⁶¹

Todavia, verifica-se que, mesmo com a existência de mecanismos coercitivos legais de combate ao racismo, ações de natureza racista estão presentes em diversos campos da sociedade cearense. É necessário, portanto, um processo de reconstrução pedagógica incisiva para agregar conhecimentos a partir do pertencimento histórico das africanidades, para, assim possibilitar que epistemologias distintas daquelas hegemônicas possam desfazer fraturas seculares dentro do (auto)reconhecimento cultural. Acreditamos que o melhor caminho para isso são os processos cognitivos do ensino orientados à possibilidade de um (re)aprender, no qual o indivíduo, enquanto ser igualitário na régua epistêmica cultural, redescubra o trato identitário que outrora foi negado.

⁶⁰Anielle Francisco da Silva, conhecida como Anielle Franco, é professora, jornalista e política brasileira nascida no Rio de Janeiro, atualmente ministra da Igualdade Racial. Disponível: <https://neamp.pucsp.br/liderancas/anielle-franco> Acesso: 29 de out. 2023.

⁶¹Maria Zelma de Araújo Madeira, atualmente secretaria da Igualdade Racial no Ceará, é graduada em Serviço Social, com mestrado e doutorado em Sociologia. É professora do curso de Serviço Social e do mestrado em Serviço Social, Trabalho e Questão Social (MASS) da Universidade Estadual do Ceará (UECE). É ainda coordenadora do Laboratório de Afrobrasilidade, Gênero e Família (NUAFRO/UECE), líder do Grupo de Pesquisa Relações Étnico-raciais: cultura e sociedade, da UECE. Disponível: <https://negre.com.br/zelma-madeira-assume-secretaria-da-igualdade-racial-no-ceara/> Acesso: 29 de out. 2023.

3 IDENTIFICANDO AFRICANIDADES NO CEARÁ

A produção discursiva presente no imaginário cearense está marcada pelo mito da inexistência do negro. Esta percepção gera inquietações a respeito da formação da população negra, pois representa um traço histórico do uso dos discursos para ratificar as relações de poder. Assim, no século XX, verificou-se que o estado do Ceará apresentava ausência de negros devido à noção econômica denominada *ciclos produtivos*. A historiografia tradicional não conseguiu aprofundar as suas perspectivas científicas na realidade evidente das múltiplas expressões que demarcam características culturais, sociais e, sobretudo, políticas (NUNES, LUZ, 2022).

Aquele tipo de discurso servia para fortalecer a invisibilização da população negra e do seu material cultural, existentes nas diversas regiões cearenses. Desse modo, conseguia firmar um branqueamento social, colocando a participação dos negros cearenses em um lugar secundário no processo de formação da identidade coletiva (FUNES, 2000; NUNES; LUZ, 2022).

Este capítulo tratará de formações expressivas das africanidades cearenses como marcadores políticos que, ao contrário do que se pensa, existiram naquela época de invisibilização da população negra. Tratará também da conscientização social perante os desafios que as amarras históricas impõem, como o mito da ausência dos negros no Ceará, o mito da democracia racial e a teoria do branqueamento. Desta maneira, buscará compreender como a legislação se apresenta nos discursos da atualidade e perceber como podem modificar o imaginário social as práticas educativas de ensino que contemplam as africanidades

Aprofundará também o debate acerca da *conscientização histórica*, cuja finalidade é combater, por meio de veículos da mídia negra cearense, as discordâncias a propósito da construção da identidade dos povos negros no Ceará. Tal reflexão nos leva a pensar sobre quais são os meios de comunicações para a reafirmação da identidade negra. Então, o presente capítulo busca questionar os parâmetros que perpassam a dimensão da identificação das africanidades cearenses e discutir seus usos no combate à disseminação de estigmas.

3.1 Africanidades, mídias e Consciência Negra na sociedade cearense

“Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, à prática de ainda não pertencer a uma sociedade à qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo” (NASCIMENTO, 2021, p. 29).

A definição de ser negro, delineada pelas palavras marcantes de Beatriz Nascimento, evidencia pontos cruciais sobre uma estrutura de exclusão social presente na sociedade contemporânea. A sensação de não existir está relacionada ao silenciamento não somente cultural, político e social da comunidade negra, mas, sobretudo, psicológico. Naquelas circunstâncias, o ponto inicial para fortalecer a luta era fazer a população negra reconhecer-se negra, tendo em vista fatores institucionais que negavam e combatiam a negritude.

O termo *negritude* é adotado aqui conforme a noção proposta por Kabengele Munanga (2020), como a consciência histórica que estabelece um pertencimento identitário na constituição de ser negro, por meio de fatores históricos, linguísticos e psicológicos. Por conseguinte, podemos entender que a junção desses elementos constrói a identidade negra e iniciam o processo emancipatório da identidade subjetiva/objetiva, pois “a negritude faz parte de sua luta para reconstruir positivamente sua identidade” (MUNANGA, 2020, p. 20). Verificam-se, pois, dois eixos centrais na construção identitária do ser negro: a cultura e a religião, as quais, como expressões subjetivas de um grupo, atravessam os delineamentos das estruturas sociais e fomentam a construção da identidade negra (MUNANGA, 2020).

Ao longo do processo de construção da identidade negra, a cultura e as religiões afro-brasileiras de matrizes africana sofreram – e ainda sofrem – diversos tipos de agressões, como técnicas sutis de aculturação, assimilação e folclorização; proibição, em certas temporalidades, e tentativa de destruição, que resultaram em um sincretismo obrigatório e compulsivo; branqueamento físico e cultural do país, por meio do estímulo à imigração branca em massa. Processos desse tipo fortalecem uma ideologia que coage o negro a aniquilar a sua própria identidade para poder existir como cidadão brasileiro (BASTIDE, 1973; NASCIMENTO, 2016).

Desse modo, torna-se difícil trabalhar no combate a estigmas sociais, pois estes ganham novas feições no processo de circulação das informações a respeito da concretização e do reconhecimento da identidade negra. Nilma Lino Gomes (2005), nos seus estudos, aponta a grande dificuldade de construir uma identidade negra positiva em uma sociedade que ensina o negro a negar a si mesmo. Questiona-se, por exemplo, como debater aspectos da identidade negra na sociedade, como trabalhar a identidade nas organizações negras e como desestruturar os paradigmas do racismo presente na sociedade contemporânea.

Tais inquietações a respeito da formação da identidade negra estão relacionadas ao processo histórico que acumula silenciamentos, preconceitos e distorções. É necessária,

portanto, uma constante análise a partir de perspectivas distintas e, especialmente, sob a ótica de novas abordagens que abrem mão do pensamento positivista,⁶² pois,

Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória herdada (POLLAK, 1989, p. 201).

Dentro da perspectiva de *memória herdada*, podemos apontar as relações sociais baseadas em práticas racistas nas quais se encontram toda a carga cultural de seus antepassados. Essas memórias devem ser transformadas e ressignificadas para que adquiram sentido e, principalmente, atribuam à comunidade negra um sentimento de pertencimento histórico e uma conscientização histórica da branquitude.⁶³

Nessas circunstâncias, percebe-se nitidamente como a perspectiva historiográfica positivista, narrativa e fatural, está enraizada na memória coletiva e permanece viva por meio de ressignificações distorcidas já cristalizadas na sociedade e, principalmente, nos espaços de aprendizagens que reproduzem estigmas e estereótipos acerca da cultura africana e afro-brasileira.

No imaginário nacional, os acontecimentos deixam um traço profundo, além das modificações das instituições, pois a tradição nelas subsiste profundamente no grupo (HALBWACHS, 1990). Tais lembranças históricas acerca das culturas africanas e afro-brasileiras pós-abolição são elementos constitutivos da identidade negra e carregam uma bagagem da memória coletiva, alimentada pelas transformações das instituições e seus desdobramentos na sociedade. Desta maneira, mantém viva a memória do grupo por meio de símbolos e testemunhas que evocam lembranças existentes em uma memória herdada por pessoas brancas e por pessoas negras. Nessas lembranças, um grupo de pessoas está relacionado ao processo universal, com privilégios, e o outro à inferiorização, sem direitos (MBEMBE, 2014).

⁶² Para Alexandre Magno Dias Silvino (2007), o pensamento positivista é uma refutação às principais críticas ancoradas no modelo dominante da ciência, em que impõe estruturas de poder dentro da visão válida da hegemonia epistemologicamente eurocentrada.

⁶³ A identidade racial branca é uma identidade heterogênea que se modifica no decorrer do tempo. Partindo de um contexto geral, ser branco pressupõe “ser poder e estar no poder”. Tal “branquitude” se desenvolve historicamente e socialmente a partir de uma influência do ambiente local ou global, tornando-se um lugar de privilégios simbólicos. Sendo assim, ser branco, neste sentido, impõe uma reprodução de discriminação racial. Desse modo, a branquitude pode ser acrítica ou crítica, esta seria a representação do grupo/indivíduo que discorda publicamente do racismo, enquanto aquela corresponde ao indivíduo/coletivo que defende a superioridade racial (CARDOSO, 2010, p. 611).

Esses elementos, que constituem a memória coletiva de um grupo e mantêm essas lembranças históricas, fomentam e consagram um pensamento territorial de nação. Nesse sentido, podem dar visibilidade a elementos identitários para uma luta por direitos raciais ou, ao contrário, podem constituir um obstáculo para o reconhecimento étnico-racial. Dessa maneira, estreita-se mais ainda o vínculo afetivo ligado ao mesmo contexto de memória, posto que a memória é um fenômeno construído socialmente e com aspectos subjetivos. Quando se trata da *memória herdada* (POLLAK, 1992), podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita à memória e ao sentimento de identidade, o que pode compor uma identidade negra ou negar os traços identitários. Pode, portanto, haver modulações na sua constituição a partir de fatores sociais e estruturais que compõem a formação da identidade coletiva e a identidade individual negra.

A lembrança é, dessa forma, uma importante medida na reconstrução do passado, com a ajuda do presente, pois prepara outras reconstruções feitas em épocas anteriores, onde a imagem manifestou-se de forma distinta (HALBWCHS, 1990). Em outras palavras, quando o indivíduo tem contato com determinado fato histórico através de narrativas prontas, recebe total influência do meio social, pois as práticas sociais cotidianas determinam o indivíduo. O cotidiano é aqui entendido como o conjunto de operações singulares que falam mais do indivíduo e da sociedade do que a própria subjetividade que constitui a identidade (CERTEAU, 2008).

Para desenvolver, no seu imaginário, aquilo que lhe convém, um grupo dissemina narrativas históricas que não condizem com os fatos, somando valores fundamentalistas, etnocêntricos, que se tornam combustíveis para o radicalismo.⁶⁴ Cabe, pois, questionar-se se a lembrança coletiva desaparece ou encontra novas ressignificações para se manter viva no imaginário social.

Maurice Halbwchs (1990) afirma que é difícil identificar o desaparecimento da lembrança coletiva, pois basta encontrar uma parte do corpo social para encontrá-la ali. Por meio de muita resistência, a construção identitária negra se fez presente na formação da identidade brasileira e, assim, houve várias ressignificações dos elementos das tradições afro-brasileiras, uma vez que as memórias produzidas acerca da cultura daquele grupo foram

⁶⁴De acordo com notícias veiculadas pelos jornais *GI* (2022) e *Diário do Nordeste* (2023), respectivamente, “Pai de santo denuncia intolerância religiosa de vizinhos contra casa de umbanda em Teresina” e “Professora de arte denuncia racismo na loja Americanas em *shopping* de Fortaleza”. Disponível: Acessado 04/09/2023 <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2022/05/11/pai-de-santo-denuncia-intolerancia-religiosa-de-vizinhos-contracasa-de-umbanda-em-teresina.ghtml>, <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/ceara/professora-de-arte-denuncia-racismo-na-loja-americanas-em-shopping-de-fortaleza-1.3403863>

estereotipadas. Assim, as influências africanas mantêm-se dentro do processo de formação cultural e identitária brasileira.

Nesse paradoxo, a lembrança coletiva consegue manter-se viva dentro de novos territórios hostis, agregando novos significados e símbolos que traçam espaços para a cultura local, mas mantendo influências da cultura africana, pois o grupo, a partir do momento em que reconhece seu passado, desenvolve um sentimento de pertencimento e se conscientiza sobre a própria identidade através do tempo (HALBWCHS, 1990).

A cultura é elemento constitutivo para o pertencimento histórico; suas diversas temporalidades despertam um diálogo para debates acerca das experiências históricas existentes no meio social. Desta forma, as africanidades compreendem o encontro de uma diversidade múltipla, propiciando um campo fértil para a (re)introdução e a ressignificação de conceitos da sociedade, pois se torna um espaço pedagógico na produção de saberes que buscam dialogar, por meio de práticas educativas de outrora, com conjunturas sociais emergentes, como, na atualidade, os espaços de aprendizagem. Cabe discutir, portanto, como as organizações negras lidam com as discordâncias sociais acerca das culturas africana e afro-brasileira.

O mito e a invenção são primordiais na política identitária de grupos de pessoas, pois, ao evidenciar uma definição de etnia, religião ou fronteiras nacionais passadas/presentes, buscam encontrar alguma certeza em um mundo de caráter incerto (HOBSBAWN, 1998). Há, pois, uma inquietação acerca da construção da negritude na sociedade, pois encara-se o desafio de desconstruir, dentro de vários espaços da sociedade, inclusive na educação básica, os mitos e os clichês acerca das culturas africana e afro-brasileira, que chegam aos alunos através dos livros didáticos.

Nesse cenário, a MNDCC, presente em sites, e blogs na Internet, constitui, de fato, uma ressignificação da construção identitária negra e do combate ao racismo, mas vai além disso. Analisando empiricamente alguns sites, como *Portal Geledés*, *Nação Z*, *Ceará Criolo* e *Correio Nagô*, verifica-se uma difusão de notícias que dispõem espaços interativos para denúncias, afirmação da estética negra e da produção intelectual negra, movimentos de lutas sociais e, sobretudo, para debates sobre o racismo social.⁶⁵

⁶⁵ *Geledés*, fundada em 30 de abril de 1988, Instituto da Mulher Negra é uma organização da sociedade civil que se posiciona em defesa de mulheres e negros por entender que esses dois sujeitos sociais, devido ao racismo e ao sexismo vigentes na sociedade brasileira, são vítimas discriminações no acesso às oportunidades sociais. O jornal *Nação Z* se propõe a ser um veículo de informação da cultura afro-brasileira, trazendo as diferentes demandas geradas pelo segmento no Brasil e no mundo. Através de seções diversificadas, enfoca assuntos de economia, política, comportamento, estilo, cultura, disponibilizando ao leitor um alto padrão informativo com baixo custo de aquisição. *Ceará Criolo* é um coletivo de comunicação que combater o discurso excludente das

A construção do termo *Mídia Negra Digital Cearense Contemporânea* (MNDCC) emerge das articulações de comunicólogos negros desejosos de transpor tanto o debate da identidade racial e suas ramificações no território cearense quanto o apagamento histórico estabelecido na historiografia cearense e na mentalidade coletiva. Estas características, de fato, expressam a continuidade de uma frente ampla nos debates sobre raça, em que ressignifica o discurso na perspectiva política da ação coletiva e desenvolve um movimento social sobre racismo, discriminação racial, desigualdade racial, africanidades e, sobretudo, intolerância religiosa (GOMES, 2017). Portanto, a mídia negra cearense refuta as manifestações racistas da sociedade e afirma a identidade das culturas africana e afro-brasileira.⁶⁶

Percebe-se, com nitidez, que a MNDCC produz conteúdo digital para um público específico: a comunidade negra militante das demandas e das pautas negras. Difere, portanto, da antiga imprensa negra do século XX, que tinha como princípios combater a marginalização e a exclusão da população negra, bem como propor uma integração e mobilização para o alicerce do debate aos direitos legais e à autoestima, como registrado no *Quilombo*:

“VINTE MIL CRUZEIROS PARA A NEGRA MAIS BONITA DO RIO
No ano passado, por motivos de força maior, o Teatro Experimental do Negro não poudé (sic) realizar o seu concurso anual para a escolha da negra mais bonita do Rio. Isso, contudo, arrefeceu o entusiasmo das candidatas inscritas, diminuiu o interesse do público que o certame desperta em todas as camadas sociais da cidade. As moças de côr que se preparem porque o concurso vem aí, com uma porção de promessas bonitas e curiosas, inclusive um prêmio em dinheiro de..... Cr\$ 10.000,00 oferecido por um fervoroso admirador dos valores morais e plásticos da gente negra (QUILOMBO, 1950, nº 5).

Nota-se como o jornal *Quilombo* incentivava a beleza negra como mecanismo de combate ao apagamento da comunidade negra, a fim de viabilizar uma construção identitária negra de integração ao corpo da sociedade. Por sua vez, a imprensa contemporânea negra tem como objetivo contribuir para a afirmação de uma identidade negra socialmente construída, contemplando uma reescritura na regulação cultural da sociedade hegemônica. Além disso,

empresas de comunicação sobre a população negra, porque essa população negra precisa de um espaço qualificado de afirmação, de visibilidade, de debate honesto e inclusivo, de identificação; um lugar de desconstrução de discursos pré-fabricados e preconceituosos. O *Portal Correio Nagô* é um veículo de comunicação do Instituto Mídia Étnica. Criado em 2008, o *Portal Correio Nagô* é considerado um dos mais influentes canais de comunicação da comunidade negra brasileira, com milhares de acessos diários e conteúdo próprio. Acessado em 09/10: <https://www.geledes.org.br/>; <http://www.nacaoz.com.br/2015/category/todos/geral/>; <https://cearacriolo.com.br/>; <http://correionago.com.br/>.

⁶⁶ As mídias negras cearenses estão contempladas pelo Blog Negro Nicolau, Site Negrê, Ceará Criolo entre outros.

nas suas notícias, ocorre uma manifestação ideológica positiva de sociabilidade da comunidade negra.

Torna-se, portanto, um espaço público virtual de construção política quanto à manutenção dos direitos conquistados por meio de políticas afirmativas, cuja finalidade é proporcionar a grupos discriminados e excluídos um tratamento diferenciado para compensar as desvantagens oriundas do racismo e da discriminação. Trata-se, portanto, de políticas compensatórias (MUNANGA, 2003).

Logo, a função social da imprensa negra, ontem e hoje, por meio das mídias está intrinsecamente relacionada ao mecanismo da mobilidade de informações que visam construir elementos identitários da cultura negra na atualidade, resistindo aos resíduos da escravização, do colonialismo e do racismo. Prevaecem possibilidades de proteção pelo prisma do viver, pensar e construir (SILVA, 2011). Desta forma, os movimentos sociais se fazem presentes com o intuito de desestabilizar as estruturas hegemônicas. Tal responsabilidade é também social, pois a imprensa negra, por si só e sem o auxílio de um movimento educacional, jamais alcançará uma conscientização histórica. Assim, o seu objetivo é pensar em possibilidades que viabilizem uma independência cultural, histórica e social do negro diante da hegemonia eurocentrada.

Neste cenário, os estudos de Nilma Lino Gomes (2017) nos possibilitam repensar caminhos sobre *os saberes identitários, políticos e estético-corpóreos*, incutidos sutilmente nas práticas sociais. No campo político, está o saber sobre a resignificação do termo *raça*, o qual passa a ser parâmetro de superação de desigualdades na adoção de políticas públicas institucionalizadas; no campo estético-corpóreo, há saberes relacionados à corporeidade e à estética negra; no campo identitário, estão os saberes marcados pela construção positiva da identidade negra através de meios virtuais (GOMES, 2017).

O site *Geledés*, na sua dinâmica interativa, propõe o espaço *Nossas Histórias*, dedicado ao trabalho e às lutas da comunidade negra do Rio de Janeiro. O cotidiano é aqui pensado, segundo Michel Certeau (2008), como práticas sociais que expressam uma característica singular do indivíduo e, acima de tudo, da sociedade. A coluna associa-se à Rede de Historiadoras Negras e Historiadores Negros (RHN), perfil do site de relacionamento Instagram, com 24.800 seguidores, e dispõe de um espaço interativo de informações sobre conhecimento histórico. Percebemos, portanto, uma afirmação da epistemologia da população negra, bem como um fomento à produção acadêmica e grupos de estudos para historiadores(a)

negros(a).⁶⁷ Nesse sentido, tal perspectiva permite-nos pensar os *saberes políticos e identitários* como essência da construção identitária de reconhecimento cognitivo na sociedade, por meio de interações cognitivas diretas, como o blog aqui analisado.

Outro elemento que pode ser usado como referencial para uma construção afirmativa do negro na sociedade é o cinema. No site *Ceará Criolo*, há o espaço de interatividade *afrogeek*, que dialoga com a produção cinematográfica cujos protagonistas são negros. Tal ambiente apresenta filmes que desmistificam o imaginário social, por meio de uma visão em que os corpos negros também são espaços afirmativos e, deste modo, possibilitam uma construção baseada em um *saber estético-corpóreo* que tenta desvincular o corpo negro de uma visão exótica e erótica, como faziam o TEN e o jornal *Quilombo*, quando retratavam a estética negra (GOMES, 2017).

Outro elemento de construção racial sobre a estética negra está presente nos quatro sites analisados. O *site Nação Z* é uma página que tem o estilo como elemento central na construção positiva do corpo da mulher negra. Enquadra-se em um espaço de construção cuja perspectiva abrange a valorização da mulher negra e do seu cabelo como identidade política e social, ou seja, a raça politizada como ação incisiva na constituição da beleza feminina.

Nesse contexto, os elementos culturais tornam-se uma ferramenta importantíssima no processo de afirmação da identidade negra, além de estabelecer possibilidades para diversos espaços na produção histórica de múltiplos tempos, inclusive os sites e os blogs da MNDCC. Para abrir o diálogo no itinerário da pesquisa histórica, não só com os arquivos, mas com os agentes silenciados, o historiador necessita dessas variações de tempo, pois a diversidade temporal múltipla expressa característica das culturas africana e afro-brasileira, antes e depois da abolição, revela-se elemento elucidativo acerca das características da construção das organizações negras.

Segundo os estudos de Henrique Antunes Cunha Júnior (2001), as africanidades brasileiras são modelos de revisões conceituais da cultura brasileira, os quais produzem diálogos com outras culturas e, decerto, formam subjetividades conceituais para firmar uma identidade, além de ter, na sua essência, a capacidade de reprocessar pensamentos no coletivo e nas individualidades, dando à cultura originária um novo paradigma.

⁶⁷ Segue o endereço do perfil da Rede de Historiadoras Negras e Historiadores Negros que contemplam a divulgação, fortalecimento, diálogo e, sobretudo, a construção coletiva da população negra africana e afro-brasileira: <https://www.instagram.com/historiadorxsnegrxs/?hl=pt-br>. Acesso 05/09 de 2023.

Somado a isso, temos como africanidade a ancestralidade da cultura brasileira de origem africana, a qual está intrinsecamente ligada entre os modelos de ser, de viver, de organizar suas lutas de resistências. Tais movimentações estão representadas no cotidiano da sociedade por meio de referências carregadas de simbolismo da *memória herdada* historicamente e, indubitavelmente, constitui marcas temporais do colonialismo nos estigmas sociais reproduzidos na escola (POLLAK, 1992; CUNHA JÚNIOR, 2001; SILVA, 2011).

Dessa forma, ferramentas de intervenção para um processo transformativo são interessantes para *enegrecer* e possibilitar o reconhecimento de ser negro perante um estado de invisibilidade, refletindo a construção da identidade negra e de suas diversidades (CUNHA JÚNIOR, 2001). Como evidenciado nas matérias dos sites consultados, percebe-se que elementos em comum são estabelecidos entres eles, os quais vão desde o protagonismo da comunidade negra na sociedade à construção de uma política de afirmação da identidade do negro.

Ademais, são esses espaços de interatividade que possibilitam o autorreconhecimento na constituição da valorização da estética negra, como notícias do cotidiano, concursos de beleza, cinema, produção de conhecimento. Tais reportagens e espaços interativos qualificam a sociedade para o reconhecimento da identidade negra no âmbito político, social e cultural. Nos sites analisados, nota-se também, como tema central, a luta social para reafirmar o combate ao racismo, expondo denúncias recorrentes de racismo explícito na sociedade. Portanto, consideramos que os sites analisados fazem parte de um intento maior: o movimento negro.

Na contramão do processo de afirmação do ser negro ao longo da história no Ceará, observa-se uma dinâmica de apagamento quando se trata de referenciar a identidade negra na Terra da Luz. Percebe-se, por vias institucionais, uma afirmação do silenciamento do negro. O discurso da invisibilidade do negro no Ceará, de fato, estava encoberto pela produção historiográfica e ganhava uma dimensão de aceitabilidade como um viés de convencimento plausível para um comodismo prático de apagamento histórico da identidade negra no território cearense.

Para Raimundo Girão (1962), o povo cearense nunca foi uma “negricia”. Esse pensamento, representado no livro *Pequena História do Ceará*, publicado pela Editora do Instituto do Ceará, evoca elementos que reforçavam o processo de invisibilidade da identidade negra cearense e, certamente, fomentavam a narrativa da inexistência de negros no cenário cearense.

Como afirma Alecsandro Ratts (1996), predomina, no Ceará, um processo de invisibilidade dos negros, o qual se concretiza através da bibliografia sobre a presença destes na história (isto é, a escravidão violenta, as reações dos escravizados, presença de africanos, as irmandades de pretos e os reis congos). Consequentemente, a imersão dessa invisibilidade na constituição de agrupamentos negros alimentava o discurso sobre a ausência do negro cearense, ao qual se contrapõe a presença de grupos quilombolas no território e as suas ramificações para legitimar redes de sociabilidade (RATTS, 1996).

Destarte, superar tal discurso, enquanto grupo invisível, torna-se difícil. Em 1980, a população negra cearense era considerada “grupos invisíveis”, quando se tratava de representação midiática, do interesse de pesquisadores e do sistema social. Estes três grupos espalham um discurso limitado ao descrever uma escravidão branda ou tornar invisível a existência dos quilombos. Todavia, esses discursos são motes para a discussão sobre o apagamento e o silenciamento da população negra cearense (RATTS, 1996).

Neste sentido, a negação da identidade negra no território cearense, enquanto trato intrínseco do mito representativo da fábula das duas raças, pode ser entendida melhor quando evocamos o conceito de *tradição inventada*, na perspectiva de Eric Hobsbawn (1984), o qual realça práticas de natureza ritual ou simbólica a fim de imbricar valores comportamentais por meio de repetição, ou seja, uma continuidade histórica. Considerando essa noção, verifica-se que coube aos Institutos e a toda sua produção intelectual emergente no final do século XIX a preocupação em legitimar a construção de uma história nacional e, por conseguinte, regional, que viabilizasse um passado forjado estruturalmente em tradições passadas.

Tal produção intelectual privilegiava discursos evolucionistas e monogenistas, bem como uma produção social dos precursores do darwinismo social e poligenistas, embasada nas discussões da supremacia racial branca e no paradoxo da teoria do branqueamento (algo não consensual nas teorias racistas). A construção desses fatores estruturais emana da sociedade cearense quando se trata do negro: os valores comportamentais de criação identitária e a produção institucional que, de fato, são fatores primordiais para gerar linhas exclusivas de inexistência da população negra no Ceará (SCHWARCZ, 1993).

No Ceará, o processo de ocupação territorial foi mais lento, devido a pecuária ter estado ligada aos engenhos de açúcar. Nos séculos XVIII e XIX, havia ainda a atividade pastoril e as lavouras algodoeiras, que, concomitantemente, imprimiam toda identidade econômica da província cearense perante fatores externos de concorrência que afetaram

diretamente os percursos comerciais, a saber: as lutas de independência dos Estados Unidos da América, em 1776, e posteriormente a Guerra Civil Americana, em 1860.

Foi neste momento de conjunturas econômicas conflitantes que ocorreu um crescimento populacional cearense, com a presença marcante de “homens de cor”. Notadamente, percebe-se o quanto o tecido estrutural econômico cearense foi delineado pela utilização de cativos introduzidos, de modo paulatino, na pecuária e seus derivados e na agricultura de algodão, assim como nos serviços domésticos e especializados, como escravos de ganho e de aluguel (BANDEIRA, 2011). À vista disso, o foco na questão fenotípica e no escravismo atravessam lacunas históricas – marcas deixadas – que são representados pelo conhecimento que dá base à formação do estado em todas as regiões, por meio da mão de obra e articulações de uma inteligência pensante.

Neste toar, em relação às atividades econômicas, verifica-se um diferencial na produção de rapadura com mão de obra escravizada, o que sinaliza uma singularidade típica cearense na colonização, se comparada ao caso dos engenhos da Bahia e de Pernambuco. Assim também ocorre na pecuária do gado e seus derivados (couro, carne de charque), em que há um destaque de mão de obra escravizada e de conhecimento balizado por africanos e afro-brasileiros (CUNHA JR, 2011).

Desta forma, por meio da análise do contexto econômico, nota-se a participação dos afrodescendentes no processo de formação territorial, o qual, por sua vez, fomentou um processo formativo da cultura de raízes africanas. Embora a própria historiografia caminhasse no processo de apagamento histórico, percebem-se vários marcadores culturais de africanidades, que expressam seus anseios de resistir ao silenciamento imposto pela sociedade.

Tais marcadores culturais estão presentes de várias formas na cultura material e imaterial cearense, com elementos africanos e afrodescendentes: os topônimos Mulungu e Mombaça, por exemplo, são de origem banto; a existência de pelo menos 80 comunidades de remanescentes quilombolas (além daquelas que ainda não foram oficializadas pelo Poder Público); as Irmandades de Pretos mesmo antes do processo de libertação do escravizado (mecanismo que contribuiu para um processo formativo educacional); algumas festas populares tradicionais cearenses, como reisados e congados, e os maracatus, que compõem o carnaval da memória cultural de base africana (NUNES, 2011; CUNHA JR, 2011).⁶⁸

⁶⁸ Como afirmam os estudos de Cícera Nunes (2011), os congos de milagres são intrínsecos ao legado africano caririense. Tal manifestação popular, de origem banto africana, é expressa pelo cortejo real e festivo; por meio

Deste modo, fomentar o mito de que o Ceará não tinha negro significou, de fato, impor um processo de invisibilidade, uma ação de *desafricanização* da população negra cearense, com o objetivo de uma reestruturação racial que reforçava um caráter eugênico e antinegro para receber as políticas de europeização e de modernização industrial (CUNHA JR, 2011).

Para Rosa Maria Barros Ribeiro e Henrique Cunha Júnior (2011), as reflexões impostas sobre o negro no Ceará estratificam-se por meio de conjunturas sociais, como a produção acadêmica sobre ausência de negros no Ceará, o processo de mestiçagem diante da negação das origens negras, a limitada discussão da produção sobre a afrodescendência no Ceará, o cotidiano violento antinegro e o pensamento coletivo impregnado de visões depreciativas sobre o negro. Desse modo, a invisibilidade negra cearense está pautada em um discurso político-geográfico, pois, se não identificamos negros, obviamente, entendemos que não existe a necessidade do movimento, da história e dos direitos para a população negra (RATTS, 2011).

À vista disso, percebemos a necessidade de uma ferramenta que estimule a memória coletiva a entender o negro cearense como algo além da figura de escravizado. Primeiramente, agir em prol da desconstrução do mito da inexistência do negro no Ceará e, por fim, desmistificar discursos sobre a identidade negra. Como apregoa Luís Cláudio Cardoso Bandeira:

Ao pensarmos no negro, faz-se necessário e imprescindível considerarmos toda uma gama de experiências sociais construídas, historicamente, por esses africanos em diásporas, suas formas de sociabilidade e práticas culturais que não se restringem à experiência da escravidão, mas a suplantam e transcendem (BANDEIRA, 2011, p. 209).

Tais formas de sociabilidade imprimem marcas sociais representativas que podemos denominar *africanidades*, como elucidado por Henrique Cunha Júnior (2001), pelas formas de ser e agir, de expressar aspectos inerentes às múltiplas formas de configurar um coletivo ou um indivíduo partindo da perspectiva social. As redes de sociabilidade são registros identitários de um grupo que evocam práticas culturais para configurar aquilo que entendemos como *africanidades cearenses*, as quais estiveram presentes dentro dos espaços de dominação racial típicos da época. Conquanto os negros cearenses estivessem à mercê das limitações oriundas do sistema escravagista, foi por meio das africanidades que se

da música e da dança, a população negra conecta-se com a sua ancestralidade e louva Nossa Senhora do Rosário, além de reproduzir aspectos característicos da estrutura social e política africana.

caracterizaram expressões distintas para afirmação das práticas culturais africanas e afro-brasileiras.

Desta maneira, a reconstrução histórica buscava legitimar, nos espaços de poder, a reintrodução de uma cultura identitária negra que fosse acolhida pela historiografia e desconstruísse a suposta história oficial imposta pelo Instituto do Ceará (BANDEIRA, 2011), visto que os marcadores culturais do estado do Ceará são repletos de africanidades (maracatus, candomblés, umbanda, tradições orais etc.), concebidos, aqui, como expressões de aspectos inerentes ao contexto histórico, político e, sobretudo, social, na constituição da identidade negra cearense (RIBEIRO, CUNHA JÚNIOR, 2011). Esses marcadores constituíram paradigmas de representação e resistência no processo de legitimação das culturas africana, afro-brasileira e afro-cearense e, atualmente, estão inseridos no espaço de reafirmação identitária de ancestralidade dentro das africanidades cearenses, que mapearam o modo de resistir diante do processo de invisibilidade do negro no Ceará.

Nesta circunstância, identificamos um marcador cultural visível como espaço vivo de sociabilidade do território cearense na atualidade que, mesmo diante do silenciamento histórico e da ausência do Poder Público, busca sua afirmação social e cultural: os quilombos. Evocar o conceito de quilombo é cruzar fronteiras continentais seculares e imergir na diversidade cultural dos espaços de poder do povo cearense, agregando territórios, identidades, subjetividades, resistência e, sobretudo, memória dos lugares vivos de conexão com as ancestralidades africana e afro-brasileira.

Conceituado como organização de homens libertos, o quilombo esbarra nessa congruência dinâmica ao longo do tempo, mas sua etimologia “tem origem na língua bantu umbundo, falada pelo povo ovimbundo, que se refere a um tipo de instituição sociopolítica militar conhecida na África Central” (MUNANGA, 2004, p. 71). Assim, algumas ressignificações são impostas no território brasileiro, de acordo com seu contexto político, econômico e social. Contudo, tal sentido ultrapassa a noção de “lugar de fugitivos”, pois podemos entender o quilombo como uma rede complexa de relações de interdependência, cooperação e de identidade (CALAÇA *et al.*, 2011).

Como apontam os estudos de Simone Dantas (2011), grupos remanescentes de quilombos, no Ceará, estão intrinsecamente conectados por múltiplos processos de emigrações do êxodo rural, além das fugas, com ocupação de terras ou rotatividade de bens (desocupação, heranças, doações, dívidas e outros modelos de agrupamento de resistência). Neste sentido, por todo o Ceará, tem-se formação de quilombos nos espaços distintos entre a capital, o litoral

e o sertão, nem todos reconhecidos ainda pelo Poder Público. Na historiografia sobre a territorialidade desses grupos, há, portanto, uma ausência do Estado na identificação de toda a diversidade que os compõe. Como aponta Maria Cecília Felix Calaça (2011, p. 241), o poder público “se nega a reconhecer a importância, o direito e a função das comunidades negras rurais para a história e estruturação da sociedade brasileira”.

Deste modo, a produção escrita dos negros quilombolas cearenses, sua participação na economia, sua presença na sociedade e sua cultura, encontram-se em um lugar de irrelevância (DANTAS, 2011). Portanto, o grande desafio histórico é transpassar não somente a historiografia oficial, como também o imaginário popular e os símbolos representativos enraizados nas estruturas sociais estabelecidas outrora. Para isso, faz-se necessário pensar o quilombo com uma linguagem própria de saber e conhecimento vivo e territorial, que expressa um relevante elemento de africanidade cearense na resistência contemporânea. Pois,

O reconhecimento dos remanescentes de quilombo indica uma história de movimentos sociais, de luta pelo direito à terra e ao patrimônio cultural. Comunidade de quilombo faz parte de um discurso de reivindicações históricas, econômicas, políticas e sociais incorporadas à pauta dos movimentos negros (CALAÇA *et al.*, 2011, p. 242).

Por meio das organizações negras e, posteriormente, dos movimentos negros, são desenvolvidos caminhos para a ocupação dos espaços de poder. Os mecanismos que qualificam tal itinerário estão pautados em ações educativas de autorreconhecimento que engrandecem os movimentos sociais e sustentam os discursos de reivindicação. De fato, partem do reconhecimento dos quilombos cearenses enquanto africanidades políticas que esteiam complexidades dentro da sua territorialidade, as quais se incorporam à história dos movimentos sociais, especificamente, do Movimento Negro.

Para Joelma Gentil do Nascimento (2012), a gênese do movimento negro cearense acontece por meio da intensa diversidade cultural, étnica, religiosa, afetiva e política. Tal articulação ocorreu por meio do mosaico repleto de significados, simbologias e questionamentos que formam a historiografia cearense. De fato, identificamos uma diversidade cultural negra representada pelas reelaborações das festividades culturais que preservavam o tecido da coletividade dos maracatus (abordado no capítulo 1).

Tais ações dialogam com a luta pela terra e suas ramificações econômicas e culturais e, sobretudo, a identidade coletiva, a qual é estabelecida pela conjuntura dos quilombos remanescentes. Estes relevos sociais são silenciados pelo Poder Público, pela

historiografia e, conseqüentemente, pelo imaginário popular. Nesse cenário, a educação age como pilar para a conscientização da população e o combate ao pensamento preconceituoso a respeito da identidade negra e as africanidades cearenses.

A existência do racismo na contemporaneidade expõe fraturas sociais históricas. Manifesta-se, entre outras formas, por meio de linguagens agressivas, que entonam falas racistas explícitas ou implícitas. O racismo constitui um obstáculo à população negra, que fica impedida de exercer a cidade plena (RIBEIRO; CUNHA JR, 2011). Quando se refere à formação da identidade negra, nota-se o quanto a sociedade brasileira ainda vive à sombra de dissonâncias históricas provenientes de lacunas sociais. Por isso, recorremos ao conceito de *memória herdada*, de Michel Pollak (1989), pois o indivíduo, embora não vivencie acontecimentos no espaço-tempo de outrora, decerto, absorve e reproduz uma identidade partindo das experiências contadas pela historiografia oficial, a qual se torna um alicerce para compor uma identidade. Por isso,

Uma sociedade multicultural e multiétnica, como a brasileira necessita de expressão e representação ampla das diversas culturas e etnias. Os paradigmas para a construção cidadã pretendida passam pela construção de identidades coletivas e individuais e têm como elementos intervenientes de importância, aqueles consagrados como transmissores e elaboradores da cultura, dentre os quais, os sistemas educacionais (RIBEIRO; CUNHA JÚNIOR, 2011, p. 173).

A diversidade brasileira é, sem dúvidas, elemento promissor para combater a gênese do racismo e da discriminação racial. Porém, o indivíduo deve ter uma imersão cultural para ter meios de constituir uma identidade coletiva de pertencimento histórico. Para contribuir neste processo de formação identitária no combate ao racismo, as organizações negras, assim como a educação, assumem um papel importante na representatividade social africana e afro-brasileira.

Por *representatividade social* entende-se o complexo sistema de interpretação da nossa relação com o mundo, suas ramificações comportamentais e os processos comunicativos sociais. Tal rede compõe o processo de assimilação de conhecimento e construção individual e coletivo das identidades sociais, além da formação de grupos e suas derivações na sociedade (JODELET, 1991). Neste caminho, analisar tais representatividades sociais nos permite questionar dissonâncias elementares acerca do que há no imaginário coletivo sobre a invisibilidade do negro no Ceará e, concomitantemente, questionar como o processo se reflete atualmente nos discursos das organizações negras.

Diante disso, percebe-se em que medida africanos e afrodescendentes participaram na formação socioeconômica do território cearense. Estes, todavia, devido à coerção cultural que reforçou a invisibilidade do negro na historiografia e aparelhou uma construção ideológica no imaginário popular, encontraram obstáculos no reconhecimento à diversidade cultural afro-cearense. Contudo, no Ceará atualmente, encontramos outros paradigmas para conscientizar a ancestralidade afro-cearense, como relatado na análise interpretativa dos blogs, bem como um meio de fomento na produção historiográfica da epistemologia negra, com o intuito de aprofundar as africanidades a partir das produções acadêmicas e propor práticas educativas que possam viabilizar uma racialização da sociedade a fim de combater o racismo e a discriminação.

Evocamos aqui o evento o Artefatos da Cultura Negra. De natureza internacional, foi realizado no Crato, pela Universidade Regional do Cariri (URCA) em todas suas edições (em 2015, passou a ser denominado Congresso Internacional Artefatos da Cultura Negra, CACN). Reunindo vários pesquisadores, o evento tem como dinâmica o debate sobre uma educação antirracista a partir de vários organismos sociais e suas interseccionalidades na conjuntura global, sobretudo, dentro do campo regional. Articula-se também com o propósito de evidenciar epistemologias da identidade negra nas suas ramificações históricas, psicológicas e linguísticas para uma compreensão aguçada do ser negro, especificamente, no que concerne ao reconhecimento da formação identitária negra no território cearense (MUNANGA, 2020; NUNES; LUZ, 2022). A proposta do congresso nasce em 2009, no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, da Universidade Federal do Ceará. Desta forma, somando os esforços acadêmicos, destacamos a contribuição de Henrique Cunha Júnior, Haydée Petit e Joselina da Silva (NUNES; LUZ, 2022).

O Seminário Artefatos da Cultura Negra no Ceará, realizado anualmente, representa uma ação pertinente que congrega ativistas e pesquisadores do estado do Ceará, do Brasil, dos países da África lusófona e de outros locais, como África do Sul, Estados Unidos, Porto Rico e Cuba (NUNES; LUZ, 2022). Além disso, percebemos a presença de importantes instituições, como:

Grupo de Valorização Negra – GRUNEC, Associação Libertária de Desenvolvimento e Educação Interativa Ambientalmente Sustentável – ALDEIAS, Terreiro Cariri, Movimento de Arte e Cultura do Sopé e Serra do Araripe – MOACPÉS, Universidade Regional do Cariri – URCA, Universidade Federal do Cariri – UFCA, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia – IFCE/Ceará, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, Universidade Federal do Ceará – UFC, Universidade do Tennessee, dentre outros (NUNES; LUZ, 2022, p. 266).

Destarte, a unificação institucional promove amplo debate sobre igualdade étnico-racial para a comunidade negra da região do Cariri, fomentando ações educativas com a Secretaria da Educação do Estado do Ceará, como a implementação da Lei nº 10.639/03, assim como a participação na consolidação do Congresso Internacional do Artefato da Cultura Negra, o qual se constrói em dois momentos: o primeiro intitula-se Caminhos do Artefato da Cultura Negra, em que se percebe uma ação vinculada à sociedade por meio de encontros formativos em localidades da região do Cariri; o segundo momento é a realização do congresso nas instituições de ensino superior da região do Cariri: URCA, UFCA e IFCE com interconexões entre UNILAB e UFC (NUNES; LUZ, 2022).

Assim, foi realizada uma análise empírica de algumas das edições do evento, objetivando compreender as suas contribuições para a produção histográfica acadêmica no processo de conscientização negra no território cearense.

Tabela 1 – Artefatos da Cultura Negra mapa do evento com artigos⁶⁹

| Temática | ano | Nº |
|---|------|-----|
| Educação afropensada: repensar o currículo e construir alternativas de combate ao racismo | 2015 | 99 |
| Cosmovisão africana e afrobrasilidades: culturas, religiosidade e educação | 2016 | 106 |
| Educação, justiça social e demandas contemporâneas | 2017 | 60 |
| I mostra de cinema africano | 2018 | 54 |
| “Nossos passos vêm de longe”: trajetórias, lutas e resistências negras | 2019 | 61 |
| Contra a pandemia do racismo e pelo bem viver: redes de lutas antirracistas no século XXI | 2020 | 169 |
| *Neste ano, não houve publicações, pois foi evento apenas de formação. | 2021 | - |
| *Neste ano, não houve publicações, pois foi evento apenas de formação. | 2022 | - |

Fonte: Tabela produzida com o auxílio da Dra. Cícera Nunes (Próprio autor).

Considerando a tabela, entende-se que, a cada ano, é proposto um tema centralizador e transdisciplinar acerca da identidade negra na sociedade, sobre o qual os pesquisadores e pesquisadoras compartilham e divulgam seus estudos. Configura-se, desse modo, como um lugar de produção de conhecimento vivo para a constituição das múltiplas

⁶⁹ Os Anais do evento só começam a ser publicados a partir de 2015, e com uma edição extra do álbum comemorativo de anos, em 2020, da revista *África e Africanidade*. Além disso, reforço que a construção dos dados desta tabela, bem como historiografia do evento Artefato da Cultura Negra, teve o suporte da Dra. Cícera Nunes. ver: https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Album_Artefatos.pdf Acesso: 11 de out. de 2023.

temáticas cujo objetivo é a desconstrução da invisibilidade do afro-cearense. Por consequência, destaca os obstáculos institucionais presentes no processo de afirmação das africanidades cearenses.

Convém ressaltar que o Artefatos da Cultura Negra – surge num contexto a existência negra nos últimos 15 anos – surgem em diversos pontos: Memórias de Boabá⁷⁰; Caminhada dos Povos de Terreiros; criação da Lei de Cotas; UNILAB; Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas - NEABI/IFCE; Festa Quilombola no Cariri; Coletivo da Juventude Negra (Atuação dos coletivos de juventude negras que saem das periferias para as universidades); Rede de Mulheres Negras e atuação e criação do GRUNEC, 2001. Logo, compreendemos que tais articulações negras são precursoras na construção da identidade negra cearense.

O evento, ao convidar a sociedade às discussões sobre a estética negra e o racismo característico do processo histórico do ser negro, afirma, então, uma conscientização negra cearense, assim como afirma uma prática de escrita historiográfica do povo afro-cearense, cuja existência foi outrora inibida pela sociedade cearense. Por meio dos temas centrais, houve tanto um levantamento de questões acerca do racismo e da discriminação racial quanto uma produção robusta de denúncias nos espaços e suas redes de sociabilidade.

Gênero, educação, práticas religiosas de matriz africana, ações afirmativas, patrimônio cultural africano e afro-brasileiro foram temas que estiveram presentes de forma concisa, interligando os debates. Desse modo, diversas ramificações do eixo temático central traziam novos desafios pertinentes ao debate social. Consequentemente, culminavam em novas conjecturas sobre os caminhos pedagógicos na construção desses saberes. Em 2023, o CACN realizou a sua 14ª edição com o tema 20 anos da Lei nº 10.639/03: educação, democracia e justiça social.

Outro evento importante para o discurso acadêmico de discussão sobre racismo e pertencimento histórico da cultura negra cearense foi o Seminário Negras e Negros no Ceará. A primeira edição, realizada em 2019, no campus Pimenta, da URCA, centralizou os debates sociais e acadêmicos em torno das escritas, dos ativismos e, sobretudo, da sociedade. Em 2021, no campus de Quixadá da Universidade Estadual do Ceará (UECE), foi realizado o II Seminário Negras e Negros no Ceará: Rebelião dos Jangadeiros 140 anos, Ações Afirmativas, Cotas e Re-existências. Enquanto a primeira edição tinha o compromisso de recuperar trajetórias

⁷⁰ Memórias de Boabá é um encontro de formação que acontece de desde 2010, sob o boabá centenário localizado na Praça do Passeio Público em Fortaleza. Disponível: https://www.seduc.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/37/2015/11/folder_baoba1.pdf Acesso 20 de dez. de 2023.

e fomentar a pesquisa sobre as questões raciais, a segunda enfatizou a construção das resistências à escravização no Ceará e seus desdobramentos nas políticas públicas.⁷¹

Partindo deste princípio, o ser negro está intimamente ligado às práticas do cotidiano como um indivíduo cuja objetividade não condiz com sua subjetividade, mas obedece ao fluxo do coexistir no coletivo. No Ceará, a população negra teve seu espaço temporal apagado historicamente. Contudo, como percebemos, alguns elementos expressam marcadores temporais de resistência por meio de africanidades e mostra o quanto a sociedade afro-cearense esteve presente não somente por vias culturais e políticas, mas também por meio da produção acadêmica, tendo a oportunidade de construir suas narrativas e combater o discurso eugênico.

É somente por meio de práticas educativas nas organizações negras, tanto no passado como na atualidade, que a sociedade teve uma conscientização do processo histórico, do impacto psicológico e da conexão linguística da comunidade negra na formação constitutiva de caráter afirmativo do ser negro. Além do mais, diante de uma sociedade que teve sua mente branqueada, somente as leis específicas de reparação histórica não são suficientes para combater o inconsciente dos indivíduos que reproduzem o padrão europeizado das estruturas sociais. Então, precisamos enegrecer a mente para desconstruir os padrões sociais impostos.

3.2 As leis no diálogo entre africanidades e práticas educativas

No tecido social, o teor hermenêutico da lei – pousamos no significado das palavras do texto da lei e os sentidos que esse texto constrói como evento comunicativo com fins específicos – carrega simbologias inerentes aos processos constitutivos, pois, quando a lei que emerge de um grupo, nasce de uma demanda, ou seja, de movimentos que buscam reparar os efeitos de uma ação hegemônica da coletividade. Neste sentido, a Lei nº 10.639/03, enquanto fator da coletividade, advém das emergências sociais para a resolução de pautas silenciadas. Assim, evocamos a identidade negra e sua construção ideológica perante o processo de apagamento da cultura negra, o qual resultou em um tratamento negativo dessa identidade e gerou uma neurose situacional, em que o negro se torna escravo da sua inferioridade e o branco se torna refém de sua superioridade, em uma relação dissonante na epistemologia hegemônica (FANON, 2020).

⁷¹ Segue o endereço das duas edições: <http://www.urca.br/portal2/blog/seminario-negras-e-negros-no-ceara-escritas-ativismos-e-sociedade/> e <https://www.even3.com.br/snegrasenegrosnoceara2021/> Acesso 05/09 de 2023.

Portanto, elucidamos aqui a importância da lei enquanto processo socialmente legítimo de intervenção, reparação histórica e garantia de que as dissonâncias raciais, como a discriminação e o racismo, sejam ressignificadas nas demandas sociais, possibilitando, assim, o debate sobre pautas outrora silenciadas. Trata-se, contudo, de reforçar a legitimação da identidade negra e das culturas africana e afro-brasileira no contexto educacional, econômico e, sobretudo, nos aspectos de relevância histórica.

Como apenas a legislação não causa impacto na sociedade, faz-se necessário, portanto, um engajamento social, além de conscientização no processo histórico e internalização de pertencimento na sociedade, para superar a hegemonia das epistemologias ocidentais. Conforme assevera Nilma Lino Gomes (2017), para romper o muro epistemológico, faz-se necessária a produção de *conhecimento-regulação* para o *conhecimento-emancipação*. Assim, socialmente, o indivíduo vê os mecanismos da legislação como um ferramenta educativa e, sobretudo, de intervenção social na constituição emancipatória da mentalidade coletiva.⁷²

Nesta perspectiva, a legislação assume um papel punitivo e também educativo, na tentativa de fazer o indivíduo entender a gênese da legislação enquanto luta social. Caso contrário, estamos fadados a esbarrar no racismo que se esconde por trás da garantia da universalidade e da igualdade das leis. Por isso, consideramos extremamente necessária a compreensão da memória como sistema articulado para o mapeamento social em um prisma de acesso ao saber coletivo, que atravesse a essência da lei para a qualificação de recursos metodológicos, aprofundando as epistemologias africanas e afro-brasileiras. Destarte, voz e o corpo são dimensões que propiciam este diálogo e possibilitam constructos sociais para a compreensão das demarcações políticas, sociais e culturais na sociedade (MARTINS, 2003; SCHWARCZ, 2012).

Assim, recorreremos aqui à recente Lei nº 14.519/23, que cria o Dia Nacional do Candomblé. Esta lei diz que: “Art. 1º Fica instituído o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, a ser comemorado anualmente no dia 21 de março” (BRASIL, 2023). Inferem-se dessa lei demandas da população acerca da intolerância religiosa praticada contra povos de terreiros. Uma lei necessária contra as agressões às manifestações identitárias das religiões afro-brasileiras de matrizes africanas. Tal lei está

⁷²Conforme os estudos da Nilma Lino Gomes (2017, p. 57), a tensionalidade da regulação e emancipação na textura social, sob o prisma da modernidade ocidental, abrange duas formas de conhecimento: “o conhecimento-emancipação (trajetória entre o estado de ignorância, denominado colonialismo, e um estado de saber, designado solidariedade), e o conhecimento-regulação (trajeto de um estado de ignorância, denominado caos, e um estado de saber, designado ordem)”.

intrinsecamente ligada à identidade da cultura negra, a qual ganha força para combater a discriminação racial nas conjunturas ideológicas da sociedade, como afirmam os estudos de Gabriel Nascimento:

A língua impele ao sujeito negro uma estranheza sobre a fala de seus ancestrais ou ainda o faz ter auto-ódio da herança africana nas religiões de matriz africana (ou mesmo nas representações de evangélicos nas próprias religiões evangélicas), ao passo que reproduz, sem perceber em seu vernáculo cotidiano (NASCIMENTO, 2019, p, 30).

A falta de reconhecimento cultural do indivíduo acerca da identidade negra, por meio da língua, produz distanciamento das matrizes ancestrais africana e afro-brasileira, pois “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura” (FANON, 2020, p. 52). Disso, infere-se uma demarcação política que deixa transparecer a marca do aparelhamento de controle social e institucional que fortifica o desenvolvimento de narrativas pejorativas disseminadas socialmente, as quais reforçam uma linguagem depreciativa advinda das teorias raciais que compreendiam a mestiçagem como degeneração racial e social (SCHWARCZ, 1993).⁷³

A Constituição Federal (1988) já trata como crime a intolerância religiosa, assim como a Lei Caó (1989); porém, a ressignificação legislativa é um reforço para levar a conscientização histórica àqueles que manifestam atos e discursos de ódio contra as comunidades de terreiro. Deste modo, a Lei nº 14.519/23 representa uma valorização afirmativa institucional da cultura religiosa afro-brasileira, um importante mecanismo para combater a intolerância religiosa.

Segundo Akin (2023), há, na sociedade, uma falta de conhecimento da espiritualidade das religiões brasileiras de matrizes africanas, o que proporciona insegurança cultural na existência e socialização das epistemologias dos terreiros. Ademais, os fatores que constituem a intolerância religiosa perpassam também a afirmação institucional do processo de discriminação religiosa, “porque já foram em muitas casas por aí, invadidas por pessoas na hora dos cultos, rasgaram tambores, bateram em médios e mesmo a polícia já levaram incorporados para ser preso, que eu acho uma coisa que é muito absurdo” (AKIN, 2023).⁷⁴

⁷³Aqui, as teorias raciais são entendidas segundo os estudos de Lilia Moritz Schwarcz (1993), isto é, como reflexo das doutrinas imperialistas introduzidas no Brasil a partir de 1870, com o positivismo, o evolucionismo e o darwinismo. Além disso, para Renato Ortiz (2003), as teorias raciais estabelecidas no Brasil, no pós-escravatura, foram marcadas pelas dissonâncias da questão racial e a identidade racial. Autores da época, como Sílvio Romero, João Batista Lacerda e Nina Rodrigues, estavam debruçados na construção identitária simbólica de caráter nacional. Deste modo, elencam o evolucionismo como primordial no entendimento das peculiaridades sociais no Brasil, já que se utilizou da raça para justificação social.

⁷⁴ Entrevista realizada no dia 22 de março de 2023. Akin. Arquivo mp3 (37 min.).

Pelo fragmento da entrevista acima, vê-se como há, no imaginário popular, uma depreciação das religiosidades da cultura negra.

Assim, por meio de preconceitos, os estereótipos fixam, na mentalidade coletiva e individual da sociedade, uma representatividade construída de forma distorcida na identidade (BHABHA, 2007). Isto é, a identidade construída na escola, na família e em outras instituições sociais, está impregnada de estereótipos, os quais acarretam prejuízos na formação identitária negra. Esse processo gera uma sociedade alheia à Lei nº 10.639/03 e à formação sociocultural do Brasil.

Além disso, outro fator histórico fortifica a construção de memórias depreciativas a respeito da cultura negra: a miscigenação cultural, que se desenvolveu no Brasil com a chegada de africanos sequestrados e introduzidos, como mercadorias, no sistema de comercialização. Neste processo, perderam suas identidades, e seus corpos estiveram à mercê de um sistema escravagista. Seus elementos culturais, trazidos consigo, foram reprimidos pelos colonizadores europeus e sofreram uma reestruturação na mentalidade da sociedade (MUNANGA, 2020).

O processo de resignificação identitária passou por uma clivagem social, proporcionando a construção de narrativas pejorativas no imaginário coletivo, cujos traços carregamos até hoje, e fomentando a desvalorização e a alienação do ser negro. Neste sentido, engloba-se tudo o que se refere aos processos constitutivos das culturas africana e afro-brasileira: o reflexo continental, os países, as instituições, a língua, o corpo, a mente, a música, a arte (MUNANGA, 2020).

Dentro da conjuntura brasileira, temos o processo do embranquecimento da população negra, o qual foi reforçado gradativamente pelas instituições e ganhou mais força com o advento das teorias raciais, no final do século XIX. Construiu-se, desse modo, um terreno em que a população negra assimila valores da cultura do branco, desenvolve o sentimento de inferioridade e estabelece relações conjugais entre uma mulher negra/mestiça e um homem branco, denominado *erotismo afetivo*. Tudo isso forma estruturas cognitivas para que o homem de cor fuja da sua individualidade (MUNANGA, 2020; FANON, 2020).

Deste modo, a Lei nº 10.639/03, trouxe novas dimensões ao papel das culturas africanas e afro-brasileiras na sociedade, centralizando o conhecimento histórico da cultura negra como sujeito participativo do currículo escolar, inserido na Constituição como um ser político, social e cultural. A lei em questão é um símbolo de reivindicações do Movimento Negro no Brasil e a legalização de um projeto educacional que alicerça a construção da

identidade étnico-racial dentro das escolas. Contudo, cabe questionar se essa lei, por si, resolverá problemas tão sensíveis que ainda se destacam na sociedade, como o racismo recreativo e científico e a discriminação racial.

Entendemos a expressão *racismo recreativo* conforme os estudos de Adilson Moreira (2019), para quem a raça assume um papel pejorativo na complexidade da linguagem entre os sujeitos, pois “nossa capacidade de interpretar relações raciais decorre das percepções dos significados da raça, o que adquire sentido dentro das narrativas culturais sobre ela e uma comunidade” (p. 31). Além disso, os múltiplos sentidos culturais da raça, de fato, são engrenagens que alimentam o funcionamento das instituições públicas e privadas, nas quais aflora um tratamento marginalizado das minorias.

Assim, o *racismo recreativo* se desenvolve por meio de uma política cultural, em que se utiliza do humor como mecanismo de hostilidade, fomentando os processos que abonam a existência de veículos linguísticos de dominação racial (MOREIRA, 2019; BRASIL; BRITO, 2021). Por tudo isso, a conquista da Lei nº 10.639/03 é um conforto diante do processo de luta e legitimação dos direitos de existir culturalmente dentro da sociedade eurocêntrica. Certamente, torna-se um mecanismo potente de conscientização no combate ao racismo e à discriminação racial.

À vista disso, a Universidade, assim como os órgãos governamentais, sobretudo o Ministério da Educação, assume um papel primordial na construção das demandas formativas da sociedade, pois é lugar de produção de saberes e construção do pensamento coletivo. Então, ao debater e propor aprender sobre desigualdades raciais, no tocante ao processo das ações afirmativas, a sociedade atinge a centralidade política nas relações de poder que, outrora, encontravam-se invisibilizadas. Tais ações questionam a ausência de jovens negros nos bancos das universidades públicas. Partindo desta perspectiva, percebe-se o quanto a leitura social da hegemonia eurocêntrica nega à comunidade jovem negra a ocupação do espaço de produção de conhecimento (GOMES, 2017).

Neste enredamento social, o termo *ações afirmativas* é aqui entendido como um conjunto de práticas que amparam as populações que, por motivos variados, estiveram à margem ou fora da inserção social e da participação igualitária nos espaços da sociedade. Ações afirmativas são também entendidas como políticas públicas/privadas direcionadas à execução legal do princípio constitucional da igualdade material e da neutralização da discriminação de raça, de gênero e de idade (CARNEIRO, 2011; CARVALHO, 2014).

A Lei nº 12.711/12 estabelece:

Art. 5º Em cada instituição federal de ensino técnico de nível médio, as vagas de que trata o art. 4º desta Lei serão preenchidas, por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência, nos termos da legislação, em proporção ao total de vagas no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo do IBGE. (Redação dada pela Lei nº 13.409, de 2016) (BRASIL, 2023).

Esta lei garante o espaço acadêmico a sujeitos sociais que não se enquadravam nos padrões da branquitude idealizada pela sociedade brasileira. Evoca, deste modo, outros saberes e conhecimentos acadêmicos, ou seja, uma reformulação curricular para golpear e desestruturar o racismo científico ainda entranhado nos corredores acadêmicos.

Convém destacar também que a Câmara dos Deputados aprovou, no dia 9 de setembro de 2023, o Projeto de Lei nº 5384/2020, que altera a Lei nº 12711/12 para tornar permanente a política de cotas para o ingresso de pretos, pardos, indígenas, pessoa com deficiência e alunos de escolas públicas em instituições federais de ensino. Entre as mudanças, consta: a) a redução da renda familiar *per capita* para ingresso de aluno da rede pública nas cotas, passando de 1,5 salário para um salário mínimo; b) inclusão de quilombolas no sistema de cotas; e c) os cotistas concorrerão às vagas gerais; caso não alcancem a nota de corte, a nota obtida será usada para concorrência às vagas da cota global.⁷⁵

Para Ayubu (2023), de fato, é preciso racializar o ambiente universitário, que ainda se recusa a não discutir epistemologias africanas e afro-brasileiras, pois não são consideradas um saber científico.⁷⁶ Logo, faz-se necessário pensar em uma ruptura epistemológica que possibilite discutir, no espaço acadêmico, temas sobre raça, classe e gênero. Pois, na perspectiva tradicional de produção de conhecimento científico, os saberes da população negra não são vistos como científico; ao contrário são vistos “como uma experiência pessoal, não existe caráter científico na sua fala, isso é só uma experiência, é uma dor sua, guarde para você, não traga para dentro da academia” (ABDU, 2023).⁷⁷

Neste sentido, pensamos em uma ruptura epistemológica acadêmica que parta da dimensão da diversidade e da desigualdade social e racial para atravessar o contexto acadêmico. Questiona-se, desse modo, se as universidades trabalham esses sujeitos partindo das suas vivências. Questionamos, aqui, as tensionalidades resultadas dos reflexos sociais da

⁷⁵Tais informações foram analisadas pelo site do Congresso Nacional e Agência do Brasil, cujos endereços eletrônicos são, nesta ordem: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2023-08/camara-aprova-reformulacao-da-lei-de-cotas-texto-segue-para-o-senado> e <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2266069> Acesso 05 de set. de 2023.

⁷⁶ Entrevista realizada no dia 14 de junho de 2023. Ayubu. Arquivo mp3 (42 min.).

⁷⁷ Entrevista realizada no dia 09 de maio de 2023. Abdu. Arquivo mp3 (1h e 08 min.).

lei, a qual imputa à universidade ações de permanência acadêmica que, muitas vezes, são invisibilizadas pelas instituições por conjunturas estruturais e econômicas (GOMES, 2017).

Sendo assim, vale pensar a legislação por meio da Lei nº 14.519/23, que estabelece uma valorização cultural, política e identitária das religiões afro-brasileiras de matriz africana no processo de desconstrução da demonização do candomblé e da umbanda, conforme Aduke:

A perseguição dos, não digo dos religiosos, né? Mas digo dos evangélicos, principalmente. Respeito a toda religião, eu sou um pouco católica, eu sou um pouco evangélica, mas a minha origem é umbandista, tá certo? Mas você sabe que existe a perseguição dos evangélicos e o preconceito dos que não entendem, né? Porque você sabe que ainda existe muito preconceito com a umbanda, muito preconceito mesmo. Porque, na mente do povo, a umbanda é do Diabo, a umbanda só faz o mal, a umbanda mata, a umbanda faz isso e aquilo, e não é assim (ADUKE, 2023).⁷⁸

Do depoimento de Aduke, vemos emergir os processos sociais envolvidos na construção massificada da demonização da umbanda e do candomblé. Nesse testemunho, o entrevistado menciona os grupos que agem na prática da depreciação do imaginário das religiosidades afro-brasileiras de matrizes africanas. O testemunho ancora-se em uma fratura social histórica, resquício de uma colonialidade camuflada pelo discurso evangélico.

Cabe, portanto, pensar a legislação como um fator fundamental na constituição identitária da população negra, pois a legitimação da Lei nº 10.639/03 possibilita amparo curricular na destituição de marcadores sociais advindos do processo de escravização, os quais permeiam a educação básica. Desse modo, necessitamos ressignificar a prática educativa na formação dos discentes, docentes e, conseqüentemente, da sociedade. A Lei nº 12.711/12 abre múltiplas oportunidades de inserção social na ocupação dos espaços da produção dos saberes e viabiliza uma intervenção social para apagar marcas oriundas da suposta democracia racial alicerçada no imaginário popular e desmistificada com o mito da democracia racial, por Florestan Fernandes (2007).

Deste modo, a conjuntura social proveniente do nascimento dessas leis compõe um fator preponderante no processo de reconhecimento da cultura negra e reparação histórica cuja gênese está nos movimentos sociais, além de reforçar a desmistificação da hegemonia eurocêntrica, como afirma Nilma Lino Gomes,

As ações afirmativas e as cotas no Brasil ao colocarem jovens negros lado a lado com os da classe média e da elite branca podem agir como um processo de

⁷⁸ Entrevista realizada no dia 24 de abril de 2023. Aduke. Arquivo mp3 (48 min.).

desconstrução da ideologia racista no Brasil. São também uma nova forma de garantia de direitos. Nisso reside o seu potencial emancipatório. Para que tenha eficácia, o saber corpóreo negro advindo dessa nova situação precisa ser socializado e entrar em contato com outros saberes (GOMES, 2017, p. 116).

Tendo em vista o processo de inserção social nos lugares que produzem saber, notadamente, as universidades, tal intervenção social advinda das ações afirmativas desmistifica uma cadeia ideológica hegemônica do saber, do ser e, sobretudo, do estar, pois, a partir do momento em que o corpo negro ocupa espaços hegemônicos, sem dúvidas, edifica a possibilidade de garantia de direitos e, além disso, instiga o *conhecimento-emancipatório* na socialização dos múltiplos saberes apreendidos (GOMES, 2017).

Ademais, a intenção é sobrepor a legislação, visto que se faz necessário adentrar nas africanidades e aprofundar seus saberes no meio social, a fim de trazer à tona narrativas assertivas na educação, medicina, música, arte e mitologia, invisibilizadas no processo histórico. Diante do exposto, podemos compreender que se almeja um processo de pertencimento histórico da cultura negra e afro-brasileira, o qual faça um diálogo assertivo para a desconstrução das falácias inerentes ao racismo e à discriminação racial.

Assim, entendemos *africanidades* conforme Henrique Cunha Júnior (2008): expressões culturais reprocessadas no Brasil, as quais agregam ressignificações brasileiras para a origem das manifestações afro-brasileiras e assumem posições incisivas na conjuntura social de resistência e afirmação cultural. As práticas ritualísticas, assim como as cerimônias e os festejos, são ambientes férteis de memórias, reconstituídas e expressas pelo corpo, que imprimem uma demarcação política de resistência e propõe múltiplas possibilidades de aprendizagem significativa para uma valorização da cultura afro-cearense (MARTINS, 2003).

Nesse prisma, deve-se imergir na ancestralidade africana cearense a fim de compor um diálogo exato do entendimento dos fenômenos sociais oriundos das conjunturas combativas na composição da identidade social, pois “ancestralidade representa, também, a preservação de costumes, está referida aos conceitos de tradição, de fundamento da sociedade e de origem” (CUNHA JR., 2009, p. 9). Ou seja, parte da relação sistêmica para a compreensão e associação das múltiplas relações de poder na sociedade, bem como a sua reconfiguração política, social e cultural de resistência da população negra e seus desdobramentos sintomáticos na atualidade.

Partindo da ótica empírica dos sujeitos das casas religiosas de matrizes africanas, percebem-se convergências alinhadas em uma base comum: a oralidade, na qual habitam relações intrínsecas com ritual, tradição, conhecimento e letramento, que permeiam todos os

estratos da sociedade e suas derivações socio-históricas diante dos crivos contemporâneos (SEVERO; ELTERMANN, 2020). Tais dissonâncias estão mescladas, por hora, tanto pela falta de conhecimento como pela marginalização histórica, no processo de apagamento da identidade negra no Ceará e, certamente, ecoam nos ambientes sociais como fontes depreciativas na disseminação de falácias acerca da construção identitária da religiosidade afro-brasileira.

Conforme Daktari (2023), de fato, predomina no imaginário coletivo a inexistência de negros no Ceará, reforçada tanto pelas instituições como pela construção social da produção historiográfica: no livro *O cearense*, de Parsival Barroso, detecta-se um apagamento histórico da participação da cultura negra cearense. Para Daktari:

Por que a gente precisa pautar o racismo religioso? Por que que a gente ainda precisa pautar a necessidade de uma pessoa negra, de terreiro, sair na rua com sua vestimenta e ela ser respeitada? Porque a gente vive num país em que 80% das vítimas de intolerância de racismo religioso são pessoas que cultuam religiões de matriz africana (DAKTARI, 2023).

Verifica-se que a ausência da identidade cultural das religiões afro-brasileiras de matrizes africanas gera um cenário hostil para os integrantes destas, criando um ambiente no qual os praticantes da umbanda e do candomblé encontram-se impossibilitados de expressarem livremente seus símbolos. Nota-se, portanto, uma desqualificação social da umbanda e do candomblé diante da hegemonia religiosa cristã.

Aqui, discutiremos acerca da oralidade presente nas matrizes da cultura negra. Essa oralidade esbarra nos obstáculos da hierarquização contínua das relações de poder das práticas letradas, cujo monopólio, nas sociedades modernas, está nas mãos de um grupo hegemônico (MARCUSCHI, 1997; FOUCAULT, 1999). Convém destacar, entretanto, que o conhecimento, embora não codificado, não está salvo apenas nos lugares de memória, como bibliotecas, museus e arquivos. Ao contrário, está impreso também na autodescrição do corpo performático, da voz dos grupos sociais e, sobretudo, na transmissão dos saberes por meio da oralidade que compõe a epistemologia da cultura negra e seus cruzamentos (MARTINS, 2003).⁷⁹

Problematizar, no processo educacional, tais perspectivas características da sociedade reforça um modelo de desconstrução das mentiras que se tornaram verdades

⁷⁹Leda Martins (2003), em seus estudos, compreende o lugar de encruzilhadas como a pluralidade cultural, simbólica, que o território brasileiro abrange por meio dos africanos, europeus, indígenas e, recentemente, os orientais.

históricas na construção da identidade negra cearense. Consequentemente, buscam-se nas tradições de matrizes africanas e afro-brasileiras elementos constitutivos para ampliar o desenvolvimento econômico, político, cultural e cognitivo da sociedade. Para Crisine Gorski Severo e Ana Claudia Eltermann (2020), práticas orais devem ser contextualizadas no tempo e espaço, pois são ações que viabilizam redes de sociabilidades com múltiplas práticas educativas de pertencimento, que, simultaneamente, carregam simbologias específicas, ou seja, sobejam o utilitarismo da linguagem e sobrepõem essência poética identitária da subjetividade.

Assim sendo, práticas educativas inseridas no âmbito dessas organizações negras são impressões sintomáticas para combater a desinformação cultural sistêmica, inseridas desde as primeiras organizações elementares educacionais da população negra, precisamente, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que já traziam um tom acolhedor partindo do culto católico. Notadamente, estavam sob às jurisdições eclesiásticas e seculares voltadas à comunidade negra e reconfiguravam parâmetros essenciais de direito, identidade, pertencimento, submetidos ao estatuto, regimento que continha direitos e deveres e despontava como característica singular entre irmandades cearenses (PEREIRA, 2015).⁸⁰ Conforme os estudos de Eduardo Campos,

Existiam irmandades apenas de brancos; as de brancos e pretos. Outras, de pardos. Algumas, raras, só de pretos, quer apenas de escravos ou destes e forros; as integradas por pardos e brancos, e aquelas que quase sempre, incluindo pretos escravos, compunham-se de reis e rainhas, podendo desfilar a comemorar, em ocasião de atos mais solenes, com indumentos de flagrante as vestes do poder régio (CAMPOS, 1980, p. 8).

As irmandades constituem elementos essenciais para expressar, no processo de formação identitária cearense, o arcabouço social, cultural e econômico da comunidade negra. Assim, as populações negras negociam com a hegemonia cristã pela sobrevivência, criando novos lugares de resistência, pois, embora as irmandades servissem para resistir, eram instituições católicas que diferiam religiões de matrizes africanas. Para Martins

⁸⁰ As irmandades religiosas no Ceará nascem com a finalidade de disseminar o evangelho e converter os descrentes de sua época. Segundo Eduardo Campos (1980), a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos foi proeminente nas seguintes vilas, atualmente cidades que formam o estado do Ceará: Aracati, Barbalha, Crato, Fortaleza, Icó, Quixeramobim, Sobral, São Bernardo das Russas. Seu aparecimento destaca-se no Brasil no período da escravidão e, embora mantivessem a imposição ao culto católico, possibilitou caminhos para criação de redes de sociabilidade na construção da identidade negra cearense (CAMPOS, 1980; BEZERRA, 2014).

(...) o gesto e a voz da ancestralidade encorpam o acontecimento presentificado, prefigurando o devir, numa concepção genealógica curvilínea, articulada pela performance. Nesta, o movimento coreográfico ocupa o espaço em círculos desdobrados, figurando a noção ex-cêntrica do tempo. (MARTINS, 2002, p. 86).

O texto nos leva a refletir acerca do hibridismo cultural que atravessa a percepção cósmica da simbologia na temporalidade dos sujeitos e consagra performances nas encruzilhadas atenuantes dos saberes na formação do eixo coletivo, bem como suas transformações e diferenciações das matrizes africanas e afro-brasileiras. Além disso, a performance institucional exerce um papel crucial na conjuntura das crenças da população negra. Certamente, foi um marcador social das organizações negras com intuito de proteger seus membros na enfermidade, auxiliando de forma espiritual e material. Na prática, exerciam uma rede colaborativa nos funerais dos confrades ao prestar assistência a algum deles. Assim, todos os direitos e deveres estavam regulamentados e suas funções eram verificadas pela irmandade (BORGES, 2005).

Ademais, temos, ao longo da historiografia cearense, formas culturais de impressão da identidade negra sob o viés político: maracatu, congo, reisado, umbanda, candomblé. Estas estruturas foram primordiais na reestruturação das africanidades, como debatemos anteriormente, e, certamente, alimentaram a base para o reconhecimento da existência da identidade negra cearense, assim como intensificara a conscientização histórica e o pertencimento histórico dos sujeitos esquecidos na historiografia dita oficial.

Como garante Auricélia Barros Perreira (2015), a institucionalização da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Fortaleza reconfigurou o espaço socioidentitário da comunidade negra. Conseqüentemente, o culto à Nossa Senhora possibilitou manifestações dos ancestrais africanos na incorporação cultural do que podemos fixar como identidade negra cearense.⁸¹ Trata-se, portanto, de uma identidade negociada, que, mesmo com a presença de elementos católicos, fez prevalecer a sua cultura, apesar dos desafios impostos pela sociedade. Abarcava, desse modo, uma diversidade epistemológica resistente, cuja presença negra modificou o próprio catolicismo.

Aliás, pensar africanidades como demarcação política e cultural nas estruturas monopolizadas é, de fato, tensionar marcadores sociais que foram dissipados e estiveram, por meio dos movimentos sociais, produzindo ações de resistência para coexistir no tempo e no espaço. Aqui, referimo-nos às religiões afro-brasileiras de matrizes africanas, o candomblé e a umbanda, entrelaçadas culturalmente por linhas distintas e peculiares.

⁸¹ Ressaltamos que as irmandades cearenses tiveram destaque em outras cidades cearenses: Aracati, Barbalha, Crato, Icó, Quixeramobim, Sobral, São Bernardo das Russas.

Como afirmam os estudos de Maria Zelma de Araújo Madeira Cantuário (2009), percebemos uma disputa de narrativas dentro dos saberes religiosos, nos quais há conexões de umbandistas oriundos do catolicismo que, por vezes, adentram no processo de iniciação do candomblé. Esse desencadeia o *umbandomblé*, mistura das religiões que acentuam as mudanças sociais e culturais no tempo presente, posto que prevalece o entrelaçamento religioso da simbologia ritualística (PRANDI, 1996; CANTUÁRIO, 2009).

Devemos ressaltar que, nas quatro entrevistas realizadas nos terreiros, percebemos uma conexão profunda da migração ritualística entre umbanda e candomblé, além dos traços identitários marcantes da dissociação simbólica religiosa. Percebe-se, pois, o quanto o conceito de *umbandomblé* está presente na formação dos cotidianos das famílias de terreiros, pois os saberes têm uma interdependência ancestral em cuja gênese habitam seus laços distintos.

O candomblé gravou marcas de resistência no relevo estrutural da sua existência, em meio à intolerância religiosa advinda dos contextos históricos do processo da escravidão. Por isso, para Eduardo Quintana (2016), uma religião repleta de simbologia ancestral e fora do espaço-tempo originário, decerto, conseguiu ressignificar suas territorialidades identitárias como matriz da vida social.

Tal movimento reforça o processo de desmistificar os escombros da escravidão por meio da territorialização nas múltiplas redes de relacionamentos afetivos que os espaços de terreiros proporcionam. Aqui, também evocamos a lente teórica da *oralitura* para enxergar e aprofundar os estudos das africanidades, bem como a perspectiva da *memória herdada*, tendo em vista que a população negra herdou o constructo histórico do passado e, por consequência, utiliza-se da corporização e da entonação da voz na transmissão dos saberes (POLLAK, 1992; MARTINS, 2003).

Como proclamam os estudos de Cantuário (2009), terreiro é o lugar de memória viva, que exala pertencimento histórico e, principalmente, lugar onde práticas ritualísticas são realizadas para cultuar os orixás, as entidades espirituais e os encantados.⁸² Na perspectiva teórica da *oralitura*, tais manifestações têm como inscrição individual performances e decodificações modulares que se agregam ao grupo e promovem uma leitura social da voz e do corpo, os quais, coletivamente, atravessam o lugar da memória do conhecimento que é

⁸² *Orixá* é um conceito que identifica marcadores genéricos das divindades, como um mediador entre os mortais e Olorum, o deus supremo. Na perspectiva da umbanda, as entidades espirituais representam o tipo de homem comum caracterizado regionalmente; os encantados, por sua vez, são personagens lendários que um dia habitaram a Terra e não conheceram a morte, foram encantados e transferidos direto para o plano espiritual, são índios, africanos, mestiços, ciganos... (PRANDI, 1991; BASTIDE, 2001; FERRETTI, 2001).

produzido nos terreiros. Desta forma, o *corpo-dança-afro-ancestral*, por meio da tríade cantar, dançar e batucar, encontra, no sagrado, tradução da essência significativa da existência da vida para o/a Orixá (MARTINS, 2003; PETIT, 2015).

O ecossistema interativo na espiritualidade da diversidade de saberes que emanam do terreiro depreende-se a partir da legitimação da identidade cultural, lugar que vai além das experiências individuais, pois transbordam saberes coletivos na prática da saúde, de sociabilidade e pertencimento histórico da identidade negra. Ancorados por um tripé de interdependência energética entre os seres, a vida e o cosmo; assim, o sistema dos terreiros revela uma conexão espiritual por meio das ancestralidades africanas e afro-brasileiras (CANTUÁRIO, 2009). Nesta perspectiva, temos a possibilidade de entender o terreiro como um ambiente de aprendizagem que, certamente, produz múltiplas possibilidades de práticas educativas na inserção social dos indivíduos para a conexão com a ancestralidade, por meio de atividades de cunho educativo e, sobretudo, formativo.

Para Abdu (2023), o terreiro “é um espaço de promoção e produção do conhecimento. Não é um espaço estático, mas também não é uma luta, não é uma luta... Não é pacífico”. Os espaços de memória expressos no terreiro representam uma formação identitária de resistência da cultura negra. Entretanto, o terreiro torna-se um espaço interativo de luta e resistência, que proporciona a troca de saberes ancestrais, por meio dos jogos de búzios, dos trabalhos, dos rituais, das danças e das oferendas, nos quais se produzem epistemologias outrora silenciadas.

Desse modo, compreende-se que o terreiro proporciona um espaço de interatividade de múltiplos saberes corpóreos, estéticos, culinários, musicais, históricos e afetivos, que transbordam para as estratificações sociais circunjacentes aos espaços do terreiro, alimentando um sentimento coletivo de pertencimento ancestral, social e, sobretudo, político na sociedade. Nessa relação das práticas educativas produzidas no terreiro, entende-se que tais ações compõem um potencial no combate ao racismo religioso e, conseqüentemente, à discriminação racial, pois proporciona um espaço de conscientização histórica e desmistificação dos discursos depreciativos acerca das religiões de matrizes africanas. Logo, torna-se um fator de resistência para compreender as relações étnico-raciais e reforçar uma identidade negra afirmativa na conjuntura das africanidades cearenses.

A umbanda, como matriz religiosa tradicional, encara a modernidade no processo formativo de valorização da ordem, celebração do novo, manutenção da tradição, embora haja um processo contínuo de reinvenção da religião, pois “a umbanda em Fortaleza e na Região

Metropolitana não tem unidade, não conta com uma uniformização, cada terreiro assume uma perspectiva” (CANTUÁRIO, 2009, p. 35). Como constatado no processo das entrevistas dos terreiros em Maranguape, percebe-se, de fato, um mosaico bastante heterogêneo na constituição da simbologia da religiosidade em si, onde os espaços interativos não fazem ligações diretas de unificação com outros terreiros. Porém, obviamente, há evidências de que prevalecem orientações ritualísticas, normas e fundamentos para reconhecimento e legitimação enquanto grupo (CANTUÁRIO, 2009, p. 35).

Partindo das relações intrínsecas dos terreiros, local em que há um mundo sacralizado, destacaremos a dominação carismática que se fundamenta por meio das habilidades sobrenaturais ou extracotidianas do líder. Tal performance compõe traços identitários culturais para reforçar laços de afetividade. Além de qualificar práticas educativas de cura, trabalhos de magia e de liderança, que, indescritivelmente, estão gravados no sentimento da coletividade e pertencimento do grupo.

Ademais, identificamos princípios filosóficos e valores civilizatórios africanos que são ressignificados nos espaços de terreiros, bem como: “valores como circularidade, a oralidade, a energia (vital), a ancestralidade, família para além dos laços consanguíneos, corporeidade, musicalidade, entre muitos outros, estão mais que vivos em diversas manifestações culturais afro-brasileiras” (PEREIRA, 2022, p. 67).⁸³ São esses valores produzidos em práticas educativas que fomentam a sensibilidade de aprendizagem significativa acerca da essência mítica dos terreiros e que assumem o papel primordial na transmissão de saberes civilizatórios da identidade negra (CANTUÁRIO, 2009).

Partindo deste pressuposto, na centralidade cognitiva das religiosidades afro-brasileiras e afro-cearenses de matrizes africanas, habita, portanto, um arcabouço tanto teórico como metodológico, que fomenta possibilidades para práticas educativas advindas do processo de ancestralidade, da aprendizagem significativa pela comunidade, das transmissões de saberes e, sobretudo, do pertencimento social. Tal panorama reforça a qualificação cultural para impressão assertiva acerca da umbanda e do candomblé. Além disso, possibilita a desestruturação da intolerância religiosa, pois a conscientização da ancestralidade gera um pertencimento social e, sobretudo, identitário na constituição do ser negro, por meio do fator histórico que viabiliza processos cognitivos oriundos dos saberes dos terreiros, os quais,

⁸³Segundo Pereira (2022), os valores civilizatórios são fatores primordiais para a manutenção sólida e viva, nos processos de interdependência das múltiplas transformações espaço-temporais, dos ciclos socioafetivos da herança africana na constituição afro-brasileira nos espaços de terreiro.

certamente, são reativados pelo fio condutor social presente no cotidiano: as práticas ritualísticas do corpo e da voz (MUNANGA, 2020).

Neste sentido, as *práticas educativas* são compreendidas como as manifestações culturais performáticas que acontecem nos terreiros, as quais buscam transmitir saberes ancestrais em consonâncias estruturais simbólicas advindas da memória flutuante, bem como dos cânticos sagrados e das falas cantadas nos ritos. Assim, “os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos” (MARTINS, 2003, p. 67). Ademais, é o corpo quem institui o processo ritualístico para reativar a memória ancestral, sendo o principal sujeito para a manutenção e continuidade das práticas que imprimem disposição, conexão, compreensão, percepção e, sobretudo, emoção (PEREIRA, 2022).

Diante disso, tal percepção de ensinamento das manifestações culturais religiosas nascem da performance ritualística que propõe evocar saberes ancestrais sob o prisma da *memória herdada*. Dessa forma, conquanto o indivíduo não vivencie o espaço-tempo dos acontecimentos, certamente absorve características de uma temporalidade flutuante que é reinventada por tradições (POLLAK, 1992). Portanto, usar tal perspectiva de forma contundente reforça a construção de uma formação positiva da identidade negra e, sem dúvidas, encontra caminhos propícios para qualificar as religiões afro-brasileiras e afro-cearenses de matriz africana e, assim, neutraliza a intolerância religiosa cristalizada no imaginário popular. Segundo Pereira (2022), as práticas educativas oriundas das manifestações da identidade negra

São epistemologias com imensa potencialidade pedagógica e científica, não isolando suas imanências exclusivas aos espaços de terreiros. Estão em intensa dinâmica com a comunidade de fora dos terreiros, ressemantizados nos corpos como estratégia de luta e resistência no cenário afro-brasileiro, desconstruindo os estereótipos caluniosos e negativos atrelados a esses espaços religiosos e as nossas populações como pessoas/corpos (des)possuidores de saberes (PEREIRA, 2022, p. 71).

Considerando o excerto, compreende-se que as práticas educativas desenvolvidas nos espaços de terreiro fornecem possibilidades para a construção de uma aprendizagem significativa das religiões afro-brasileiras, bem como se tornam um grande aliado no combate às estruturas preconceituosas e discriminatórias oriundas dos estereótipos impregnados no imaginário popular, como a demonização da religiosidade.

Considerado o prisma da oralitura, evocada por Martins (2003), o sujeito aprende por meio da sensibilidade do corpo e da voz, na transversalidade da memória e do conhecimento nas ações de coletividade performática, as quais prevalecem nas práticas

educativas dos terreiros. Portanto, a simbologia aplicada na performance dos ritos das religiões afro-brasileiras, certamente, estabelecem parâmetros para qualificar um pertencimento histórico dos seus integrantes. Posto isto, há um canal de transmissão de saberes que personifica a identidade coletiva por meio do corpo, isto é, segundo Pereira (2022, p. 96), “a corporeidade dentro dos terreiros é ressignificada, alargando os cosmo sentidos e cosmo percepções”, possibilitando que o corpo seja usado como instrumento para formação identitária dos saberes dimensionais: políticos, históricos, ideológicos, estéticos, lúdicos, cognitivos e ancestrais (PEREIRA, 2022).

Então, os saberes absorvidos nas práticas educativas dos terreiros são, de fato, a essência qualitativa da sabedoria que emerge das epistemologias por meio da memória flutuante advinda das práticas culturais afro-brasileiras. É neste prisma que “a oralitura é do âmbito da performance” (MARTINS, 2003, p. 77). Logo, as práticas educativas são escritas pela performance, tanto pela ação vocal quanto pela ação corporal, transformando-se, paulatinamente, em uma rede de estruturas profundas na transmissão de saberes e edificação da identidade negra de forma assertiva dentro da epistemologia hegemônica.

Ademais, a perspectiva dos processos de aprendizagem sobrepõe os métodos dos saberes tradicionais. Assim, centralizar na aprendizagem a ancestralidade e os paradigmas científicos das africanidades, partindo das vivências dos terreiros com as práticas educativas, é, sem dúvidas, o caminho para derrubar as concepções epistemológicas hegemônicas da lógica positivista, cujas abordagens são lineares. Ressalte-se que, indiscutivelmente, foi nos terreiros e nos quilombos que os conhecimentos africanos foram ressignificados para que não fossem apagados historicamente. Não obstante, deixou registradas lutas de resistência seculares, que consistiam na busca pela existência como práticas culturais de transmissão de saberes (PEREIRA, 2022).

Em vista disso, o terreiro abrange um espaço vivo de sentimento coletivo, ambiente de saber profundo dos métodos ancestrais inclusos nas suas práticas educativas e ritos estabelecidos. Entretanto, ainda há o desafio de transgredir e reestruturar as ciências sob a régua da racionalidade hegemônica de cunho eurocêntrico, a fim de qualificar os parâmetros ancestrais, nos quais as interconexões humanas ocorrem através de práticas educativas ritualísticas. Tais articulações práticas no terreiro são expressadas pelo corpo, com a voz empregada em cânticos nos quais é evocada a memória de conhecimento ancestral (MARTINS, 2003; PEREIRA, 2022). Como reforça Linconly Jesus Alencar Pereira,

Não se trata de descartar o que foi positivamente construído pelo pensamento científico, mas reivindicar o diálogo com as ancestralidades africanas, afro-brasileiras e indígenas, possibilitando uma nova forma de conviver e novas bases epistemológicas fundamentadas em uma racionalidade orgânica e ancestral (PEREIRA, 2022, p. 63).

O objetivo discursivo é desmistificar a hegemonia eurocêntrica de saberes, impregnada na racionalidade da estrutura social do conhecimento, e propor balizar os saberes africanos e afro-brasileiros por meio da oralitura, a qual contempla a performance, voz e corpo como objetos de estudo para compreensão e, sobretudo, valorização dos saberes produzidos dentro do terreiro, os quais compõem a base sistemática no processo de aprendizagem da coletividade.

3.3 Da “conscientização histórica” ao pertencimento da mídia negra cearense

Me basta mesmo
essa coragem suicida
de erguer a cabeça
e ser um negro
vinte e quatro horas por dia
(Portal Geledés – LIMEIRA, 2022).

Os versos do poema escrito por José Carlos Limeira, publicado no *Portal Geledés* como homenagem à sua trajetória na literatura, expressam o cotidiano dos sujeitos atravessados por estruturas de poder nas quais se encontra moldado o racismo estrutural, conforme Sílvio Almeida (2019). Dessa forma, a poesia evoca um peso social de ser negro diariamente perante a invisibilidade social sustentada por fatores históricos que emergem da ideologia da superioridade da branquitude, do branqueamento e da democracia racial no Brasil. Assim, o *ser* expresso pelo poema registra o ato de se distanciar e o desafio que é o peso de ser negro, perante diversas violências simbólicas e materiais.

Para compreender a complexidade do sentido na praticidade do viver em sociedade, é preciso compreender os discursos acerca dos relevos históricos que permeiam a identidade negra. Aqui, evidenciamos a intolerância religiosa, o racismo e seus desdobramentos, que reforçam a falta de conscientização histórica. Para isso, recorreremos aos estudos de Jörn Rüsen (2010), o qual caracteriza a conscientização histórica como a diversidade relacional que o sujeito imerge nas múltiplas temporalidades com o passado e a sua capacidade de interpretação com a história (MARRERA; SOUZA, 2013).

Desta maneira, os processos mentais produzidos pela ação interpretativa através da experiência da evolução na temporalidade de seu mundo e de si, fornecem aos sujeitos a capacidade de orientar-se, intencionalmente, na praticidade da vida. Portanto, estas operações mentais contribuem para uma conscientização histórica e uma qualificação de reconhecimento enquanto sujeito pertencente a um grupo (RÜSEN, 2010).

Partindo deste pensamento, utilizando o prisma teórico da conscientização histórica, os saberes ancestrais da cultura africana e afro-brasileira não devem ser compreendidos apenas como conhecimento do passado, mas como possibilidade de entendimento do presente, a fim de construir uma identidade visual assertiva na sociedade para, desse modo, consertar as fraturas sociais resultantes da colonialidade eurocentrada. Os sujeitos precisam, então, interpretar o mundo e suas intenções para agir no tempo por meio das suas intencionalidades e, assim, compreender as práticas coletivas no tempo presente (CERRI, 2011).

Nesta continuidade, para compreendermos como as narrativas são relevantes na construção identitária da comunidade negra, faz-se necessário refutar a historicidade desenvolvida no itinerário social disseminado ao longo da História, assim como identificar o mecanismo para a estruturação de reconhecimento cultural, político e social na amplitude dos saberes ancestrais oriundos da população negra. Para tanto, os sujeitos precisam enraizar a historicidade nas práticas da vida em sociedade (RÜSEN, 2010). Pois,

Para compreender as ideias de Rösen, neste complexo mundo entre razão, narrativa e consciência histórica, acaba sendo primordial partir de pontos específicos, neste caso acreditamos que o debate poderia se iniciar por um dos dois prismas: 1) Pelo conceito de razão que Rösen emprega, afinal é ele que torna possível buscar o substrato do ser humano para a sua compreensão de História e de mundo; e 2) Através da tipologia estruturada por Rösen, já que é através dela que se pensa a consciência histórica (MARRERA; SOUZA, 2013, p. 1071).

Do excerto acima, compreende-se que os sujeitos precisam reconhecer-se historicamente, partindo da racionalidade do espaço-tempo presente, pois o seu próprio agir interno transborda uma ação temporal histórica e define a sua capacidade cognitiva para interligar as narrativas da sua existência à coletividade do passado. Desta maneira, toda interpretação do indivíduo sobrepõe características da sociabilidade histórica e edifica um saber cristalizado para uma conscientização histórica de pertencimento coletivo, em que a intencionalidade das relações afetivas reforçam a construção formativa da personalidade da memória coletiva e, sobretudo, da individualidade dos sujeitos à luz das vivências. Pois a

racionalidade forma-se a partir da argumentação, das vivências da coletividade e, principalmente, dos mecanismos estruturados através da narrativa histórica dos sujeitos.

De acordo com os estudos de Rüsen (2010), percebemos quatro dimensões para a compreensão da conscientização histórica: tradicional, exemplar, crítica e genética. Elas sistematizam o pensamento humano para o entendimento do mundo na multiplicidade de significados do existir dentro do contexto histórico no tempo e espaço da sociedade. A consciência histórica tradicional evoca as experiências temporais da coletividade por meio de processos cognitivos que conduzem ações visíveis aceitas e reconstruídas socialmente. Por sua vez, “na categoria atinente à consciência exemplar, o indivíduo pretende explicar o seu mundo através de exemplos do passado, de preferências sobre situações que vivenciou, não tentando inserir o passado no presente, mas explicar o presente pelo passado” (RÜSEN, 2010; MARRERA; SOUZA, 2013, p. 1076).

Na perspectiva crítica, as vivências temporais são constituídas a partir das subjetividades inerentes ao sujeito, em que o modelo interpretativo é questionado e, conseqüentemente, há uma negação da historicidade propagada pela sociedade. Por fim, na conscientização histórica genética, o indivíduo tem consciência do presente em que está inserido e aceita o passado sem implantar e nem legitimar a sua historicidade (RÜSEN, 2010; MARRERA; SOUZA, 2013).

Aqui, dialogaremos diretamente com a conscientização histórica crítica, a fim de expor as tessituras da complexa construção da identidade negra na contemporaneidade. Para Frantz Fanon (2020, p. 27) “a civilização branca e a cultura europeia impuseram ao negro um desvio existencial”, o qual foi um dos fatores existenciais do processo da invisibilidade da identidade negra e do distanciamento do ser negro diante do embranquecimento imposto pela sociedade e que deixou marcas profundas na linguagem, na cultura e, sobretudo, na formação psicológica.

Segundo Daktari (2023), a população negra é criada em uma cultura completamente ocidental e com perspectivas eurocêntricas, pois “o bonito é você ser branco europeu, o homem loiro, dos olhos azuis, da pele branca. Então a gente não cresce na perspectiva de que ser negro é interessante”(DAKTARI, 2023).⁸⁴ Do seu testemunho, infere-se a construção social de uma estética imposta por meio da estruturação cognitiva de um modelo de beleza eurocêntrico, o qual distancia o indivíduo da sua ancestralidade africana e afro-brasileira e reforça a invisibilidade da estética negra por meio de uma mídia que

⁸⁴ Entrevista realizada no dia 09 de maio de 2023. Entrevista Daktari. Arquivo mp3 (1h e10 min.).

estabelece uma régua do belo no pensamento coletivo, causando, dessa maneira, o desvio existencial, como dito por Fanon (2020).

Evocamos o livro *Pele negra, máscaras brancas*, inscrito por Frantz Fanon (1925-1961), já na sua 3ª reimpressão (2020), no qual o autor evidencia o processo de alienação psíquica do negro em uma sociedade que solidificou a superioridade da raça branca por meio dos discursos das teorias raciais. Identifica-se, assim, um posicionamento de inferioridade na estética negra, na cultura negra, na língua e, sobretudo, no ser negro. Essa noção de inferioridade levou a sociedade a uma neurose situacional na formação identitária da população negra e fez o indivíduo fugir da sua individualidade e anular sua ancestralidade (FANON, 2020).

Conforme Daktari (2023), “[...] o próprio estado promove uma narrativa que nos inviabiliza. A gente é bombardeado o tempo todo, na televisão, na escola, em casa [...] Não menino, tu não é negro não, tu é moreno. Porque ser negro não é bom”. Portanto, a reprodução das narrativas dentro do imaginário coletivo promove uma invisibilidade da identidade negra cearense e fomenta processos cognitivos de inferioridade do ser negro, distanciando o indivíduo da sua ancestralidade africana e afro-brasileira.

Neste sentido, a reflexão sobre os crivos sociais historicamente embutidos no processo de apropriação da identidade racial pode levar à expressão do conceito de raça como politização social, emancipação atribuída por Gomes (2017). Pode, também, reconfigurar os discursos de superioridade racial hegemônicos, como aqueles falsamente justificados das missões colonizadoras, da simbologia de cor e da teoria do clima, que foram maneiras de justificar o processo de inferiorização da África.

Assim, “[...] o fato de ser branco foi assumido como condição humana normativa, e o de ser negro necessitava de uma explicação científica”, relata Munanga (2020, p. 26). Essa explicação reforça a exclusão pautada pelo modernismo imposto na sociedade, que, de fato, cristalizou uma essência padronizada pela métrica eurocêntrica. Aqui, pensamos modernidade como um fenômeno mundial que constitui relações assimétricas de poder coercitivo e não uma relação simétrica desenvolvida na Europa e disseminada com caráter hegemônico (QUINTERO *et al.*, 2019).

Portanto, essa ausência na autoidentificação de negritude e a branquitude geram estruturas sociais legitimadas por instituições que ratificam, por meio dos resquícios da historiografia imposta oficialmente, a superioridade racial. Consideramos aqui o termo *negritude* conforme o entendimento de Munanga (2020), isto é, como movimento da

identidade subjetiva do grupo (a maneira como o grupo se define) e a identidade objetiva (características culturais). Assim, entendemos o termo *branquitude* segundo os estudos de Lourenço Cardoso (2010), que destaca a *branquitude crítica*, na qual o indivíduo/grupo tem noção dos seus privilégios e repudia o racismo, e a *branquitude acrítica*, na qual o indivíduo/grupo reitera o argumento da superioridade racial. A identidade racial branca é uma identidade heterogênea que se modifica no decorrer do tempo, partindo do contexto geral, pois ser branco pressupõe “ser poder e estar no poder” (CARDOSO, 2010, p. 611).

Desta maneira, o objetivo do exercício reflexivo não é abolir a noção de raça, mas ressignificá-la socialmente como luta identitária que distancia a comunidade negra do olhar depreciativo, assim como fomentar múltiplas relações étnico-raciais estabelecidas em um patamar de igualdade nas diversas áreas da humanidade, pois, conforme Bakari:

A pessoa que mais sofre violência policial. Os negros são as pessoas que estão na... A maior população está nas delegacias. Então, trazer essa questão identitária e ao mesmo tempo de valorizar a população negra. Trazer essa questão de que o negro é uma questão que... É uma população que sempre contribuiu para a nossa formação. É trazer esse lado positivo. É trazer a questão da... É trazer a questão do Luiz Gama. É trazer a questão do próprio Zumbi dos Palmares. É trazer a Tereza de Benguela. E no caso específico do Estado do Ceará, trazer tia Simoa. É uma negra muito importante que contribuiu para a questão da superação e da abolição da escravidão no nosso estado do Ceará (BAKARI, 2023).⁸⁵

Do excerto, infere-se que, para ler as dissonâncias sociais – as abordagens policiais –, precisamos evocar o termo *raça* na simbologia da ressignificação da luta identitária para, de fato, proporcionar um diálogo compreensivo nas conjunturas estabelecidas pelo racismo estrutural, em que a população negra sofre com o aparato da segurança institucional. Portanto, percebemos possibilidades de tensionar o sistema hegemônico social para superar barreiras históricas. Ainda conforme o relato de Bakari (2023), outra ação incisiva é solidificar o debate na estruturação do pensamento afirmativo da identidade negra e superar as marcas visíveis das fraturas históricas.

Indiscutivelmente, há vários elementos que obstam a reflexão sobre ser negro e branco, tendo em vista que a sociedade brasileira carrega um imenso histórico de invisibilidade da comunidade negra. Decerto, algumas tensionalidades de outrora estão ainda vivas no debate da contemporaneidade, porque, no Brasil, além de existir o peso da escravidão, há também a persistência da democracia racial no pós-abolição, que resultou em uma opressão política, econômica e cultural, assim como uma reafirmação da invisibilidade

⁸⁵ Entrevista realizada no dia 27 de maio de 2023. Bakari. Arquivo mp3 (29 min.).

das culturas africana e afro-brasileira. Pensando nisto e suscitando os estudos de Florestan Fernandes (2008), podemos traçar a caracterização da suposta ideologia racial brasileira e tecer uma discussão consciente da falsa realidade racial brasileira, alicerçando *o mito da democracia racial*.

No caso do Ceará, a questão torna-se mais peculiar, tendo em vista a narrativa difundida que diz que não houve participação do negro na formação da sociedade. Para Daktari

[...] é um desafio a gente mostrar que é possível você ser um indivíduo negro, principalmente porque aqui no Ceará a gente tem uma cultura muito perversa de negação do povo negro. A gente cresce ouvindo que o Ceará é um estado que teve uma participação negra tão irrisória, ou sequer teve participação negra, ao ponto de ser esse o motivo de nós termos sido o primeiro estado a abolir a escravidão. O que não é verdade (DAKTARI, 2023).

A narrativa de que no Ceará não há negro estabeleceu-se o imaginário coletivo e deparou-se com a produção historiográfica do Instituto Histórico do Ceará, que ratificou tal ideologia. Diante disso, percebe-se o quanto as amarras ideológicas estiveram presentes no pensamento coletivo e afetaram tanto a construção identitária do ser negro cearense quanto o reconhecimento social acerca dessa identidade.

Ademais, o ser negro está cercado por várias estruturas coercitivas impostas pela sociedade, as quais menosprezam a herança histórico-cultural do negro no Brasil, notadamente nas áreas desportivas, nos espaços estruturais socioeconômicos, na estética, na arte e na educação. Por outro lado, há grupos históricos racializados instituídos para fins da construção identitária e da resistência da negritude. Como suscita o poema, “essa coragem suicida de erguer a cabeça e ser um negro” (LIMEIRA, 2022) busca romper paradigmas sociais, mesmo diante das adversidades da violência simbólica oriunda do racismo, e reforçar a identidade da ancestralidade negra através da noção de pertencimento histórico, a fim de desconstruir o imaginário negativo e qualificar o poder de resistência.

Refletindo sobre esse processo de autoidentificação racial, cabe questionar-se por que um indivíduo necessita assumir-se negro e em que momento da vida nasce esta necessidade de ser negro ou se distanciar do seu fenótipo. Esse processo é da esfera da cognição, de modo que o indivíduo negro só o alcança nos espaços que possibilitam o acesso ao conhecimento, isto é, as Universidades e os movimentos sociais. Pois é

Necessário pontuar a mestiçagem como um fenômeno biológico inerente à evolução da humanidade e não restrita à realidade brasileira. No entanto, foi no mundo

colonial, com a inserção da raça enquanto marcador de diferença entre atores sociais, que ser fruto da relação de uma raça tida superior (branca) com as demais, inferiores, criou o olhar do preconceito, principalmente por fenótipo (BRITO, 2022, p. 150).

Portanto, marcas históricas advindas do colonialismo estão entranhadas socialmente e perpassam o imaginário coletivo, como na estética, na produção científica, nas estruturas políticas e, sobretudo, nos tecidos da mentalidade coletiva, na qual cristalizam práticas típicas de uma sociedade hegemônica, repleta de marcadores sociais da branquitude. Tais marcadores sociais atravessam o sujeito na sua formação psíquica de autorreconhecimento, produzindo, na sua mente, um marcador inconsciente de embranquecimento. Urge, portanto, um letramento racial cognitivo para desmistificar os saberes hegemônicos eurocentrados. Conforme o depoimento de Daktari,

É o mito da democracia racial truando [*sic*] (**equivale dizer que está em evidência**) ainda desde a década de 30 pra cá. Isso é muito forte ainda, dentro de casa. Eu me descobri uma pessoa negra aos 32 anos. Eu tenho 36. Eu me descobri uma pessoa negra dentro da criação do Ceará Criolo. Até o Ceará Criolo existir, eu não me denominava uma pessoa negra. Não entendia como qualquer outra coisa. Moreno, da pele clara, moreninho, cor de jambo, qualquer eufemismo que você puder utilizar, eu utilizava pra apagar a minha pertença racial (DAKTARI, 2023, grifos nosso).⁸⁶

No excerto acima reportado, percebemos relutâncias no descobrir-se e aceitar-se negro, pois ninguém nasce negro, o indivíduo, ao ter contato com as estruturas sociais da coletividade, reconhece-se diante das dissonâncias raciais. Contudo, o sujeito esbarra na construção histórica da narrativa do apagamento da identidade negra, que sistematiza a anulação do fenótipo negro. Há, pois, um processo de reconhecimento com suas vivências, a qual leva o indivíduo a descobrir-se negro, partindo das suas percepções individuais e coletivas diante das tensionalidades da *branquitude* na sociedade (SOUZA, 2021; BENTO, 2022).

Conforme o depoimento de Daktari (2023): “[...] cresci ouvindo que ser negro não era bom. Que, eu me identificasse como negro, eu estava mais propenso a apanhar da polícia na rua, a ouvir xingamentos como eu ouvia [...] a gente cresce com essa construção”. Tais narrativas ecoam no imaginário coletivo e reforçam as práticas de racismo e de discriminação racial nas estruturas sociais da educação, da política, da estética, da cultura.

Já evidenciamos o conceito dos *saberes estéticos-corpóreos*, de Gomes (2017), no qual identificamos a erotização e a negação da beleza negra, formulados pelo racismo

⁸⁶O *Ceará Criolo* é um site de interatividade que produz conteúdo para a população negra.

brasileiro, bem como a invisibilidade da estética negra. Na sociedade, tal representação da identidade negra é tão ferrenha que as linhas imaginárias de convivência social naturalizam imposições de padronização da beleza, assim como fomentam a disseminação de informações geradoras de um padrão de beleza hegemônico.

Vemos, pois, nessa profusão de saberes estéticos hegemônicos, práticas reprodutoras de folclorização das culturas africana e afro-brasileira e de demonização das religiões de matrizes africanas. Dessa maneira, esse dinamismo, no sistema social, atravessa a base estrutural formativa, a educação, pois “afeta o discurso e a prática pedagógica, desde os manuais didáticos até a relação pedagógica na sala de aula e com o conhecimento” (GOMES, 2017, p. 78).

Aceitada a necessidade de se reconhecer, cabe questionar sobre em que momento o branco precisou de autorreconhecimento. Para Cardoso (2010), a *branquitude* é um espaço de privilégios que imprime múltiplas simbologias subjetivas/objetivas, que compõem suportes para a disseminação do racismo. Nesse contexto, não há, portanto, uma necessidade de reconhecer a própria branquitude, pois, de acordo com Fernandes (2008, p. 305), “por paradoxal que pareça, foi a omissão do “branco” – e não a ação – que redundou na perpetuação do *status quo*”.

Por isso, no sistema de convivência social, as redes sociais, tornam-se, muitas vezes, o principal espaço interativo afetado pelas tensionalidades referentes à construção subjetiva das identidades negra e branca perante às linhas invisíveis de identificação racial enquanto processo histórico na prática de socialização de conhecimento. Ademais, tais espaços exprimem paradigmas da influência eurocêntrica já naturalizados, reafirmando uma sutil superioridade racial. Apesar disso, a identidade negra produzida com parâmetros afirmativos consegue romper tal lógica colonialista, pois

A afirmação da identidade negra confere ao ser humano afrodescendente o “lugar de fala”, ou seja, a prerrogativa de ser o sujeito de sua própria história, a partir de suas respectivas peculiaridades, culturais e psicológicas; bem como ser o narrador da história de seus antepassados africanos. E lhe confere também a oportunidade de recusar e denunciar a base supremacista “branca” que caracteriza o racismo estrutural na formação de sociedades como a brasileira. A afirmação da identidade comporta, também, a “desnaturalização” do racismo, ou seja, a não aceitação como natural de algo que não é da natureza, e sim o resultado da combinação de fatores econômicos e sociopolíticos (LOPES, 2021, p. 212).

Certamente, o pensamento social elaborado em uma perspectiva harmônica e longe das amarras hegemônicas eurocêntricas de inferiorização da população negra é, de fato, um pilar na construção identitária para que o indivíduo encontre significância na sua

existência e tenha, no seu processo consciente da coletividade, a conscientização histórica crítica à luz das vivências enquanto sujeito capaz de questionar a sua ancestralidade na historicidade imposta pelas estruturas sociais.

Outra discussão relevante é aquela sobre o ser pardo, que se distancia do ser fenotipicamente negro, no sentido de branquear, evidenciando, assim, o processo depreciativo que retifica a suposta ausência da identidade negra na sociedade. Para Eliane Silva Costa e Lia Vainer Schucman (2022), o mestiço configura-se como uma identidade racial encoberta de complexidade, muitas vezes repleta de dissonância confusa, negada e afirmada. Tal relação vai ao encontro de duas dimensões do racismo à brasileira: os mestiços com características nitidamente branca e aqueles fenotipicamente negros. Sendo assim, deve-se pensar na problemática da posição intermediária do ser pardo, diante da centralidade das políticas de ações afirmativas (COSTA; SCHUCMAN, 2022).

Oracy Nogueira (2006), evoca uma discussão pertinente na temática racial no Brasil, pois, embora tivesse notado a peculiaridade da identificação racial brasileira, percebeu que essas relações intrínsecas transbordam uma problemática na construção identitária dos sujeitos, posto que “a concepção de branco e não branco varia, no Brasil, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região” (NOGUEIRA, 2006, p. 294).

Desta maneira, percebemos que a construção identitária racial contempla dimensões específicas no que tange o contexto histórico, territorial e, sobretudo, social. Assim, na leitura do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), tanto o pardo fenotipicamente negro e o branco de origem multirracial são classificados como pardos. Socialmente, porém, prevalece uma leitura do negro por meio de suas marcas corporais e uma leitura do branco por meio da branquitude (COSTA; SCHUCMAN, 2022).

Conforme Carlos Alfredo Hasenbalg (1979), uma das funções do racismo está na manutenção dos privilégios da branquitude, reflexo do ideal de branqueamento disseminado como política de Estado no pós-abolição. Deste modo, “o mestiço brasileiro simboliza plenamente essa ambiguidade, cuja consequência na sua própria definição é fatal, num país onde ele é de início indefinido” (MUNANGA, 2006, p. 140).

Decerto, percebe-se o quanto a ideologia do branqueamento ecoa na atualidade por meio da manifestação das relações de poder. Assim, tal indefinição racial fomenta a disparidade na constituição da identidade racial, isentando os sujeitos das conjunturas

históricas do branqueamento, da democracia racial e, sobretudo, da *ideologia de morenamento* (COSTA, 2014).

Reforçamos que tal ideologia nasce da propaganda racial que exalta o moreno perante uma mística da morenidade, que representaria o atalho à moda brasileira no mundo civilizado. Então, “morenar requer clarear”; esta ação mental da coletividade do branqueamento representa um mecanismo de negação de si e da negrura do corpo (COSTA, 2014, p. 135; COSTA; SCHUCMAN, 2022).

Portanto, entendemos raça como construção social que produz sentidos e marcas no cotidiano dos sujeitos e mantém uma disparidade material e simbólica na sociedade brasileira (HASENBALG, 1979; BENTO, 2002). Desta maneira, a raça social refere-se às construções sociais e aos paradigmas identitários baseados em uma errônea tipologia biológica que utiliza as diferenças físicas para impor relações de poder, bem como manter e reproduzir diferenças e privilégios (COSTA; SCHUCMAN, 2022; GUIMARÃES, 1999).

Convém salientar como a *memória coletiva* contribui nessas distorções de identificação de ser e, por outro lado, como pode fornecer subsídios para um pertencimento histórico, considerando que a memória traz lapso residual do processo de silenciamento coercitivo proveniente de grupos que, outrora, foram inferiorizados. Os acontecimentos deixam um traço profundo, além de modificações, nas instituições, nas redes de sociabilidade e, em especial, na relação interpessoal e intrapessoal da identidade racial nas ressignificações de memórias advindas de fraturas sociais. As suas tradições subsistem profundamente no grupo que, a partir do momento em que considera seu passado, penetra no processo de consciência histórica e identitária no tempo (HALBWCHS, 1990).

Por conta disso, percebe-se o quanto ainda há sensibilidade neste processo de autoidentificação racial na sociedade e como isso reacende fraturas históricas em nosso cotidiano. Contudo, é importante destacar que este debate necessita ser discutido e reconstituído em todos os espaços de aprendizagens, principalmente na escola, local onde há uma carência na constituição de um letramento racial. Desta forma, pode-se proporcionar um sentimento massivo de consciência histórica da branquitude e o processo de pertencimento histórico positivo da identidade negra e, assim, repensar as epistemologias de mundo por um ângulo horizontal e não mais hierarquizado.

Conforme Daktari (2023), a população negra é formada por grupos de sujeitos pretos retintos e por grupos de indivíduos pardos, nos quais pessoas negras de pele clara também são negras e, por isso, estão sujeitas a sofrer racismo e discriminação racial. Ainda

assim, a distinção da tonalidade de cores das pessoas negras também proporciona variações de forma, lugares e intensidade em que estes sujeitos podem ser atingidos, pois, “quanto mais clara for minha pele, mais próxima eu estou do indivíduo branco e mais passibilidade eu terei nos espaços” (DAKTARI, 2023).

À vista disso, faz-se necessário pensar em um projeto institucionalizado para promover um letramento racial na sociedade, partindo da desmistificação das estruturas hegemônicas eurocêtricas. Entretanto, no estado do Ceará, a imprensa convencional, isto é, os grandes veículos de comunicação (*O Povo, Diário do Nordeste, G1*), não discute de forma significativa a identidade negra afirmativa. Ao contrário, ajudam a reproduzir o apagamento institucional da identidade negra, pois “ [...] a gente ouve o tempo todo que se aqui não tem negro, aqui não tem racismo” (DAKTARI, 2023).

As identificações raciais trafegam na subjetividade dos sujeitos e nos aportes sociais que aprofundam o consciente e inconsciente dos sujeitos na identificação corporal. Há, pois, elementos culturais, históricos, antropológicos e ancestrais interligados em um grupo racial, formando, desse modo, o seu pertencimento socio-cultural-racial (COSTA; SCHUCMAN, 2022).

Portanto, verifica-se no imaginário coletivo uma percepção neutralizada da racialidade dos sujeitos brancos, fato que impossibilita um entendimento das relações de poder da branquitude. Contra isso, o letramento racial age como um mecanismo propulsor para a conscientização social da branquitude. Assim, para construir um local isento de racismo, é necessário transpor a barreira estrutural dos valores tradicionais da sociedade, bem como pensar sobre a transformação da branquitude, de um lugar de normatividade para identidades étnico-raciais, em que o racismo não seja a base das relações de poder (SCHUCMAN, 2012).

Assim, para desconstruir as identidades raciais brancas, é necessário que os sujeitos brancos se percebam racializados e desenvolvam um letramento racial. Para Schucman (2012, p. 103), o letramento racial refere-se à “competência de utilizar a linguagem adequada para cada situação social necessária”; portanto, a idealização de letramento racial está ligada ao conhecimento do saber e da cultura estabelecida entre os sujeitos (SCHUCMAN, 2012).

Desta maneira, aqui partimos dos estudos de Maria do Socorro Furtado Veloso e Alice Oliveira de Almeida (2021), ao pensar o conceito de *aquilobamento virtual mediático*

com o intuito de compreender a necessidade emergente e motivacional nas condições do funcionamento das chamadas mídias negras no ambiente virtual, pois

Esses espaços de inovações dos brasileiros afrodescendentes partem de um objetivo em comum, tendo as mídias como ferramentas de construção: o de serem sujeitos protagonistas da própria história e produtores das próprias narrativas. Neste contexto, chama atenção um conjunto de experiências jornalísticas mantidas pelo povo negro no Brasil, cujo objetivo é visibilizar pautas voltadas para a questão racial. Essas narrativas estão organizadas nas chamadas mídias negras, constituídas e operadas por grupos racializados que pensam, produzem e distribuem conteúdos em diversos formatos, interagindo com audiências interessadas nas temáticas abordadas (VELOSO; ALMEIDA, 2021, p. 176).

Infere-se, do trecho acima reportado, que a conjuntura contemporânea da mídia se embebe de referências ideológicas da imprensa negra, alcançando, todavia, outros patamares de reivindicações da população negra, bem como o lugar em que se constroem os espaços de luta identitária: as redes sociais. As mídias negras, portanto, apresentam-se como espaços de interatividade dinâmica para a população negra, com o objetivo de qualificar a ancestralidade produtiva da cultura africana e afro-brasileira. Então, a coletividade necessita ter uma conscientização histórica crítica da sua historicidade para obter um protagonismo de consciência na dinâmica reflexiva da racialização coletiva.

Nesta perspectiva, recorreremos à territorialidade cearense, lugar que sofre intenso impacto da narrativa de invisibilidade da população negra, tanto no viés historiográfico do passado como na conjuntura do reconhecimento legítimo atual dos espaços políticos, culturais e sociais. Embora os estudos indiquem que 72% da população cearense seja negra, paradoxalmente, encontra-se nos dados do IBGE que preto e pardo são negros. Todavia, de fato, a maioria parda também é constituída de mestiços que têm traços fenotípicos de negro e, mesmo assim, conscientemente não se assumem como negros, mas como pardos.⁸⁷

Por este ângulo, tal sistemática de reconhecimento racial encontra-se em um apagamento histórico e um constante ciclo de reconhecimento de existir socialmente. Há, então, um sistema de negação das africanidades para se distanciar das ancestralidades africanas e afro-brasileiras. Desta forma, urge levar ao pensamento coletivo uma conscientização histórica crítica que busque romper os padrões sociais e desconstruir as narrativas depreciativas acerca da historicidade da população negra.

⁸⁷Dado da Pesquisa Regional por Amostra de Domicílios do Ceará, divulgado pelo Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Estado (IPECE). Acessado em 13 de jun/2023. Disponível em: https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2021/01/PRAD_informe_N01_28_jan2021.pdf

Faremos, aqui, uma breve discussão sobre algumas mídias negras cearenses contemporânea, como *Ceará Criolo*, *Blog Negro Nicolau* e *Site Negrê*, destacando a sua relevância, na organização social, enquanto africanidades produtoras de saber identitário, cultural e, sobretudo, político, verificando, também, o quanto as suas práticas educativas produzidas na internet podem proporcionar uma identidade negra afirmativa e fazer ruir constructos estereotipados acerca da cultura africana e afro-brasileira no estado.

Conforme Ayubu (2023), o portal o *Ceará Criolo* surge da conclusão do curso capacitação sobre comunicação e igualdade racial Abdias do Nascimento – Comunicação e Igualdade racial, promovido pelo Sindicato dos Jornalistas do Ceará (Sindjorce), em 2018. Nasce em outubro de 2018, por intermédio de jovens comunicólogos que, ao término do curso, teriam que entregar um produto de comunicação envolvendo a promoção de igualdade racial. O grupo era bem diversificado, formado por jornalistas e publicitárias especializadas em criação e programação de sites. Para Daktari

O Ceará Criolo nasce nessa perspectiva de ser uma mídia negra que não existia aqui no Ceará. O Ceará nunca teve um portal ou qualquer outra mídia negra formada só por comunicólogos. Existiram outras mídias negras na história do Estado, mas não formadas exclusivamente por comunicólogos. Então, o Ceará Criolo nasce nessa perspectiva de ser o primeiro portal de comunicação profissional e negro da história do Estado... A gente via uma comunicação que criminalizava a população negra no jornal, na novela, nos filmes, nos desenhos animados, e a gente não se via ali. Eu não sou isso que está sendo retratado (DAKTARI, 2023).

Diante disso, o *Ceará Criolo* emerge com o objetivo de criar um espaço de interatividade e de segurança na construção de saberes, de opinião, de jornalismo e comunicação para a população negra. O escopo do site é, portanto, constituir uma identidade negra afirmativa para afastar a comunidade negra da violência, da pobreza e de outros estigmas sociais.

Figura 3 – Reprodução da página principal do site *Ceará Criolo*



Fonte: captura de tela feita pelo autor (2023).⁸⁸

Observando atentamente a figura acima, pode-se perceber que a página contém uma estrutura fixa de forma horizontal com várias possibilidades de links. Entre estes, o que mais se destaca é o *afrossaberes*, porque ratifica uma construção identitária afirmativa da cultura negra e afro-brasileira, bem como viabiliza um processo de pertencimento, edificado sobre a conscientização histórica crítica acerca da reestruturação de novos saberes divergentes daqueles eurocêntricos. Além disso, notam-se notícias atinentes a pautas raciais emergentes, como protagonismo negro, aumento das cotas raciais, produção literária e artística negras.

O blog *Negro Nicolau* teve sua gênese em abril de 2011, com o nome *Altaneira em foco*. O jornal era exibido semanalmente na rádio comunitária de Altaneira e contemplava notícias referente à cidade.⁸⁹ Posteriormente, mudou o nome para *Informações em foco*, momento em que imergiu nas discussões acerca das questões étnico-raciais. Ao longo dos debates, percebeu-se que os/as leitores/as necessitavam de um autorreconhecimento enquanto pertencentes à população negra para, assim, trabalhar as questões da valorização da cultura negra. Segundo Bakari,

[...] a ideia de mudar o nome para o Blog Nicolau apareceu, justamente, para que a gente possa, através desse meio de comunicação, que a gente pudesse contribuir a partir das nossas ações de sentimento de pertencimento. Para que outras pessoas também pudessem se sentir representadas e empoderadas por negros, e pudessem

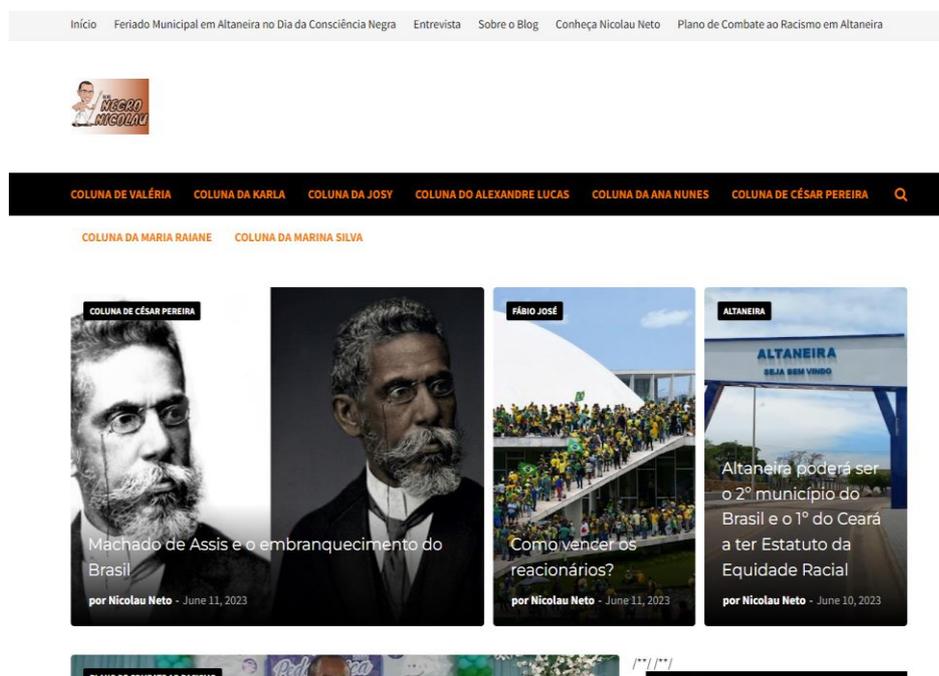
⁸⁸ Disponível: <https://cearacriolo.com.br/> Acesso: 20 de dez. de 2023.

⁸⁹ Altaneira é um município do Ceará com aproximadamente 7.712 habitantes, na macrorregião de Caririçu, mesorregião do sul Cearense, segundo os dados Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Disponível: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/altaneira/panorama>. Acessado 13 de jun/2023.

ainda se sentir, pertencer a esse grupo, e a partir das nossas escritas, pudessem lutar (BAKERI, 2023).

Nota-se como o blog agregou valores de inclusão na conscientização histórica crítica, afirmando a identidade negra nas estruturas midiáticas da sociedade. Nessa direção, articulou um projeto, via Internet, modelado para qualificar a identidade negra e difundir comunicação negra nos ambientes virtuais. Posteriormente, o blog ganhou força na solidificação de seus debates incisivos e concretos na conjuntura epistêmica social, desmistificando as dissonâncias acerca do racismo e da discriminação racial.

Figura 4 - Reprodução da página principal do Blog Negro Nicolau



Fonte: captura de tela feita pelo autor (2023).⁹⁰

Na imagem acima, verifica-se, no blog *Negro Nicolau*, o diálogo ativo, por meio da política e da cultura, para a conscientização histórica da população negra. Para isso, difunde notícias para o debate concernente à constituição da identidade negra protagonizada na sociedade, instituindo, assim, um saber para o debate de pautas raciais. Nota-se que o blog em questão divulga um mosaico de projetos educativos – refere-se às experiências pedagógicas – para o combate ao racismo e à discriminação racial na educação.

Há também o site *Negrê*, que nasceu em uma perspectiva cearense e ganhou uma identidade visual e política regional. Constituído em julho de 2020, seu objetivo é combater o

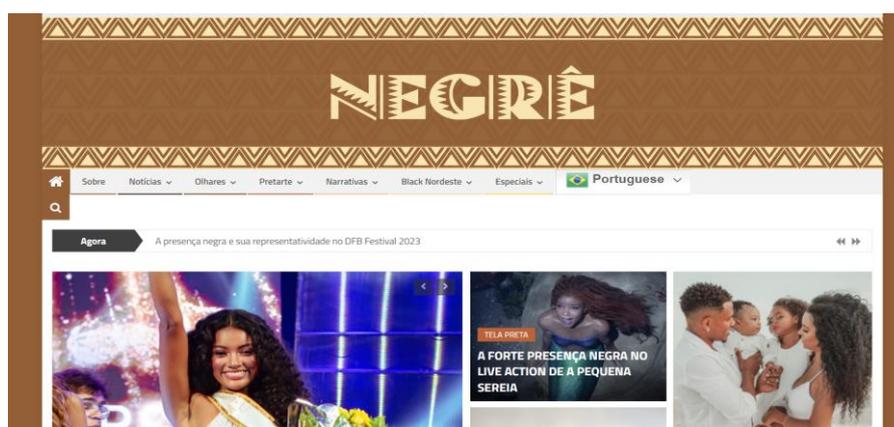
⁹⁰ Disponível: <https://www.blognegronicolau.com.br/> Acesso: 20 de dez. de 2023.

racismo e a xenofobia praticados contra pessoas negras da região nordestina. Sua produção, em uma ampla rede de interatividade, abrange Facebook, Instagram, Tik Tok e Twitter, formando um amplo campo fértil para debater pautas raciais atinentes ao Nordeste.

O portal ganhou, rapidamente, destaque na produção afirmativa da identidade negra ao valorizar a cultura preta (notadamente nordestina) e suas dimensões, por meio da arte, do cinema, do artesanato, da literatura, entre outras manifestações. Toda linha editorial trabalha na contramão da produção midiática da colonialidade (*O Povo*, *Diário do Nordeste* e *GI*, por exemplo), assumindo, destemidamente, a função de qualificar a identidade negra como potência em diversas áreas sociais, culturais e, sobretudo, política. Deste modo, rompe com a comunicação imediatista da branquitude, na qual a população negra é silenciada pela marginalização histórica. Nesse sentido, remetemos ao olhar teórico de Veloso e Almeida (2021), que evoca o *aquilobamento mediático virtual* na tentativa de dar conta do auspicioso debate em ascensão de corpos que foram silenciados pelas estruturas sociais do conhecimento eurocêntrico hegemônico.

Assim, aprofundamo-nos na página inicial do site *Negrê*, a fim de visualizar possibilidades na construção interativa da identidade negra afirmativa por meio das mídias negras. Desta forma, portais virtuais que socializam ancestralidade interativa e saberes afro-brasileiros e africanos com formato afirmativo, certamente, compõem estruturas significativas de africanidades na unificação racial da população negra.

Figura 5 - Reprodução da página principal do site *Negrê*



Fonte captura de tela feita pelo autor (2023).⁹¹

⁹¹ Disponível: <https://negre.com.br/> Acesso 20 de dez. de 2023.

Verifica-se que o portal *Negrê* promove uma valorização da cultura negra, notadamente, através do protagonismo de uma atriz em um clássico de animação da Disney, *A pequena Sereia*, cuja protagonista, na animação original, era uma sereia de pele branca. Além disso, observa-se a exaltação da estética negra. O portal propõe ao leitor/a possibilidades interativas de narrativas, notícias, saberes na produção da identidade negra afirmativa (notadamente nordestina).

Por tudo isso, nota-se o quanto os sites e o blog analisados podem contribuir para a difusão da valorização da identidade negra e qualificar saberes da produção da cultura africana e afro-brasileira. De fato, essas mídias negras contemporâneas cearenses produzem práticas educativas via Internet na tentativa de promover o debate acerca de temas sufocados pelo tecido da mídia branca hegemônica. Sob a perspectiva do *aquilobamento mediático virtual*, podem ser considerados, portanto, como sistemas estruturados para alcançar os territórios virtuais, a fim de angariar espaços para reorganizar narrativas e promover demarcações políticas. Têm, pois, o intuito de levar ao indivíduo e, principalmente, à sociedade, a capacidade de ter uma consciência histórica crítica e refutar a historicidade tradicional acerca das culturas africana e afro-brasileira.

4 EDUCAÇÃO RACIAL EM MARANGUAPE

A colonialidade está tão impregnada nos processos educativos dos espaços de aprendizagem formal e não formal que, ainda hoje, prejudica a afirmação da identidade das populações negras, embora a educação seja um direito assegurado pela Constituição Federal (1988), cujo artigo 205 determina que a educação é direito de todos e dever do Estado e da família.⁹² No âmbito das execuções, esta determinação ainda não alcança a realidade da população negra, que, em suas vivências, é afligida por conjunturas excludentes.

Enquanto instituição reguladora, a escola assume um papel demarcado por regras, normas e rituais que refletem epistemologias eurocêntricas. Justamente nesse cenário discriminante, a escola pública é a instituição que recebe os corpos marcados pela desigualdade sociorracial (GOMES, 2017). Neste sentido, entendemos que a educação racial está direcionada à identificação dos marcadores sociorraciais instituídos nos espaços de aprendizagens formais e não formais. Assim, podemos realizar uma leitura da identidade racial dos sujeitos que sofrem e dos que mantêm privilégios da branquitude. Portanto, para pensarmos em uma educação racial na intenção de combater as desigualdades institucionalizadas pelo racismo, é necessário buscar caminhos de uma racialização coletiva, que contemple tanto a população negra quanto a população branca e fomente um processo de letramento racial.

Assim posto, o ponto central do debate sobre educação racial é a comunicação agressiva que a educação dissemina por meio das estruturas escolares: na organização dos currículos, nas narrativas depreciativas entre discentes, na incompatibilidade com a diversidade e na ausência de uma identificação racial que consinta um pertencimento histórico da identidade negra.

Portanto, o debate antirracista encontra seus propulsores na pedagogia da diversidade, a qual atua como veículo da luta contra a hegemonia eurocêntrica presente no campo da educação e encontra-se no centro do processo emancipatório sociorracial. Desse modo, comungamos com o entendimento da Bárbara Carine Soares Pinheiro (2023, p. 89), “compreendendo como práticas antirracistas aquelas voltadas para a denúncia do racismo no sentido maior de sua reversão/destruição” (GOMES, 2017).

Neste sentido, circunscrevemos o território do município de Maranguape com o intuito de identificar africanidades cearenses no espaço de conexão entre as religiosidades

⁹² Ver Constituição Federal do Brasil, localizado no site do Senado Federal (1988). Disponível: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/566968/CF88_EC105_livro.pdf Acesso 22 de set. 2023.

afro-brasileiras e as suas possibilidades pedagógicas, para assim, desconstruir os preconceitos sobre os povos de terreiro, posto que as organizações negras, em seus processos históricos, mas também na atualidade, sofrem com a marginalidade social operante nos discursos hegemônicos disseminados na sociedade, materializada também na demonização dos povos de terreiro.

4.1 A territorialização das religiões afro-cearenses

[...] o terreiro é um pacto civilizatório africano, de início, e dos descendentes afro-brasileiros que vão recebendo outras matrizes no contexto para fazer parte” (ABDU, 2023).

Na cosmovisão das religiões afro-brasileiras, o terreiro perpassa o acordo implícito de reprodução sistemática dos sujeitos com o objetivo de encontrar traços da ancestralidade africana por meio das ramificações construtivas da resistência às fissuras historiográficas. Como “as civilizações industrializadas modernas detêm uma forma de coerência global ao nível de sentido, com tônica sobre a produção de ideologia” (SODRÉ, 2002, p. 10), a ideologia hegemônica do catolicismo, na produção subjetiva dos indivíduos, oprime os grupos, ofuscando o conhecimento das africanidades nas lutas pelo poder.

Entende-se ideologia como a sistematização coercitiva das civilizações industrializadas modernas na produção dos sujeitos, em que o pensamento coletivo nasce do processo simbólico e demarca a construção identitária. São, de fato, as relações simbólicas que constituem as epistemologias que representam a coletividade de um grupo social, suas expressões identitárias e, sobretudo, a consagração do pertencimento da população. Logo, evidenciamos o terreiro como uma (re)construção portadora de simbologias ontológicas na sociedade e, particularmente, no protagonismo estético e cultural da ancestralidade africana e afro-brasileira (SODRÉ, 2002).

Para Díjina Andrade Torres e Yérsia Souza de Assis (2020), na universalidade das religiões afro-brasileiras, percebemos múltiplas simbologias e significados que constituem um processo ritual de casa de culto. Portanto, cada região brasileira sistematizou elementos próprios, nos quais incorporou suas identidades, partindo dos movimentos diaspóricos. Temos, então, a integração de múltiplas Áfricas formadas na diversidade regional do território brasileiro. De fato,

o Candomblé é uma religião afro-brasileira oriunda de diversos elementos vindos de diferentes povos de países africanos como Nigéria, Angola, Togo, Benin, etc. Essa

congregação de ideias, ritos, rituais, foram convergidas em grupos que se uniram com ideias religiosas comum, com o intuito de continuar as suas práticas e cultos as deidades africanas, e a esses cultos, denominamos de religiões afro-brasileiras, que, dentre elas, estão as casas e adeptos que os identificam como Candomblé (TORRES; ASSIS, 2020, 59-60).

No artigo *Africanidades e diversidades no ensino de História: entre saberes e práticas* (GOMES, 2017), evidenciam-se exemplos de ancestralidade africana, como o xangô do Recife, o batuque do Rio Grande do Sul, o terecô no Maranhão. Assim, tais elementos transcendem os espaços de sociabilidade das ancestralidades africana e afro-brasileira, pois há um processo de reintegração étnica entre os sujeitos escravizados e as simbologias identitárias presentes na memória coletiva (HALBWCHS, 1990).

Para Sodré (2002), não se deve entender tal ação como sincretismo religioso, mas como um ato de resistência diante dos processos históricos que afligiram os corpos negros em épocas passadas e ainda resistem nas estruturas sociais atuais, amparados por diversas bases históricas, como as teorias raciais eugênicas, a teoria do branqueamento e, sobretudo, o mito da democracia racial.

Desta maneira, refletiremos sobre os povos de terreiros circunscritos na cidade de Maranguape, Ceará, localizada a 27 km de Fortaleza, constituindo, com esta e outras, a Região Metropolitana. A cidade tem 105.093 habitantes e 583,505 km² de território, cujas fronteiras são as cidades de Caucaia, Maracanaú, Palmácia, Caridade, Guaiúba, Pacatuba e Pentecoste (IBGE, 2022).⁹³ Assim, evocando os dados do Censo Demográfico a respeito da autoidentificação de cor ou raça e renda, percebemos que, na cidade, predominam pardos. Esses dados necessitam de uma lente sensível que analise as condições socioeconômicas das desigualdade sociais e raciais às quais a população negra está sujeita.⁹⁴

Tabela 2 - Cor e raça do censo de Maranguape

| | |
|----------|-------|
| PARDA | 8.772 |
| BRANCA | 2.557 |
| PRETA | 1.330 |
| AMARELA | 134 |
| INDÍGENA | 16 |

⁹³ Ver site <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/maranguape/panorama>. Acesso 08 de set. 2023.

⁹⁴ Os dados de autoidentificação racial e renda são referentes ao Censo Demográfico de 2010, pois, conforme verificado em consulta, devido a um problema institucional, ocorreu um atrasado na divulgação dos resultados do último recenseamento. Ver site <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/maranguape/pesquisa/23/25124> Acesso 08 de set. 2023.

Fonte: IBGE, 2010.

Tabela 3 - Valor do rendimento mensal total nominal de Maranguape

| | |
|----------|--------|
| BRANCA | 655,00 |
| AMARELA | 532,00 |
| PARDA | 529,00 |
| INDÍGENA | 524,00 |
| PRETA | 495,00 |

Fonte: IBGE, 2010.

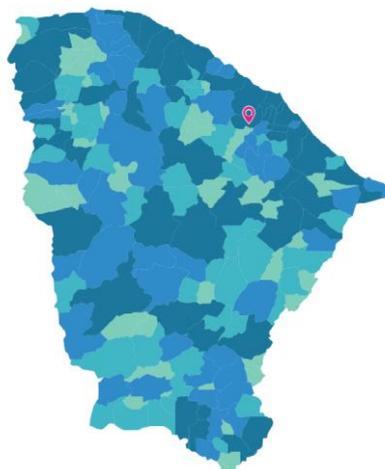
A autodeclaração racial diz respeito a um campo social extremamente difuso na construção da cor ou raça: branca, preta, amarela, parda ou indígena. Logo, percebemos que historicamente estiveram presentes no inconsciente coletivo o apagamento do ser negro, perante o processo de miscigenação brasileira e seus desdobramentos impostos pela teoria do branqueamento em outrora. Contudo, o processo de reparo histórico dos critérios do IBGE possibilitou que o pardo e o preto agregassem novas redefinições do ser negro no processo de autoidentificação racial, uma conquista identitária ressignificada pelo Movimento Negro.⁹⁵

Podemos inferir dos dados que há uma alta quantidade de autoidentificação racial do pardo, diante da leitura que se faz do ser negro na constituição identitária da cidade de Maranguape. Aqui, a noção de pardo está de acordo com Schucman (2012, p. 21), que afirma que “o brasileiro pardo tenderia a se classificar como branco, o negro como pardo-moreno; e o branco tende a recusar qualquer mistura biológica ou cultural com o negro”, distanciando-se, desse modo, dos estigmas relacionados à cultura negra. Analisando os aspectos raciais e econômicos da população de Maranguape fornecidos pelos dados do Censo, nota-se a discrepância entre os rendimentos mensais, fato que confirma a existência de desigualdades sociais resultantes de um longo período de discriminação racial na formação das populações brasileiras e, particularmente, cearenses.

Assim estabelecido, aprofundaremos a análise sobre a territorialidade das religiões afro-cearenses em Maranguape, conforme a imagem:

⁹⁵ Ver *Revista Retratos*, autoras Irene Gomes e Mônica Marli: IBGE mostra as cores da desigualdade, publicado 11 de maio de 2018. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/21206-ibge-mostra-as-cores-da-desigualdade> Acesso 27 de set. De 2023.

Figura 6 – Mapa das cidades do Estado do Ceará: Maranguape



Fonte: captura de tela do site do IBGE (2023).

Maranguape é a oitava cidade mais populosa do Ceará e configura-se como um território repleto de influências socioculturais da região, no qual vivem também as africanidades cearenses. A territorialização é a força de apropriação do espaço, a qual proporciona relações de proximidade e distanciamento (SODRÉ, 2002). Assim, as relações entre as simbologias dos grupos de religiões afro-brasileiras de matrizes africanas formam um fio condutor no processo de territorialização do espaço em que os sujeitos estão inseridos.

Todavia, os símbolos desses grupos encontram-se sob um regime de silenciamento e apagamento sociocultural. De fato, percebemos que a constituição territorial das africanidades da umbanda e do candomblé surge como um propulsor da formação da identidade coletiva/individual, cujo fito é levar ao outro o conhecimento de si (SODRÉ, 2002).

Nesse cenário, Akin (2023) relata o quanto sua casa, há 28 anos, representa uma identidade afirmativa para o território maranguapense. Por meio de uma revelação em um sonho, sentiu-se preparado para iniciar seus trabalhos na umbanda, pois, apesar das dificuldades, inclusa a intolerância religiosa, mantém firme sua espiritualidade. Assim, iniciou muito cedo, antes mesmo de criar sua casa religiosa, aos 13 anos, quando incorporou uma entidade que até hoje o acompanha no processo de amadurecimento espiritual (AKIN, 2023).

Decerto, essas construções identitárias são sustentadas por conexões de saberes construídos ao longo do tempo por meio das *memórias subterrâneas* de silenciamentos e de

resistências.⁹⁶ Ou seja, ser umbandista significava enfrentar múltiplos desafios para inserir-se no padrão hegemônico da sociedade. Pois,

O preconceito era muito maior, tanto é que eu estudava na época, e não era aqui que eu fazia minha desenvolveção (sic), em Fortaleza. Aqui de Maranguape, ninguém sabia que eu já tinha iniciado a espiritualidade, dentro da umbanda. Eu era católico, como eu até sou hoje. Freqüento a igreja e todo mundo sabia que era católico só. Não que eu era umbandista. Até porque eu não ia dizer, porque o preconceito era muito maior. Principalmente por uma escola ao qual eu estudava. E a diretora era bem religiosa. Todos os dias tinha, no pátio, tinha que rezar. Então, se eu fosse dizer que era umbandista, evidentemente, eu ia ser excomungado da escola. Mas, não. Eu não tive de dizer que era umbandista e continuei sendo católico, como sou até hoje (AKIN, 2023).

As memórias de Akin, reportadas no trecho acima, evidencia silenciamentos construídos no processo de entendimento das ancestralidades de matrizes africanas e afro-brasileiras. De fato, ele já era umbandista, mas necessitava forjar uma religiosidade para enquadrar-se nas estruturas de uma sociedade hegemonicamente católica.

A umbanda nasce em um campo de batalha cultural, social e política (ROHDE, 2009), pois, como afirma Renato Ortiz (1999), essa religião se consolida nas estruturas hegemônicas através de um movimento de transformação social acompanhada do aporte cultural. O marco histórico da fecundação da religião é 15 de novembro de 1908, o qual a constitui como religião afro-brasileira de matriz africana no processo de resistência, caracterizando-a um marcador social da população negra (ROHDE, 2009).⁹⁷

Ainda sobre o excerto, a *consciência eurocêntrica*, conforme Sodré (2002), prevalece nos múltiplos espaços institucionais com vistas ao esmagamento das diferenças, gerando lacunas na formação identitária dos sujeitos e no autorreconhecimento cognitivo enquanto sujeito coletivo.

O caso acima exposto denuncia o cerceamento dos saberes africanos e afro-brasileiros em uma escola, bem como demarca relações de disputas epistemológicas nos espaços que, de fato, ratificam não um sincretismo, senão um processo de resistência conceito-temporal nos processos simbólicos das estruturas de poder (SODRÉ, 2002). Além de existir como elemento político, a disputa entre os saberes religiosos ratifica uma

⁹⁶ Aqui, entendemos *memória subterrânea* ou *marginalizada* como as memórias que não receberam da historiografia oficial a devida visibilidade, fato que marginaliza os sujeitos inseridos nessas disputas de poder (POLLAK, 1989, 1992).

⁹⁷ Para Rohde (2009), a anunciação da umbanda pelo Caboclo das Setes Encruzilhadas teria ocorrido em 15 de novembro, em que “a primeira manifestação de caboclo foi mencionada numa mesa espírita à qual o jovem Zélio de Moraes (na época com 17 anos) havia sido levado devido a um problema de saúde que os médicos não conseguiam curar (alguns falam em epilepsia, outros numa série de crises semelhantes à epilepsia).

hegemonia eurocêntrica revestida de colonialidade e institui os parâmetros para a prática da intolerância religiosa.

Segundo Aduke (2023) “simplesmente, então, um dos empecilhos que existe, é o preconceito e a perseguição”. Há, portanto, um processo de resistência, de luta para existir socialmente; resistência contra a perseguição aos povos de terreiro. Ser umbandista ou candomblecista significa reafirmar uma identidade negra que foi negada pela historiografia, significa romper as estruturas de poder do modelo de sociedade tradicional e trilhar caminhos para uma posituação da cosmologia das africanidades. Desta maneira, a vinculação ao catolicismo exprime um ato de resistência perante uma sociedade racista, que reforça a intolerância religiosa através dos discursos da hegemonia religiosa eurocentrada, justamente o cristianismo.

Akin (2023), reafirma que “todos os umbandistas são católicos, todos temos a devoção com nossos santos, que é a igreja católica”. Verifica-se, pois, o quanto a sua construção identitária está marcada pela religião afro-brasileira de matrizes africanas. Então, para refletir sobre tal afirmação, evocamos Sodré (2002), o qual coloca, no centro do debate, o fenômeno do *sincretismo religioso* no Brasil. Este implica uma troca de saberes entre os sujeitos e o meio social com o objetivo de difundir complexas reelaborações e reinterpretções dos territórios. Todavia, tais transformações sincréticas misturam-se sem acrescentar uma real mudança institucional, desse modo,

Essas mesclas de segunda ordem têm ocorrido na história das relações entre catolicismo brasileiro e os cultos negros. Mas não tem havido sincretismo, porque são sistemas simbolicamente incompatíveis: o catolicismo é apenas religião, comprometida com uma economia industrialista vocacionada para a dominação universal do espaço humano, enquanto o culto gêge-nagô tem motivações patrimonialistas de grupo, ecológicos, e não se define exclusivamente por parâmetros ideológicos de religião (SODRÉ, 2002, p. 61).

Deste modo, detectamos distintas perspectivas no diálogo entre o catolicismo e a umbanda/candomblé, os quais nos possibilita refletir sobre a gênese das relações de poder que os discursos litúrgicos carregam, tendo em vista que, na constituição dos espaços, suas aderências associativas são precursoras do processo de resistência. Com razão, o processo de associação das práticas católicas aos rituais da umbanda tem origem nas reelaborações e reinterpretções voltadas à existência de determinados grupos diante da hegemonia da religiosidade ocidental. Diferentemente do que ocorre no catolicismo, a liderança, nas religiões de matrizes africanas, não se realiza por meio da imposição geral nem por meio de código de condutas; em vez disso, nas religiões de matrizes africanas, a organização segue

uma conduta ética de acordo com a sua linhagem e o orixá ou entidades que regem a casa (TORRES; ASSIS, 2020).

Como o panteão de origem africana é formado pelos orixás iorubanos, voduns, jejes, inquices (bantos) entre outras entidades espirituais, compreendemos que existe um mosaico de diversidade cultural na situação brasileira. Nesse campo, orixá é um nome genérico das divindades interligadas entre mortais e Olorum, o deus supremo (CANTUÁRIO, 2009; BASTIDE, 2001).

Neste sentido, Ekundayo (2023) afirma que há abdicação para contemplar a família constituída pela ancestralidade perante as relações entre indivíduo e sociedade, pois não há espaços para egoísmo, senão senso de comunidade, de coletividade, de recebimento e entrega e, sobretudo, de troca afetiva espiritual. Nota-se, pois, o quanto *a lógica do lugar* de uma determinada cultura solidifica um território próprio, pois as articulações socioculturais presentes no terreiro cristalizam-se e transformam-se em um sistema de múltiplas simbologias, que dão sentido à identidade coletiva em que os sujeitos estão inseridos (SODRÉ, 2002). Nas palavras de Ekundayo:

Faço 28 anos de iniciado, agora em 2023. Iniciei no santo, no orixá, aos 18 anos, de 1995 e estou até hoje. Hoje eu sou líder desse terreiro, a casa está aberta há 12 anos. No início não era aqui no Maranguape, era em Fortaleza, no bairro Maraponga, lá que a casa foi inaugurada. E o orixá nos trouxe pra esse recanto de mata, de água, de natureza, que é o Maranguape, a Serra da Pirapora (EKUNDAYO, 2023).

Verifica-se que a temporalidade é uma característica dos sujeitos, tanto Akin quanto Chiamaka estão em um lugar de aprendizado aportado pelo tempo e qualificado por uma entrega que resguarda algumas dimensões, como coletividade, afetividade, epistemologias e saberes ecológicos na defesa dos territórios. Logo, os espaços desenvolvidos pelas epistemologias africanas e afro-brasileiras impõem um paradigma existencial, em que se sente a relação espacial, com o intento de estabelecer infinitas coexistências comunicativas vinculadas ao grupo. Então, destacam-se as conexões afetivas entre a comunidade, a família e as simbologias do espaço-tempo que o terreiro permite vislumbrar na praticidade (SODRÉ, 2002).

Contudo, Ekundayo (2023), entende que ainda há vários desafios para reafirmar, na sociedade, as religiões afro-brasileiras de matrizes africanas – notoriamente, o candomblé e a umbanda –, à quais são atribuídos pesos históricos nos discursos resultantes das disputas pelos territórios no contexto de uma hegemonia eurocêntrica. Assim, em Maranguape, “o grande desafio é lidar com as pessoas, lidar com a intolerância, lidar com o racismo estrutural,

lidar com a demonização das religiões afro-brasileiras, lidar com a falta de subsídios para o nosso povo de terreiro, enquanto povos tradicionais” (EKUNDAYO, 2023).⁹⁸

Entendemos, portanto, que o racismo determina o processo político de discriminação, influenciando os organismos sociais. Nesse sentido, concordamos com os estudos de Silvio Almeida (2019), para quem o racismo é sempre estrutural, pois as estruturas de poder integram as estratificações políticas e econômicas da sociedade. Além disso, o racismo perpassa duas dimensões características: o processo histórico e o processo político, essencialmente, quando impõe estruturas de poder baseadas na hegemonia eurocêntrica.

Desta forma, compreendemos que há uma *memória herdada* nos estigmas atribuídos aos povos de terreiro, pois a história de um lugar é a forma como os sujeitos ordenam as suas relações (POLLAK, 1992; SODRÉ, 2002). Para Ekundayo (2023), criado dentro do reduto evangélico, “[...] tudo que vem do preto não presta, tudo que vem do negro é mau; África é um local mau, então foi isso que era me ensinado. Então ali eu comecei a ver que aquela visão estava me fazendo mal, estava me causando desconforto”. Na narrativa reportada, estão estampadas marcas provenientes do espaço-tempo em que se encontram inseridos os sujeitos, que sofrem com as ações diretas na formação da identidade coletiva.

Tais conexões são estabelecidas no território, que é o espaço exclusivo para reorganizar trocas afetivas no tempo e no direcionamento da *identidade grupal*. Sendo assim, aprofundar os símbolos ancestrais das práticas culturais dos grupos, decerto, implica demarcar territórios conceituais acerca da subjetividade da mentalidade coletiva e, sobretudo, do pertencimento histórico, em que se edifica a personalidade identitária dos sujeitos na elaboração dos espaços coletivos (SODRÉ, 2002).

Analisando os relatos das lideranças religiosas, preliminarmente, notamos um processo de demonização das religiões afro-brasileiras, fato que atravessa as instituições, alimentadas por especificidades dentro das disputas de poder da religião hegemônica. Convém ressaltar que o Parecer CNE/CP nº 3/2004, aprovado em 10 de março de 2004, ao ratificar a importância do debate no reconhecimento, trouxe as bases para a discussão sobre mecanismos institucionais de combate ao racismo:

Reconhecer exige a valorização e respeito às pessoas negras, a sua descendência africana, sua cultura e história. Significa buscar, compreender seus valores e lutas,

⁹⁸ A noção de povos tradicionais emerge a partir de fatores discriminatórios étnico-raciais, como traços físicos, culturais, políticos e econômicos. Tal fenômeno se aplica igualmente às comunidades quilombolas e a todos os povos tradicionais (nômades, ciganos, indígenas, por exemplo), pois, na conjuntura sócio-política, estão à margem dos direitos essenciais de reconhecimento social, como saúde, ancestralidade, educação e segurança material e imaterial histórica (PACHECO; FAUSTINO, 2013).

ser sensível ao sofrimento causado por tantas formas de desqualificação: apelidos depreciativos, brincadeiras, piadas de mau gosto sugerindo incapacidade, ridicularizando seus traços físicos, a textura de seus cabelos, fazendo pouco das religiões de raiz africana. Implica criar condições para que os estudantes negros não sejam rejeitados em virtude da cor da sua pele, menosprezados em virtude de seus antepassados terem sido explorados como escravos, não sejam desencorajados de prosseguir estudos, de estudar questões que dizem respeito a comunidade negra (BRASIL, 2004, p. 4).

O Parecer expõe ações corriqueiras de desqualificação racial e social das quais os jovens negros, no processo de reconhecimento de suas identidades, são vítimas. Essas ações, conforme os entrevistados, atravessam também o campo religioso e devem ser combatidas por meio de ações norteadoras. Nesse sentido, o Parecer CNE/CP nº 3/2004 foi base para a publicação das Orientações e Ações para Educação das Relações-Raciais, publicado, em 2006, pelo Ministério da Educação, no qual realiza uma discussão aprofundada sobre as relações raciais na educação básica (educação infantil, ensino fundamental, ensino médio) e nas modalidades de ensino (educação de jovens e adultos e educação quilombola), bem como sugestões de atividades pertinentes ao processo de conscientização histórica.

Apesar disso, verifica-se, no Poder Público, uma ausência de ações assertivas com fins à desconstrução de narrativas depreciativas acerca dos povos de terreiros, que sofrem não somente a negação da autoafirmação identitária como também os estigmas da intolerância religiosa, pautados em situações históricas de um outrora ainda presente.

Diante de um cenário de escassez de políticas públicas para as religiões de afrocearenses de matrizes africanas, temos a criação do Inventário dos Povos e Comunidade de Matrizes Africanas do Ceará (IPCMAC), elaborado pela Secretaria de Desenvolvimento Agrário, através do Edital de Chamada Pública nº 14/2019, e ancorado no diálogo político entre a sociedade e as comunidades de terreiros. Esse documento, em seu estudo minucioso acerca das comunidades de terreiros, realiza um debate conciso sobre o etnodesenvolvimento dos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas no Ceará, pois, entre seus principais objetivos, estão a produção e visibilidade dos dados socioeconômicos e culturais, com o desígnio de garantir a implementação de políticas públicas nas 14 macrorregiões do Estado do Ceará (FORTALEZA, 2019).⁹⁹

O inventário apresenta um mapeamento dos terreiros no Ceará e suas produções cotidianas, bem como dialoga com o entendimento das epistemologias e linguagens

⁹⁹ FORTALEZA (CE). Edital de Chamada Pública nº 14/2019. Processo nº 05953035/2019 [Edital de Chamada Pública para seleção de proposta e celebração de parceria com entidade privada sem fins lucrativos para prestação de serviço de elaboração de inventário de terreiros de matriz africana no Ceará e implantação de projetos produtivos] Fortaleza: Secretaria de Desenvolvimento Agrário. 2019. Acesso 11 de set de 2023 [EDITAL_014_2019_Inventário_Terreiros_COM_ALTERAÇÕES_19_09.pdf](https://sda.ce.gov.br/EDITAL_014_2019_Inventário_Terreiros_COM_ALTERAÇÕES_19_09.pdf) (sda.ce.gov.br)

produzidas pelos povos da umbanda e do candomblé. Contempla as seguintes macrorregiões do Ceará: Cariri, Centro Sul, Grande Fortaleza, Litoral Leste, Litoral Norte, Litoral Oeste/Vale do Curu, Maciço de Baturité, Ibiapaba, Sertão Central, Sertão de Canindé, Sertão de Sobral, Sertão dos Crateús, Sertão dos Inhamuns e Vale do Jaguaribe. Assim, vale ressaltar que, apesar da amplitude espacial, de fato, os estudos não contemplam a realidade de todos os terreiros do Ceará, aproximadamente 346 terreiros inventariados. Não obstante, o inventário é um grande avanço para a identificação e a proposição de políticas públicas para acolher as religiões afro-cearenses.¹⁰⁰

Apesar disso, identificamos, em Maranguape, múltiplas organizações religiosas negras que não foram incluídas no inventário, como o terreiro de Mãe Aduke e o de Pai Akin (nas entrevistas, ambos não dão nomes aos seus espaços). O próprio documento, na sua introdução, discorre sobre as dificuldades oriundas da pandemia e das questões econômicas que não permitiram a inclusão de todos os terreiros cearenses. O mapeamento deve, portanto, ser feito de modo contínuo, a fim de incluir os demais terreiros de Maranguape, posto que apenas um terreiro de candomblé dessa cidade está registrado no inventário.

Percebe-se que a ausência perpassa fatores sociais de autoidentificação social, em que alguns terreiros menores, de acordo com as entrevistas, tendem a enfrentar maiores desafios na disputa de territórios de poder na sociedade, enfrentando, com veemência, o peso da intolerância religiosa. Este é um crime previsto na Constituição Federal (1988) e na alteração da Lei Caó, isto é, a Lei nº 8.081 de 21 de setembro de 1990, a qual “esclarece os crimes e as penas aplicáveis aos atos discriminatórios ou de preconceito de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional, praticados pelos meios de comunicação ou por publicação de quaisquer natureza”.¹⁰¹ Conquanto exista esse aparato legislativo, predominam dificuldades na afirmação das religiões com saberes culturais procedentes das africanidades.

Todavia, os problemas e os desafios de ser um líder de uma religião brasileira de matriz africana não impediram que Ekundayo aceitasse o seu chamado, aos 18 anos, e fosse iniciado por Oxá, firmando seu compromisso com as epistemologias das africanidades cearenses. No entanto, “existem n [sic] diversidades, existem n desafios que um sacerdote precisa na região de Maranguape, no meu caso, que estou na Serra da Pirapora” (EKUNDAYO, 2023). O principal confronto são as relações interpessoais e políticas sociais

¹⁰⁰ Ver site https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2014/02/TD_111.pdf Acesso 12 de set. 2023.

¹⁰¹ Ver os dados da alteração da Lei Caó, nº 8.081 de 21 setembro de 1990. Disponível: <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis031.pdf> Acesso 28 de set. 2023.

para o terreiro, em que advém do arcabouço estrutural da sociedade, ou seja, há constituídos conceitos pré-estabelecidos de uma reputação herdada por disputa territorial de poder.

Aqui, entendemos *território* conforme os estudos de Sodré (2002), ou seja, como um lugar marcado de um jogo, em que há simbologias peculiares no detrimento da reterritorialização cultural no que tange a sistematização das articulações humanas de um grupo, as quais atravessam a relação espacial do real. Deste modo, as relações interpessoais e intrapessoais são, de fato, ramificações conectivas que dão base para a construção espaço-lugar, especificamente dos terreiros, e caracterizam aquilo que dá corpo à ação do sujeito (SODRÉ, 2002).

Nesta perspectiva, os estudos de Yérsia Souza de Assis (2020) reforçam que a desqualificação religiosa por meio da raça e da cor é intrínseca à universalização da religião, posto que a intolerância religiosa encontra meios tradicionais para inferiorizar as religiões de origens africanas: depreciação da estética ritualística (veste brancas, turbantes, guias); disseminação de ofensas a partir de uma cosmologia cristã (demonização, “isso é do capeta”, “não é de Deus”); violências praticadas diretamente à liturgia africana (destruição de oferendas, proibição do culto e violação de elementos do culto).

Essas ações de intolerância religiosa em Maranguape também fazem parte dos desafios que Akin e Ekundayo enfrentam no processo de autorreconhecimento das suas religiões. Obviamente, cada um exprime um processo de reterritorialização características de um grupo: Akin, faz emergir a sua personalidade através das ancestralidades da umbanda; Ekundayo externaliza a sua historicidade espiritual por meio das tessituras do candomblé. Convém destacar que, na pesquisa de campo, identificamos a predominância de terreiros de umbanda em detrimento dos terreiros de candomblé, do qual encontramos apenas um, o terreiro *Igbá Asé Omiolá*, liderado por Ekundayo, que iniciou em Fortaleza e depois migrou para Maranguape.

Analisando as informações do IPCMAC, percebemos que, na cidade de Maranguape, foi registrado apenas um terreiro de candomblé. Este dado evidencia a necessidade de aprofundamento de estudos sobre povos de terreiro da região, tendo em vista que constatamos um maior número de ocorrência de casas de umbanda em relação às casas de candomblé. As casas mais antigas que participaram desse estudo apontam uma ramificação familiar do culto umbandista, apesar de que haver uma congruência social, como aponta Cantuário (2009), o *Umbandoblé*, elemento sinalizador das misturas dos símbolos das duas

religiões. Este sistema pressupõe, portanto, um processo de assimilação de práticas culturais, oriunda da reinterpretação da umbanda com o catolicismo.

Considerando o espaço como “uma rede de relações entre os objetos e um referencial absoluto diante da relatividade do movimento dos corpos” (SODRÉ, 2002, p. 25), verificamos, na situação de Maranguape, um jogo simbólico resultante das disputas pelos territórios de poder religioso. De fato, constrói-se um jogo social, criando um espaço de movimentação para o funcionamento inventivo dos sujeitos pertencentes ao grupo. Logo, a reterritorialização dos povos de terreiros se expressa por amálgamas históricos, os quais, muitas vezes, estão cobertos pelo tecido da religiosidade cristã, seja por meio da demonização das religiões afro-brasileiras seja pela mitigação das práticas ritualísticas, como relatado por Akin e Ekundayo.

De acordo com Assis (2020), tais dissonâncias estão pautadas nas ramificações do racismo, em que se evoca uma conotação religiosa estruturada na sociedade brasileira. Embora os representantes não sejam negros, é possível perceber que são vítimas de preconceito, de intolerância religiosa e de discriminação racial, pois “ser não negro e de axé é ser também alvo de hostilidade” (ASSIS, 2020, p. 99). De fato, Carla Akotirene (2020) acena à uma luta antirracista diaspórica, em que os brancos de candomblé alegam serem vítimas de agressões similares àquelas disferidas contra a cultura da população negra.

Neste cenário, entendemos o quanto as agressões contra as religiões brasileiras de matrizes africanas são fundamentadas por contextos históricos que ainda não foram dirimidos socialmente. Conforme Amaral e Da Silva:

A valorização positiva do candomblé, através da música, cinema, pintura e literatura, não é suficiente para abalar a imagem social negativa que ainda hoje se tem dessa religião. De uma religião perigosa, que é capaz de fazer as pessoas, que sacrifica animais, impõe sacrifícios corporais inclusive aos iniciados, sendo estes “escravos” do pai-de-santo e de entidades sobrenaturais tidas muitas vezes como diabólicas. Essa imagem, que se associa aos preconceitos contra os negros e pobres, é responsável pela discriminação dos brancos que aderem ao candomblé (AMARAL; DA SILVA, 1993, p. 105).

Do trecho acima, infere-se que há uma *memória herdada* e que seus desdobramentos configuram a base para agressão às culturas africana e afro-brasileira, as quais também atingem o não negro, fazendo vivenciar realidades do ser negro (POLLAK, 1992). Igualmente, tais dissonâncias desenvolvem articulações próprias no prisma religioso para situações de preconceito e intolerância religiosa. Desta maneira, percebemos que ações

dessa natureza evidenciam o quanto a sociedade é racializada e reproduz uma tensionalidade histórica na disputa territorial de poder religioso, cultural e, sobretudo, social.

Neste contexto, Abdu (2023) expressa um diálogo racializado, em que reconhece seus privilégios de homem branco em uma sociedade que carrega marcas de racismo e de discriminação racial, questionando as marcas sociais de uma intolerância religiosa herdada da sociedade. Seu relato conseguiu tecer fios fundamentais para entendermos a importância dos terreiros no âmbito das práticas educativas:

[...] tenho 43 anos, é, homem branco, que conhece seus privilégios, sou babalorixá do Iléachel Baoladeji, hoje, como eu gosto de afirmar, terreiro e escola Ileáchel Baoladeji, a casa do rei que veio para multiplicar a riqueza. Iniciado no candomblé keto há 23 anos, sou babalorixá, ou seja, sou cuidador de pessoas, literalmente há 13 anos, a partir do momento que a gente abriu o terreiro (ABDU, 2023).

Tal relato, de fato, revela a sensibilidade que o terreiro externa na sua praticidade do cotidiano, um espaço baseado na ancestralidade da cura, dos saberes ecológicos e do conhecimento intrapessoal dos sujeitos que estão inseridos no processo ritualístico. Além de tudo isso, evidencia a espacialidade como possibilidade de ensino nas concepções das matrizes africanas e afro-brasileiras, assim como o processo de aprendizagem por meio da cosmovisão das práticas culturais que envolvem a natureza. Obviamente, tal conscientização racial não impede que o indivíduo, enquanto líder religioso, sofra agressões resultantes da intolerância religiosa.

Ademais, uma entrevista com o Dr. Linconly Jesus, no jornal *O Povo*, de 30 de abril de 2022, evidencia o quanto esse fato histórico reside no imaginário social e afeta diretamente os membros das religiões afro-brasileiras. Na entrevista, percebe-se de fato, como os povos de terreiros são vítimas da intolerância religiosa, instalada, por vias históricas, em um lugar de normalidade social. Assim se expressa o entrevistado: “[...] no momento da agressão, meu doutorado não vale” (O POVO, 2022).¹⁰² Então percebemos a ratificação do racismo religioso expressado pelos fatores históricos.

Contudo, diferentemente de Aduke e Akin, Abdu (2023) destaca que a sua mediunidade é da sua mãe, que, por questões pessoais, desistiu da iniciação. Nas palavras de Abdu:

[...] isso reverberou em mim e aí eu me iniciei no candomblé no dia 27 de janeiro do ano 2000, entrei para iniciação dia 20, dia 1º de janeiro, saí dia 27 de janeiro do ano

¹⁰² Ver entrevista no *O Povo*: <https://mais.opovo.com.br/jornal/paginas-azuis/2022/04/30/linconly-jesus-no-momento-da-agressao-meu-doutorado-nao-vale-nada-sou-macumbeiro.html> Acesso 11 de set. 2023.

2000, iniciado por Xaxangu. Então, a partir daí começou a trajetória, desde o momento em que eu nasci, a mediunidade ela já era presente. E aí, sempre eu ia nas rezadeiras, benzedadeiras e elas já diziam desde criança (ABDU, 2023).

Portanto, compreende-se que a trajetória da ancestralidade de Abdu foi marcada já na sua infância como mecanismo de identificação sociocultural. Assim, sua casa surge de uma demanda pessoal; todavia, contempla também a necessidade das pessoas, pois, na condição de líder religioso, para ocupar o espaço ancestral, deve considerar os objetivos que os terreiros têm na sua centralidade: cuidar das pessoas. Segundo Abdu (2023), a casa religiosa “presta esse serviço de ação comunitária para as pessoas, religioso, de medicina popular, de práticas terapêuticas, a partir do próprio terreiro”.

Paula Montero (2006) aponta as disputas históricas que marcaram as diferenças entre o religioso e o mágico na sociedade brasileira, pois a instauração de um Estado secular disseminou múltiplos espaços civis e novas religiões; contudo, os ritos civis do catolicismo continuam sendo legitimados pela sociedade brasileira. Deste modo, as estruturas sociais institucionalizadas silenciam o caráter religioso e histórico-cultural das religiões brasileiras de matrizes africanas, impondo uma reordenação nos moldes das instituições coloniais (LEITE; ALENCAR, 2020). Tal sistematização resulta em um apagamento das ações sociais que os terreiros promovem na e para a comunidade (tendo em vista, por exemplo, os princípios evolutivos da casa de terreiro de Abdu, que presta serviços de ação comunitária).

Aqui entendemos as *matrizes africanas* como elementos sociais que reforçam a coletividade na força provocativa da ação que move os sujeitos nas suas espacialidades. Compõem essas matrizes as performances de canto, de dança e de música (LIGIÉRO, 2011). Assim, a matriz africana representa a herança oriunda do continente africano, cujas epistemologias são transmitidas por meio da diáspora, chegando à diversidade dos povos brasileiros. Isto é, a circularidade do conhecimento africano conecta-se à matriz africana, representada por tecnologias ancestrais, culinárias, línguas, religiões, assim como outras manifestações. Estes elementos foram preservados no processo da diáspora africana e transmitidos através das gerações (MARTINS, 2017).

Temos, como exemplo, a formação social da cultura afro-brasileira, que, na sua gênese, atravessa a opressão vivenciada pelos povos negros que (re)criaram alternativas para manter vivos seus elementos culturais, políticos e sociais perante o silenciamento social da época. Em outras palavras, esses povos conservaram o legado oriundo do continente africano, dando origem, desse modo, à cultura afro-brasileira (ASSUNÇÃO, 2022).

Além disso, é preciso desestruturar tais instituições coloniais ainda impregnadas na mentalidade coletiva, evocando possibilidades para uma reterritorialização sistêmica a partir das cosmologias africanas. Conforme Abdu (2023), para os povos de terreiro, existir em uma sociedade repleta de racismo e violência é um desafio, pois as africanidades desses povos são alvos de diversas e constantes agressões (LEITE; ALENCAR, 2020).

Os principais desafios que esses povos enfrentam, na tentativa de existir como sujeito da cultura africana e afro-brasileira, são oriundos do racismo estrutural. Para Almeida (2019), as práticas racistas apoiam-se na ordenação política, econômica e jurídica das estruturas sociais; ou seja, estão enraizadas na constituição da sociedade e interligam as peças de um sistema opressor orquestrado na conjuntura racial. Apesar disso, Abdu (2023) assevera: “eu, como homem branco, por conta das cosmovisões que a gente vive e a cosmologia que a gente acredita, mesmo sendo homem branco, a gente vai enfrentar o racismo religioso”.

Apesar de toda discriminação, os terreiros são o exato oposto daquilo que os discursos depreciativos dizem. Com razão, os terreiros são espaços de ação comunitária e, notadamente, política; são territorialidades, mecanismos histórico-sociais, pois produzem relações de interatividade direta entre os espaços ancestralizados. Além disso, nos terreiros, evocam-se práticas interativas, que abrem caminhos para a formação do sujeito em uma cosmovisão de contato com natureza e de cuidado com o ser humano, tanto por meio dos rituais quanto pela participação de uma coletividade denominada *família espiritual* (ABDU, 2023; BAKARI, 2023; AKIN, 2023).

O ritual qualifica os sujeitos inseridos nas práticas culturais das religiões afro-brasileiras; desse modo, atravessa dimensões corporais (gestos), cognitivas (pensamento) e, sobretudo, discursivas (linguagem), representando o diálogo da cosmologia das africanidades com aquilo que é produzido como epistemologias da sociedade. Apesar disso, o ritual enfrenta a justificativa das relações de poder para resistir socialmente (FOUCAULT, 2008). Desta maneira, é possível construir o tempo e o espaço para atribuir sentido à demarcação dos espaços coletivos, pois o uso do tempo implica a projeção representativa do espaço, o qual proporciona matizes nos estados temporais. Assim, a partir do momento em que os sujeitos espacializados temporalizam a ancestralidade por meio das práticas educativas, o corpo torna-se um fio condutor da intencionalidade do ser, carregando a centralidade espacial na administração dos saberes e na demarcação territorial dos terreiros (SODRÉ, 2002).

A vista disso, evocamos a vivência de Aduke (2023), que, aos 61 anos de idade, tem, na cidade de Maranguape, uma renomada casa de terreiro. Tendo herdado do seu pai a

sensibilidade da religiosidade umbandista, seu batismo ocorreu aos 16 anos, ao qual, posteriormente, entre todo o aprendizado adquirido, veio o despertar da mediunidade. Como relatado, o processo aconteceu de forma espontânea, devido a um episódio que se tornou marco para a construção do seu terreiro, excepcionalmente, no dia em que teve a primeira incorporação para fazer cura, pois Aduke ratifica: “eu sempre gostei muito de trabalhar com curas”.

Tal processo marca o despertar intuitivo que os sujeitos, na condição de liderança religiosa, obtêm através do primeiro contato com a religiosidade de matriz afro-brasileira de matriz africana. Seja por meio da herança dos pais, seja por um chamado espiritual ou por sua identificação direta com as epistemologias das africanidades, certamente, a conexão emerge por meio de um autorreconhecimento social, identitário e, sobretudo, de pertencimento histórico.

Relacionando os relatos de Aduke, Akin e Ekundayo – residentes em Maranguape – e Abdu – cujo terreiro está localizado nas proximidades da divisa de Maranguape com a cidade de Maracanaú,¹⁰³ percebe que, na condição de representantes das religiosidades africana e afro-brasileira, onde quer que estejam, enfrentam questões dissonantes à diaspórica africana. De fato, são vítimas de múltiplas agressões simbólicas que tentam desqualificar a composição epistemológica da cosmologia das africanidades cearenses.

Tais violências se manifestam contra os espaços da integralização da comunidade de terreiro e os rituais sagrados, bem como vestimentas e edificações. Logo, a dimensão territorial afrodiaspórica emerge como dimensão criativa das possibilidades afrorreligiosas que resistem, embora prevaleça o colonialismo radicalista com múltiplas formas de dominação (LEITE; ALENCAR, 2020). Exemplificando tal fato, Aduke (2023) confirma, incisivamente, os desafios de ser líder de religião afro-brasileira em Maranguape:

A perseguição, né? A perseguição dos, não digo dos religiosos, né? Mas digo dos evangélicos, principalmente. Respeito a toda religião, eu sou um pouco católica, eu sou um pouco evangélica, mas a minha origem é umbandista, tá certo? Mas você sabe que existe a perseguição dos evangélicos e o preconceito dos que não entendem, né? (ADUKE, 2023).

O excerto nos convida a pensar sobre as estruturas da hegemonia religiosa estabelecidas na mentalidade coletiva, as quais constroem discursos pejorativos e reforçam

¹⁰³Escolheu-se o terreiro de Abdu (2023) porque, além de estar localizado em uma área próxima à Maranguape, ele apresenta uma proposta educacional ao intitular o espaço como *terreiro-escola*, em que são produzidas atividades educacionais junto às práticas cotidianas do terreiro (fato que será aprofundado no tópico 4.3).

manifestações de intolerância religiosa. Além disso, expõe a falta de conhecimento, por parte dos indivíduos que não entendem o processo da ancestralidade, sobre as africanidades maranguapenses. Neste cenário, é necessário pensar em linguagens para a criação de uma identidade positivada e para que os sujeitos adquiriram pertencimento histórico, bem como combater a produção linguística depreciativa acerca dos povos de terreiro.

4.2 Os batuques entre língua(gem), pertencimento e desmistificação religiosa

“[...] falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura” (FANON, 2008, p. 52).

Considerando que os discursos são produzidos em um determinado contexto socio-histórico e que os sujeitos carregam, no tempo e no espaço, vozes de outros discursos para interagir nas práticas sociais, absorvendo os seus símbolos na construção de uma identidade coletiva, podemos afirmar que língua exerce um forte poder dentro das estruturas da sociedade (SOUZA; HASHIGUTI, 2022).

Para Fanon (2008), a linguagem exprime a representatividade de autoidentificação para o pertencimento, o qual se constitui pela apropriação de um sistema simbólico coercitivo na sociedade com fins a estabelecer um fio condutor para uma reestruturação do ser. De fato, quando aprofundamos os estudos da obra *Pele negra, máscaras brancas*, percebemos que, no primeiro capítulo, intitulado *O negro e a linguagem*, o autor analisa a língua entre colonizador e colonizados para discutir o complexo de inferioridade entre negros antilhanos. Neste sentido, percebe-se que língua, racismo antinegro e colonização eram elementos envolvidos nas relações de poder e na construção identitária negra.

Conforme Akin (2023), a construção da identidade do umbandista enfrentou diversos desafios, pois a espiritualidade era cerceada pelas estruturas de poder:

A polícia vinha, embargava, as vezes levava preso, porque não era permitido. Até então [...] 15 de agosto, de anos atrás, que foi considerado liberto, a umbanda. E temos hoje casas que fazem registro, autorizando as casas a fazerem os seus trabalhos noturnos, sem a presença de nenhum polícia vir invadir e acabar com o outro. É dentro dessa forma que a gente, hoje, está cultuando as nossas entidades mais libertas (AKIN, 2023).¹⁰⁴

¹⁰⁴ No dia 15 de agosto, celebra-se Iemanjá nas praias de Fortaleza. A data é também feriado municipal, dedicado à celebração de Nossa Senhora da Assunção, padroeira da cidade. O relato de Akin destaca que o seu nascimento na umbanda passa por encruzilhadas ancestrais com os terreiros de Fortaleza. Então, a data faz referência ao manifesto feito nas praias de Fortaleza, assim como os festejos católicos.

Ademais, o excerto expõe o quanto as religiões afro-brasileiras eram submetidas à marginalização do processo identitário. Ainda hoje, há ocorrências de agressões simbólicas, envolvendo a linguagem, contra aquelas práticas ritualísticas. Neste sentido, Ekundayo (2023) reforça o quanto esta construção identitária pode ser um marcador social para alimentar os discursos depreciativos acerca das africanidades cearenses, pois, até há pouco tempo, ensinava-se que a população negra representava os escravizados (navios negreiros, açoites, amas de leite). Assim, no ensino formal das escolas, a população negra era vista como subserviente, inferior. (EKUNDAYO, 2023).

Diante disso, identificamos dissonâncias históricas acerca da construção das africanidades cearenses, as quais se sustentam no discurso do apagamento da população negra, que, em diversas instituições sociais e, sobretudo, nas redes sociais, disseminam ódio e marginalizam corpos negros. Portanto, sociedade, história e língua apresentam-se como uma tríade epistemológica para entender e reforçar o combate ao racismo linguístico acerca das religiões brasileiras de matrizes africanas.

Assim, notamos o silenciamento dos povos de terreiros, que sofrem com a produção discursiva oriunda das fraturas históricas enraizadas no pensamento coletivo. Para Akin (2023), tais silenciamentos resultam da inexistência de políticas públicas voltadas ao combate à disseminação do preconceito contra os povos de terreiro:

E muitas vezes tem até preconceito. E dentro da mais larga sociedade, o preconceito ainda abrange demais. E no contexto de uma vida, pelo tempo que a gente vivencia a religiosidade, nós achamos que ainda estamos muito apertados, tanto politicamente, como na parte social, como na parte religiosa de outras entidades culturais que são a Igreja Católica, os evangélicos, que oprimem muito a nossa religiosidade. Faz um contexto que a casa de umbanda é um bicho de sete cabeças, como se eles dizem que nós cultuamos entidades que são diabólicas (AKIN, 2023).

Nota-se que Akin tem consciência dos desafios que enfrenta ao longo de 28 anos de casa de umbanda e, necessariamente, reforça o quanto há discordâncias no reconhecimento cultural, social e, sobretudo, político das religiões afro-brasileiras. Assim, Abdu (2023) afirma que, nos terreiros, há um espaço organizacional muito bem estruturado, que transmite ancestralidade; todavia, quando tais aspectos ancestrais são apresentados à sociedade, realiza-se uma desvirtualização dos símbolos das africanidades. De fato, são comuns frases do tipo: “você não pode falar porque é macumba. Você não pode falar porque isso é uma coisa do diabo. É a demonização”. Estas agressões verbais são normalizadas nas instituições e na estruturação das linguagens (ABDU, 2023).

São visíveis, no tecido social, as construções discursivas das estruturas de poder acerca dos povos de terreiro. Conquanto existam articulações que combatam esse tipo de preconceito, ainda há, decerto, um longo percurso a seguir para cristalizar, na sociedade, a desmistificação religiosa. Conforme Abdu (2023) expõe:

Mas, hoje, nós estamos no levante. Porque os nossos ancestrais sobreviveram esse tempo todo. Exu foi para o topo da Marquês de Sapucaí. 2021, né? Isso. Exu foi para o topo da Marquês de Sapucaí. Então, nesse cenário, todo mundo queria saber quem é Exu. Todos os pais de santos estão fazendo *lives* nas redes sociais. Todo mundo tendo acesso a conhecimentos que antes não eram falados. Por quê? Porque era do demônio. Era demonizado (ABDU, 2023).

Conforme o exemplo dado, percebemos que, no cenário cultural, o conhecimento, transmitido de forma crítica e sistematizada, promove a geração de embriões críticos para a geração seguinte. Assim, espaços culturais, educacionais e sociais são preceptores de um caminho de combate à caracterização demoníaca, atribuída aos orixás. Como bem se recorda, Abdu era demonizado de maneira veemente pela sociedade. Atualmente, ao contrário, nota-se uma difusão de uma identidade negra positiva com fins a desqualificar as ressignificações negativas produzidas acerca dos elementos das religiões brasileiras de matrizes africanas.

Nesse sentido, cabe questionar-se sobre a forma como nasce a identidade negra e como o discurso depreciativo acerca dos povos de terreiros produzem saberes para a conscientização do pertencimento histórico da identidade negra. Assim também, questiona-se sobre quais são as divergências e convergências no combate ao racismo, à intolerância religiosa e ao racismo linguístico, bem como quais seriam as ideologias que se escondem nos discursos de depreciação dos povos de terreiro.

A problemática centraliza-se nas inquietações presentes nas vivências cotidianas entre sujeitos, linguagens e instituições, nas múltiplas espacialidades da sociedade: por meio de manifestações agressivas da intolerância religiosa ou até mesmo por meio do apagamento cultural da constituição estética do ser negro. Exemplificando, podemos evocar o relato de Ekundayo:

A gente trabalha muito a linguistificação da questão da demonização da religião, de que Exu é o demônio, de que Euris, de que tudo é para magia, do mal. O preconceito é magia negra. Olha aquilo que eu te falei. Tudo que vem do negro já tem a conotação negativa. O racismo linguístico. A gente trabalha muito a questão de algumas formas pejorativas da linguagem que foram feitas nas coxas (EKUNDAYO, 2023).

Infere-se, do fragmento reportado acima, que o processo constitutivo da identidade coletiva nasce da construção da linguagem como forma de interconectar os sujeitos. Compreende-se, desse modo, que as estruturas sociais estão imbuídas de discursos pejorativos acerca dos povos de terreiros. Sendo assim, percebe-se que as vivências cotidianas entre sujeitos, linguagem e as instituições estão imersas em práticas coloniais. Assim, o processo de demonização, fato confirmado por todos os informantes, ratifica uma linguagem de intolerância religiosa, bem como marcadores cognitivos, para invisibilizar a cultura das africanidades cearenses.

Tal processo de apagamento identitário, como assevera Neusa Santos Souza (2021), está marcado pelo modelo de branqueamento mental da população negra. Assim, como reitera Frantz Fanon (2020), percebe-se uma neurose de inferioridade racial constituída pelas estruturas sociais. Em suma, os mecanismos sociais intrínsecos aos espaços de sociabilidade das relações humanas promovem uma tensionalidade racial. Desse modo, urge uma visão científica sobre o cerne dos seus aspectos formativos, para, assim, construir uma identidade negra afirmativa cearense.

Nesse sentido, a negritude, como um conceito em movimento na atualidade diaspórica, faz parte da luta pela reconstrução positivada da identidade negra. Como fenômeno político, linguístico e psicológico, busca, portanto, qualificar a construção da identidade coletiva em uma sociedade cujas barreiras sociais oriundas do sistema de poder retroalimentado pelo racismo devem ser destruídas (MUNANGA, 2020). Assim, para Abdu (2023), o racismo é um problema crucial na formação da identidade negra dos povos de terreiros, pois a sociedade mantém um sistema de dominação nas relações de poder. Com razão, é nítido que a intolerância religiosa contra os povos de terreiros transpassa o pensamento social, impondo uma lógica perversa de constituição identitária pautada nas epistemologias eurocêntricas. Assim, deve-se entender que o modelo estruturado dos povos de terreiro representa um modo de vida em uma cosmovisão de cuidados coletivos (ABDU, 2023):

O racismo religioso, muita gente ainda compreende a perspectiva apenas da intolerância, mas não é apenas isso. Nós estamos falando de cosmologia e de um modelo de vida, um modo de vida que o terreiro tem. Por quê? Porque o terreiro é um pacto civilizatório africano, de início, e dos descendentes afro-brasileiros que vão recebendo outras matrizes no contexto para fazer parte. Aqui na minha casa, por exemplo, a gente tem ações tanto na umbanda como no candomblé. Então, você vai ver que o principal desafio hoje para as pessoas de terreiro é essa perspectiva do enfrentamento do racismo (ABDU, 2023).

Refletindo sobre o conteúdo do excerto, percebemos a complexidade extensiva afetiva e política que o terreiro representa, posto que, além de configurar-se como espacialidade na demarcação política de um grupo, está organizado por um pacto civilizatório africano implícito em uma conjuntura abstrata das práticas ritualísticas. Portanto, há convergências estruturais de entre as ações da umbanda e do candomblé, que, como ratificado por Abdu (2023), estão sujeitas a uma reterritorialização simbólica por meio da mistura das ancestralidades, com vistas a uma identidade coletiva. Tais ações harmoniosas sincretizam os espaços temporais dos sujeitos por meio da afinidade afetiva que os terreiros representam como modelo de vida.

Percebe-se, então, como os saberes epistêmicos da ancestralidade africana e afro-brasileira e suas expressões linguísticas, corporais, estéticas e científicas, de fato, estão marginalizados na constituição social representativa. As narrativas sobre os terreiros, como a demonização das religiões afro-brasileiras, e o racismo linguístico são, de fato, propulsores da discriminação racial, da intolerância religiosa e, sobretudo, do racismo. Para combater a linguagem agressiva que nasce deste contexto social e histórico, de fato, faz-se necessário pensar na ação de pertencimento histórico da identidade religiosa e, sobretudo, da identidade negra.

Assim, conforme analisado nas entrevistas, percebemos o quanto as demarcações culturais fomentam a cognição para que os sujeitos consigam libertar-se das amarras mentais da linguagem depreciativa sobre os povos de terreiro, como exemplificado por Abdu (2023):

Então, a partir do momento em que uma baiana coloca, por exemplo, acarajé ali na praça, ela está dizendo que “eu estou aqui ganhando dinheiro, querendo uma troca econômica, trocando com Exu, mas também afirmando a minha trajetória cultural e do meu povo”. Então, você vê muito em Salvador, tudo em torno do mercado, do contexto cultural a partir do terreiro, do contexto cultural afro-brasileiro. Essa ação, ela tem sido mais intensificada por conta da luta do movimento negro (ABDU, 2023).

O trecho acima fornece um exemplo de ação de pertencimento histórico, por meio da qual os sujeitos exercitam uma conscientização histórica das conjunturas espaciais de demarcação cultural, social e, sobretudo, política. A partir do momento em que o indivíduo evoca sua ancestralidade por meio das trocas socioeconômicas, exerce um reconhecimento social da identidade individual, com uma construção afirmativa da identidade coletiva dos saberes africanos e afro-brasileiros. Enquanto predominar um sistema colonialista, os saberes das africanidades serão silenciados sob a hierarquia epistemológica ocidental. Como a população negra é a principal vítima do sistema colonialista que pervade o espaço temporal

dos sujeitos, urge garantir as multiplicidades linguísticas e o pertencimento histórico produzidos dos terreiros de umbanda e candomblé.

Neste sentido, ao pensar historicamente sobre a identidade brasileira, de fato, deparamo-nos com uma história pautada na marginalidade dos processos constitutivos da população negra e com as discordâncias institucionais em relação às culturas africana e afro-brasileira. Ademais, quando analisamos o processo de construção da identidade negra cearense, percebemos como ela foi silenciada pelo discurso da inexistência de negro em território cearense. Esse apagamento histórico deu-se por meio dos processos cognitivos inseridos na mentalidade coletiva.

Ademais, esse discurso promove também a invisibilidade dos povos de terreiro, excepcionalmente no Ceará, em que obtém à cultura do apagamento histórico do ser negro. Assim, a produção do imaginário social carrega perspectivas que não condizem com a realidade das epistemologias produzidas nos terreiros, pois há um “processo de cosmo e biointeração” (ABDU, 2023) entre os sujeitos e as estruturas sociais, em que o dinamismo sociocultural vai além da manifestação religiosa, sobrepõe aquilo que, por vezes, não conhecemos ou não queremos conhecer devido às fraturas históricas. Portanto, ainda discutindo a conceituação de Abdu,

É por isso que a gente diz que o espaço do terreiro não é apenas religioso. A religião está dentro do terreiro. Por isso, nós somos compreendidos como povos de terreiro. Mas aqui nós vamos ter língua, aqui nós vamos ter cultura, tradições, saberes, tecnologias, medicinas, formas hierárquicas de organização social e ações de promoção da vida. Seja através da saúde mental, da saúde material ou de potencialização de todo esse contexto civilizatório [...] civilizatório que os ancestrais deixaram aqui para a gente (ABDU, 2023).

Conforme o trecho acima, nota-se que o terreiro é um espaço de interconexão, com facetas organizacionais do pacto civilizatório da ancestralidade oriundo da diáspora africana, um espaço que tem uma estruturação própria nos sistemas de conexão entre os sujeitos e a sociedade.

Assim, apesar dos discursos disseminados contra os povos de terreiros, percebemos ações que qualificam estes espaços ancestralizados como um espaço interdependente, no qual coexistem epistemologias circulando por meio da língua, da ciência, da ecologia, das tradições e das práticas de cura. São estes processos que estão em um lugar de invisibilidade na hegemonia eurocentrada da contemporaneidade. Neste cenário, os discursos produzidos no meio social acerca da população negra sobrepõem o discurso dos

povos de terreiros, promovendo uma desqualificação da cosmovisão das africanidades. Assim, reiteram uma estrutura de qualificação da hegemonia eurocêntrica.

Desse modo, a linguagem agressiva que invade os espaços ancestralizados dos povos de terreiros fragilizam a produção epistemológica dos saberes, ações comunitárias e, sobretudo, dos processos de cura que interligam os sujeitos à cosmologia da natureza e da ancestralidade. Para Abdu (2023), “os terreiros foram estruturados a partir de famílias esfaceladas na diáspora africana”, então, há uma sistematização simbólica que abrange ramificações de laços afetivos dentro e fora dos terreiros, carregando traços da reorganização social na desmistificação do pacto civilizatório. Em outras palavras, no âmago das epistemologias dos terreiros prevalecem linguagens específicas, que expressam representatividades e pertencimento às religiões brasileiras de matrizes africanas, pois:

[...] todas as pessoas que tinha acesso a um tronco linguístico, elas se juntavam aquela família organizada pela mãe, mãe de santo, e pelos pais e pelas outras mães para sobreviver. Porque o terreiro era o espaço de fortalecimento do axé, fortalecimento energético, de energia vital. E aí, a mesma coisa acontece hoje, nessa dita contemporaneidade, em que o terreiro é o espaço onde as pessoas vêm buscar o fortalecimento do axé (ABDU, 2023).

Compreende-se, pois, que o terreiro, na condição de espaço repleto de conexões ancestralizadas, representa um lugar de memória viva capaz de criar conexões afetivas amplas e duradouras, denominadas, nas entrevistas, como *famílias espirituais*. É um lugar, portanto, que garante a existência de um discurso de autorreconhecimento e identificação negra, pois segundo a perspectiva corpo-geopolítica do conhecimento, em Ramón Grosfoguel (2010, p. 459), “falamos sempre a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder”.

Por isso, pegando o gancho desse lugar de falar que parte das estruturas de poder estabelecidas na sociedade, aqui evidenciamos a imposição da hegemonia cristã e a desqualificação dos rituais de terreiros. Logo, o investimento cultural no desdobramento do reconhecimento das epistemologias africanas e afro-brasileiras, certamente, tornam-se caminhos para desconstruir mazelas que foram agregadas aos povos de terreiro, por conta da satanização das religiosidades afro (ABDU, 2023).

Além disso, percebe-se a espacialidade representativa que emerge do terreiro perpassando valores ancestrais, no qual qualifica um espaço de acolhimento e cura na comunidade. Obviamente, tais articulações peculiares do cotidiano dos terreiros vão ao encontro das falácias da linguagem agressiva que, maliciosamente, ancora-se pelas tessituras do racismo, da discriminação racial e da intolerância religiosa.

O discurso depreciativo acerca dos povos de terreiro tem uma instância de enunciação: o eurocentrismo. Desse modo, para refutar esse discurso e, conseqüentemente, combater o racismo e a discriminação racial e religiosa, é necessário construir novos parâmetros por meio de estruturas educacionais, como o letramento racial, a conscientização histórica e, sobretudo, o pertencimento da identidade negra.¹⁰⁵

Neste intuito, retornando às questões sobre o apagamento histórico do negro cearense, percebemos que o IPCMAC realiza uma ação assertiva para identificar/aprofundar as perspectivas das políticas públicas no acolhimento dos povos de terreiro. No entanto, são necessários outros estudos, de forma contínua, para que consiga abranger completamente todos os povos de terreiro cearense, pois, segundo Abdu (2023):

Hoje, quando a gente se levanta e diz 30 terreiros, 15 terreiros que o inventário fez, eu fiquei chocado quando eles chegaram com esse número. Eu disse, gente, o que é isso aqui? Pesquisa essa. Aqui nós temos milhares de terreiros no estado do Ceará. Não, Abdu, isso aqui é onde nós vamos começar o processo de demarcação, de construção de políticas públicas. Necessita ser aprofundado. Eu disse, com certeza. Porque isso aqui não é real, isso aqui é uma amostra. Mas tem que ser feito. E aí a gente construiu o inventário (ABDU, 2023).

Compreende-se que o inventário não lista todos os povos de terreiro do Ceará, mas já impõe uma iniciativa assertiva, de caráter amostral, para possibilitar a construção de políticas públicas que atendam à necessidade da ação coletiva entre terreiro e sociedade. Logo, o IPCMAC é um projeto de demarcação que necessita ser contínuo para promover impacto construtivo no reconhecimento das epistemologias africanas e afro-brasileiras e, sobretudo, do pertencimento socio-histórico.

Portanto, os saberes ancestrais da cultura africana e afro-brasileira não devem ser compreendidos apenas como conhecimento popular, mas como possibilidade de entendimento do presente a fim de construir uma identidade visual e, sobretudo, de pertencimento histórico. Pois tais assertividades na sociedade necessitam encontrar redes pedagógicas que possibilitem um diálogo de interatividade entre a cognição ancestral, a linguagem sistemática dos terreiros e as epistemologias da sociedade contemporânea, para, assim, consertar as fraturas sociais resultantes da colonialidade.

À vista disso, a construção ancestral dos terreiros ainda é um desafio no processo de autoidentificação de seus sujeitos, pois há uma incompreensão do papel social do terreiro,

¹⁰⁵ Para Kabengele Munanga (2020), a construção da identidade perpassa por uma diversidade contextual e necessita de componentes fundamentais na constituição da negritude, como fatores históricos, linguísticos e psicológicos.

em que atravessa situações advindas da sociedade eurocêntrica (ABDU, 2023). Para exemplificar, entendemos que os sujeitos não têm vergonha de serem iniciados na umbanda ou candomblé; na verdade, o que prevalece é o medo internalizado de estar inserido em espaços cerceados, considerados locais de demônios. Assim, espaços como os das religiões cristãs e os das escolas expressam bem os desafios existentes no trabalho de desconstrução dessas ideologias. Abdu (2023) relata:

Aí você tem uma aluna que ela tem medo, e você tem 39, que a maioria tem aquele processo de situações pejorativas, do terreiro, de ação de demonização, que a igreja passa, outros tipos de religiões passam isso. E eles chegam com a caixinha muito fechada. E você tem na escola que a diretora lhe obriga a rezar um pai nosso, uma ave maria, uma coisa meio que imposta, e ela é quase obrigada a fazer isso (ABDU, 2023).

O trecho apresenta alguns exemplos de diversas violências simbólicas praticadas contra os povos de terreiro devido às estruturas hegemônicas das religiões cristãs, as quais impõem uma dualidade baseada no bem contra o mal. Nas palavras de Aduke (2023), quando nos referimos ao processo educacional, os sujeitos estão dentro do contexto das epistemologias eurocêntricas. Em contrapartida, necessitamos reforçar que as religiões brasileiras de matrizes africanas são motivo de orgulho e uma possibilidade de conexão com os ancestrais (EKUNDAYO, 2023; ADUKE, 2023).

Outro fator agravante e preocupante é o fato de a instituição estabelecer uma religião oficial. Isto torna-se problemático a partir do momento em que os povos de terreiro herdaram laços biointerativos da história. Conseqüentemente, impõe-se uma estrutura de poder que imprime uma disputa territorial das epistemologias religiosas na sociedade. Conforme Abdu (2023), isto “é uma barreira, é uma trincheira que eles fazem, muito bem montada e alicerçada pela colonialidade, para que a gente não consiga de forma nenhuma ter acesso ao processo de desconstrução desses estereótipos”.

Desta maneira, precisamos reforçar o conhecimento sobre as matrizes africanas e afro-brasileiras. Para Cantuário (2009), terreiro é o lugar de memória viva, que exala pertencimento histórico, científico e, principalmente, linguagem ancestral, lugar onde práticas ritualísticas são realizadas para cultuar os orixás, as entidades espirituais e os encantados.¹⁰⁶ Para Abdu (2023), o terreiro é um espaço político estruturado que potencializa a vida.

¹⁰⁶ Tal conceito é comum na cosmologia dos povos indígenas que expressam sua ancestralidade pela *cultura do encantamento*, em que os seres espirituais são chamados de *encantados*, representando “os que não estão presentes neste mundo físico (natural), mas, presentes de uma maneira invisível e, portanto, não humana”. Este é

Assim, o racismo caminha contra as práticas sagradas desenvolvidas nos terreiros. Estes, ao contrário, compõem científicidades intrínsecas ao sagrado das religiões afro-brasileiras, fornecem, em consequência, espaço de aprendizagem interativa. De acordo com Abdu (2023), há um pacto civilizatório característico da organização do terreiro, o qual pode ser um conjunto de cultos, de lendas, de mitos, de cânticos, de medicinas, que se manifesta no culto de Exu a Oxalá.¹⁰⁷ Desta maneira, este contexto social – o terreiro – precisa ser entendido para potencializar a vida espiritual dos sujeitos. Então, nota-se que a estruturação do terreiro está baseada nos saberes de um cosmologia africana e afro-brasileira que, alinhado a falta de entendimento da sociedade, proporciona um trânsito discursivo que desqualifica tais epistemologias ocasionando o epistemicídio.

No centro dos discursos interno e externo às religiosidades afro-brasileiras, portanto, habita um arcabouço histórico e linguístico que promove oportunidades para discutir a intolerância religiosa, o racismo e a discriminação racial. Evocando, assim, processos cognitivos no prisma da ancestralidade, do pertencimento histórico, da produção discursiva das epistemologias afirmativas da comunidade de terreiro, em que emergem as transmissões de saberes e o pertencimento social. Tal panorama reforça a qualificação cultural para expressão positiva acerca da umbanda e do candomblé, além de possibilitar a desconstrução da intolerância religiosa que a sociedade carrega.

Então, percebemos que este itinerário de pertencimento não ocorre de forma rápida; certamente, é um processo de autoidentificação social em que o sujeito cria laços de pertencimento a um grupo. O relato de Ekundayo (2023) expressa o quanto tais desafios compõem este itinerário de reconhecimento espiritual: “E eu comecei a acompanhar minha mãe, no princípio foi muito difícil aceitar, porque a questão da demonização daquilo que foi me embutido, educacionalmente, culturalmente, mas aos poucos eu fui crescendo” (EKUNDAYO, 2023). Nota-se o quanto a depreciação dos povos de terreiro prejudica a formação identitária do indivíduo, pois estabelece barreiras psíquicas que impedem o reconhecimento social e a existência no território das culturas africana e afro-brasileira. Portanto, para combater e desfazer tais estruturas coloniais, sem dúvidas, devemos “construir

o mundo dos encantados, presente em uma dimensão atemporal neste universo, dizendo o que deve ser feito e como deve ser feito (SOUZA, 2022, p. 78).

¹⁰⁷ Exu é uma divindade do panteão africano e o primeiro que deve ser cultuado, pois representa a fertilidade, sendo o portador supremo da vitalidade. Assume a posição de mensageiro, guardião das encruzilhadas e do auxílio para a abertura de caminhos e um grande quebrador de mandingas. Enquanto Oxalá Jovem: orixá da criação da cultura material, da sobrevivência; e o Oxalá Velho: orixá da criação da humanidade (RODRIGUÊS; MORAES, 2021; BLASIUS, 2020).

um conhecimento decididamente anticolonial, antiocidentalista e antimodernista” (MOITA LOPES, 2013, p. 234).

Nesse caminho, a fim de aprofundar tais estudos, faz-se necessário questionar como as estruturas de poder são estabelecidas nos espaços coletivos dos povos de terreiro. Para isso, é necessário compreender que o epistemicídio afro-cearense ocorreu por meio de discursos. Aqui, *epistemicídio* significa o extermínio da epistemologia do outro por meio da determinação do que é conhecimento válido e do que não é, a partir de uma perspectiva de distinção racializada por linhas imaginárias que distanciam a produção cultural linguística dos espaços de poder, ou seja, como herança do colonialismo entre os sujeitos (NASCIMENTO, 2019).

Tal herança colonialista afeta diretamente os sujeitos pertencentes aos povos de terreiros, como relatado por Aduke (2023): “Ah, macumba é do diabo. A macumba só faz mal aos outros. Agora, filho de macumbeiro. Fica naquele canto aí, os meninos ficam”. Este relato reverbera as estruturas de poder imbuídas de violências simbólicas no tocante à marginalização das culturas subalternizadas, as quais são alimentadas por falta de conhecimento e por meio do extermínio das epistemologias que não se configuram como aquela eurocêntrica.

Nessa direção, portanto, nota-se que os espaços de sociabilidade estão vinculados aos sujeitos por meio da língua, posto que a existência da língua necessita da presença do sujeito. Segundo o filósofo (russo) soviético Mikhail Bakhtin (1997), os sujeitos representam parte esquemática de um sistema imbricado, oriundos dos tecidos da temporalidade histórica. Deste modo, a formação discursiva dos sujeitos tende a modificar a sociedade e a língua tende a modificar os sujeitos por meio de um processo de interdependência entre sujeito, língua e simbologia comunicativa. Assim, a relação entre sujeito e língua se ramifica no racismo. Conforme Ekundayo (2023), o racismo vai além do fenótipo; de fato, percorre a cultura, a língua e toda a sua forma de poder dentro das conjunturas sociais.

Em vista disso, os sujeitos apresentam-se com múltiplas características sociais, que são influenciadas pelo meio e, conseqüentemente, pelas tessituras da *memória herdada* do inconsciente coletivo (POLLAK, 1989).¹⁰⁸ Seja pela tonicidade historiográfica ou pela construção das narrativas da contemporaneidade no que tange à identidade negra e seus

¹⁰⁸A consciência histórica estabelece um pertencimento identitário na construção dos sujeitos, por meio da refutação dos processos cognitivos reativados pelo fio condutor da *memória herdada* que, imprescindivelmente, mesmo o sujeito não participando desse espaço-tempo nas tessituras historiográficas, estão sujeitos aos estigmas e estereótipos disseminados nos espaços de sociabilidade (POLLAK, 1989; MUNANGA, 2020).

desdobramentos do racismo. Assim, refletimos sobre a relação entre língua e sujeito, com base em Nascimento:

Se, por um lado, o sujeito se submete a língua, por outro, a língua muda por meio do sujeito e das convenções criadas através da língua que não são autoconscientes. Por isso, as línguas têm sujeitos por trás delas. De outra forma, as línguas não são neutras e sempre são atravessadas por processos de poder, como os próprios sujeitos (NASCIMENTO, 2019).

Assim compreendido, podemos afirmar que todo uso discursivo da língua carrega um posicionamento ideológico, o qual, muitas vezes, não está explícito. Por isso, nenhum discurso estabelecido na consciência de um sujeito é neutro; ao contrário, está carregado de intenções calcadas na experiência dos sujeitos por meio da memória e da simbologia das instituições. Tal situação promove uma relação de poder coercitiva e reproduz na língua um processo de politização, ou seja, “[...] as línguas têm cor, gênero, etnia, orientação sexual e classe porque elas funcionam como lugares de desenhar projetos de poder” (NASCIMENTO, 2019, p. 22).

Segundo Abdu (2023), é-nos permitido falar de qualquer ancestralidade, exceto a africana, pois falar da ancestralidade africana ou afro-brasileira é circular pelo terreiro, atravessando espaços de simbologias que, muitas vezes, são enxergadas através de uma lente de intolerância religiosa, racismo e discriminação racial. Desta maneira, a linguagem que transita na mentalidade coletiva acerca dos povos de terreiro configura-se como um mecanismo opressor que silencia a identidade de um grupo.

Para Gabriel Nascimento (2019), a partir do momento em que o racismo está edificado nas estruturas sociais, a língua, posicionada nessas estruturas, manifesta-se, na perspectiva do pós-estruturalismo, como um marcador social que materializa as suas formas de dominação, pois possibilita ao sujeito compreender a complexidade da língua(gem) por meio do papel do discurso, do sujeito, da história e, sobretudo, da temporalidade para a disseminação produtiva dos fenômenos da linguagem.¹⁰⁹

Portanto, percebe-se o quanto os discursos depreciativos carregam ideologias eurocêntricas que atingem as epistemologias das africanidades, especialmente no que tange aos povos de terreiro, ao limitar seu olhar, ignorando as narrativas de resistência ao colonialismo e à colonialidade (HALL, 2009; SPIVAK, 2010). Há, portanto, resquícios de discursos coloniais cristalizados no imaginário coletivo.

¹⁰⁹O pós-estruturalismo é uma teoria eurocêntrica que se estabeleceu como escola de pensamento colocando refutando a concepção de língua como sistema estrutural intangível (NASCIMENTO, 2019).

Nesta perspectiva, a noção de língua está atrelada à noção de superioridade, pois a régua sistêmica tem como parâmetro a epistemologia europeia, que coloca em segundo plano outros saberes das múltiplas concepções de mundo (NASCIMENTO, 2019). Tal perspectiva colonial corrobora para um processo de inferioridade da identidade negra e alimenta discursos pejorativos na mentalidade coletiva social. Questiona-se, pois, como os discursos injuriosos contra os povos de terreiros reforçam estereótipos da colonialidade do poder na sociedade.

Verificam-se, no cotidiano, expressões injuriosas contra as religiões afro-brasileiras: “aquele macumbeiro do cão!”; “isto é do demônio”; “Deus o livre disso! É do mal”; “são demônios”. Estas são, entre muitas outras, expressões imbricadas no inconsciente popular, oriundas da colonialidade do poder que ainda existe na sociedade. São frutos de um binarismo elaborado pelo Ocidente, que se realiza como maniqueísmo de luta entre o bem e o mal. Desta forma, a linguagem ocupa um lugar crucial no processo de violência alimentado pela colonialidade do poder, do saber e do ser (MALDONATO-TORRES, 2019; BONFIM; SILVA; SILVA, 2021).

Com razão, através das memórias dos informantes, verifica-se que todos eles são vítimas de discursos violentos similares aos exemplificados acima. Em vista disso, Akin (2023), reforça a importância de políticas públicas mais incisivas no combate ao preconceito religioso, que estabeleçam punições para os sujeitos que agirem de forma injuriosa ou mesmo violenta contra os adeptos de religiões afro-brasileiras (AKIN, 2023). Desta maneira, agiremos, em sociedade, na reestruturação da memória coletiva acerca das africanidades para evitar a desvirtuação da identidade do ser negro.

Estabelecido o propósito, aqui reportamos as especificidades que tais expressões podem causar no meio social, especialmente no que tange as religiões afro-brasileiras. Para isso, apoiamo-nos no conceito de *neurose da identidade negra*, formulado nos estudos de Fanon (2008), e a relação da construção identitária do ser negro, conforme Neusa Sousa Santos (2021), que, decerto, vai ao encontro do impacto que a língua(gem) produz no processo constitucional da identidade negra, pois “a língua impele ao sujeito negro uma estranheza sobre a fala de seus ancestrais ou ainda o faz ter auto-ódio da herança africana nas religiões de matriz africana” (NASCIMENTO, 2019, p. 30). Assim discorre Aduke:

Existe aqueles relaxados que acham que ser umbandistas é um tipo de atividade maldosa, dizem esse argumento: você olhar para mim, eu mato, aí você vai me pagar. As baixarias que existem, que destrói a gente. Mas se fosse diferente, todo mundo procurasse entender como deve realmente agir na umbanda, a umbanda seria só paz. Não é tudo isso. E é pra isso que procuro a minha próxima vida. E eu tenho

esperança de chegar lá. Dar o início pra uma primeira umbanda lá. Pra conscientizar. Tenho esperança (ADUKE, 2023).

Vemos, no trecho acima, um relato sobre a violência que circunda os espaços de sociabilidade dos povos de terreiro. São manifestações de linguagem agressiva, alimentada pelo sistema opressor da hegemonia judaico-cristã. Certamente, a conscientização histórica da cosmologia das africanidades cearenses são indicadores de um combate incisivo acerca da intolerância religiosa que, afeta os sujeitos por lentes racializadas.

Contra essa violência religiosa, reforçamos a urgência da racialização social e apontamos o letramento racial como mecanismo social capaz de desenvolver uma conscientização histórica a respeito da cosmologia das africanidades. Na condição de usuários da língua, somos racializados pelos discursos manifestados pela própria língua e enquadrados a branquitude como valor universal.

Nesta perspectiva, temos a possibilidade de entender o terreiro como um ambiente de aprendizagem que produz múltiplas possibilidades para compreendermos os discursos cristalizados na mentalidade social. Assim, o terreiro caracteriza-se como um ambiente vivo de conexões linguísticas, interagindo com os discursos sociais, políticos, culturais e, sobretudo, históricos.

Por isso, devemos discutir as possibilidades de ensino ativo no organismo vivo das comunidades de terreiros, pois são possibilidades pedagógicas de interação social para identificar práticas que relacionam a ancestralidade à produção científica do saber para a construção das linguagens culturais, políticas, sociais e econômicas que estão escondidas no mosaico dos discursos. Dessa forma, precisamos compreender as dissonâncias e consonâncias da língua(gem) a respeito dos povos de terreiro para, assim, trazer à tona a desmistificação religiosa e potencializar o pertencimento histórico às matrizes africanas e afro-brasileiras, pois o terreiro é mais do que um lugar de memória ancestral, é vida pulsante de aprendizado significativo.

4.3 As relações raciais a partir das práticas educativas dos terreiros

O terreiro é o espaço de conscientização. Então, aqui, eu acho que é um foco de afinidade. Você vai atraindo, eu estou deixando a porta aberta para as pessoas entrarem e pessoas que vão se afinizar a um discurso, a um diálogo, que vão promover diálogo, que vão compreender a ampliação de seus horizontes e como lidar com as outras pessoas (ABDU, 2023).

Ao evocar terreiro como um espaço de interatividade biossocial, Abdu (2023), com seu depoimento enérgico, exprime o quanto a territorialidade construída pelas práticas simbólicas são determinantes na construção identitária dos sujeitos e da sociedade. Reverberando, assim, a possibilidade do cuidado que o terreiro exerce na comunidade. Aqui, pretendemos discutir o quanto as práticas educativas estão intrínsecas no cotidiano dos terreiros e o quanto tais práticas proporcionam saberes ancestrais na sociedade enquanto processo de ensino centrado no cotidiano das religiões brasileiras de matrizes africanas.

Obviamente, percorremos um caminho peculiar no que tange as africanidades cearenses, pois, historicamente, há uma ação de resistência que qualifica os saberes outrora silenciados. Então, vale ressaltar que, há pouco mais de quatro décadas, em 1982, com o surgimento do Grupo, afirma-se a presença da identidade negra no Ceará diante de um discurso histórico que negava a sua presença, sancionado pela fábula das duas raças (especificidade cearense que difere da fábula nacional) cristalizada na mentalidade coletiva.

Assim, percebemos marcas da colonização presente na desterritorialização dos espaços, as quais subalternizam a existência dos povos de terreiros. Estes, na constituição da identidade coletiva, enfrentam desafios históricos, pois o território deixa marcas próprias, que estabelecem sua dinâmica de relacionamento nos sujeitos inseridos no material simbólico (SODRÉ, 2006). Desta maneira, os obstáculos deste processo de autorreconhecimento social são constituídos pelo racismo, pela intolerância religiosa e pela discriminação racial, que estabelecem associações oriundas deste processo de ramificação territorial, ratificando a construção dos espaços de poder hierarquizados na sociedade hegemônica eurocêntrica.

Todavia, percebe-se que continua viva, na parede da memória das organizações negras, a representatividade da luta e da resistência para a sobrevivência dos povos de terreiro, atravessando as estruturas sociais por meio da linguagem como elemento crucial para o enquadramento histórico. Ou seja, como afirma Pollak (1992), enquadrar a memória é traçar conexão com o fio condutor de memória constituída socialmente, por meio da manutenção e organização, para a solidificação social da identidade de um grupo (PEREIRA, 2022).

Há, portanto, uma reanimação da memória por vias das *identidades coletivas*, isto é, os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, o sentimento de unidade, continuidade e, sobretudo, coerência – como fizeram os grupos étnicos africanos reunidos pela diáspora africana – para exercer a representatividade na construção da memória (POLLAK, 1992; HALBWACHS, 1990; PEREIRA, 2022).

Perante esta situação, este mosaico reflexivo de acontecimentos implica em identificar caminhos estruturais que permitam que a cultura, os saberes, as tradições e as cosmologias da população negra ressignifiquem espaços epistemológicos das múltiplas *ilhas de África no Brasil* (PEREIRA, 2022).

Neste sentido, usamos como base uma pergunta centralizadora direcionada às lideranças religiosas: quais são as práticas educativas desenvolvidas pela casa para ensinar as matrizes africanas e combater o racismo e a discriminação racial? De fato, as provocações nos levaram a refletir sobre aspectos característicos do processo educativo da transversalidade das epistemologias desenvolvidas pelos povos de terreiros.

Assim posto o questionamento, obtivemos respostas que dizem respeito a contextos econômicos, políticos e sociais, embora, na sua totalidade, refiram-se a ideias de ação comunitária. Desse modo, buscamos entender, pela ótica de Sodré (2006), o processo de territorialização dos espaços de memória e as suas características estruturais no contexto dos saberes das religiões aqui abordadas.

Para Abdu (2023), a casa religiosa assume uma posição de ação comunitária para as pessoas, pois, além dos ritos religioso, pratica a medicina popular, realiza ações terapêuticas. O terreiro configura-se, portanto, como espaço de biointeração social. Estas articulações constituem-se como relações de poder no terreiro, local onde o sagrado é uma concepção em harmonia com as demarcações do mito (SODRÉ, 2006).

Deste modo, perdido na mentalidade social, o espaço coletivo da população negra herdou uma civilização desprovida de território físico. Assim, abriram-se possibilidades para realizar a *reterritorialização* cultural por meio da aquisição do saber vinculado ao culto aos deuses, à institucionalização das festas, à dramatização e às músicas. Certamente, o terreiro, nasce como espaço educativo na disseminação dos saberes africanos e afro-brasileiros, pois abriga ressignificação de patrimônio simbólico do negro brasileiro e reverbera a constituição da memória cultural por meio da *(re)territorialização* dos espaços (SODRÉ, 2006).

Sodré (2006, p. 53) ratifica que “o patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) se afirmou aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação”. Isso significa que a memória cultural da identidade negra está repleta de simbologias. Contudo, sistematização da identidade negra foi silenciada, apagada, no processo histórico da construção das identidades sociais. Objetivando conjunturas de resistências, nos quais, foram pautadas pelas dissonâncias históricas da racialização seletiva

brasileira – aqui evocamos apagamento das identidades negras cearenses, em que disseminam marcadores na identidade do terreiro.

Assim, quando nos permitimos enxergar além discursos sociais, percebemos que terreiros dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana são lugares de memória, em que habitam espaços de solidariedade e ponto de articulação comunitária, de linguagem afetiva e consolo, mas também de reestruturação dinâmica da sobrevivência de sua comunidade (FARIAS, 2022).

Assim, as práticas educativas desenvolvidas no terreiro estão alicerçadas por ações que possibilitam interferir no sistema de vivências em que os sujeitos estão inseridos, pois o terreiro é disseminador de atividades na praticidade do cotidiano entre terreiro, ancestralidade e sociedade. Para elucidar, reportamos a fala de Abdu (2023):

E o terreiro é esse espaço de articulação comunitária, em que as pessoas vêm bater na porta. “Pai, eu estou com fome. Tem alguma consistência básica aí?” “Pai, eu estou com fome. Tem alguma galinha de macumba?” “Tem algum animal? Tem alguma fonte?” Ou seja, “alguma fonte de proteína? Para mim, para os meus filhos?” Independente da religião. Vem bater aqui. Por quê? (ABDU, 2023).

Assim, constatamos que o terreiro, indo além das práticas ritualísticas, transcende seus espaços e age como suporte para a caridade social. Isto vai de encontro aos discursos depreciativos acerca das religiões brasileiras de matrizes africanas e qualificam as práticas educativas desenvolvidas no terreiro. De fato, estas expressam a sociabilidade coletiva, acolhendo todos que lhe pedem amparo, independentemente das suas religiões. Convém destacar que os entrevistados reiteram veementemente que a prática ativa da caridade está vinculada à ancestralidade e à espiritualidade.

Desse modo, para se pensar o terreiro como um espaço de memória é imprescindível imprimir neste complexo ambiente de solidariedade o marco referencial do aporte solidário, como suporte de uma existência físico-mental, a qual contempla um aprofundamento da ancestralidade para os sujeitos envolvidos nessa teia de relações simbólicas (BASTOS; FARIAS; ALMEIDA, 2022). Desta maneira, estas redes de relações que marcam a identidade coletiva possibilitam a compreensão do processo de cosmo e biointeração oriundos dos povos de terreiro, para a imersão da *dinâmica biopsicossocial do terreiro* (ABDU, 2023).

Para Ekundayo (2023), pensar o terreiro requer vislumbrar os saberes ancestrais existentes na espacialidade de um grupo, no qual habitam riquezas e vivências renegadas ao longo da história. Assim, conhecer o terreiro como um local de apoio espiritual e

ensinamentos se torna necessário, pois conduz a sociedade ao conhecimento das culturas africana e afro-brasileira por meio de práticas educativas no seu cotidiano, como a arte, a medicina (das ervas sagradas), entre outras, que implicam uma ação educativa (EKUNDAYO, 2022).

Assim, compreendemos o terreiro pelo olhar científico de Sodré (2006), o qual o concebe como forma social e cultural que representa o negro-brasileiro. De acordo com as ramificações afro-brasileiras, pode ser chamado *casa* ou *tenda*, conforme os estudos do IPCMAC (INVENTÁRIO, 2022). Nestas, ocorrem práticas educativas de ação solidária, que percebemos como uma característica comum entre as lideranças religiosas de Maranguape, as quais relatam a caridade como fator primordial no entendimento da sistematização do cotidiano da população de terreiro. Para Patrício Carneiro Araújo (2022),

Em muitos casos, o terreiro também funciona como epicentro de redistribuição alimentar, abrangendo não só os seus membros, mas também as populações que vivem no seu entorno, fato constatado pela historiografia e pelas etnografias mais antigas sobre candomblé, como os estudos de Roberto Motta constataam, ao estudar o papel do sacrifício no xangô pernambucano (MOTTA, 2021), por exemplo (ARAÚJO, 2022).

Desta maneira, percebemos como o processo de redistribuição alimentar reforça práticas educativas de caridade social sob o prisma da ancestralidade. Tal ação corrobora os relatos dos líderes religiosos entrevistados, que discorrem sobre as múltiplas relações estabelecidas entre o terreiro e a comunidade local, que envolve política de redistribuição alimentar. Portanto, conforme Ekundayo (2023), “o terreiro é um local de acolhimento, o terreiro é um local de diversidade”.

Neste caminhar, para Sodré (2006), a construção da coletividade do “negro de terreiro”, no Brasil, tem como referencial a *reterritorialização condensadora* que, muitas vezes, possibilita ressignificar uma continuidade do suporte simbólico no que tange as epistemologias dos saberes religiosos afro-brasileiros. Esta reconstrução está presente nas ações comunitárias oriundas das práticas ritualísticas, as quais implicam relações de *biointeração* entre sujeito, terreiro e sociedade, no desenvolvimento de uma ação de caridade que amplia os terreiros além da delimitação espacial dos povos da comunidade (ABDU, 2023).

Ao evidenciar práticas educativas oriundas dos povos de terreiro, decerto, queremos qualificar o quanto estas ações estão intrínsecas no acolhimento social imediato e como isso reforça o combate aos estigmas sofridos pelos povos de terreiro. Nesta esteira, tais

práticas reforçam as relações estabelecidas entre as religiões em foco e as práticas alimentares no contexto social em que os sujeitos daquelas comunidades estão inseridos. Esta relação está inerente à perspectiva do aporte da ação comunitária que o terreiro assume como espaço interativo entre o próprio terreiro, a comunidade e a sociedade; pois, decerto, o tripé histórico-social que circunda a amplitude destes elementos, certamente proporciona caminhos assertivos de qualificação social nas conjunturas sociais que o cotidiano do terreiro expressa nas suas práticas educativas. Para Abdu (2023),

Então, dentro do terreiro, eu vou ter um processo de construção do conhecimento a partir da dinâmica de vida e da necessidade daquela pessoa ou daquela comunidade. Ou a partir do que o orixá diz que tem que ser. Exemplo: existem rituais que eles são criados conforme a necessidade. Está entendendo? Vou contar alguns para você entender. Existe uma comida chamada eko dentro do candomblé. Que é o akassá. Você conhece? Não. É a palha de bananeira. A gente tira ela da natureza e queima a palha de bananeira no fogo (ABDU, 2023).

Neste excerto, infere-se que a produção de conhecimento ancestralizado está direcionada pelo dinamismo social que o terreiro estabelece com os sujeitos e suas particularidades. Assim, esta característica rege o prisma ontológico das epistemologias afro-brasileiras e sobrepõe aspectos que refletem a identidade coletiva dos sujeitos. Desta maneira, tal ação perpassa o espaço primordial do terreiro, isto é, a cozinha, local onde a vida pulsa na ação coletiva, imprimindo um processo educativo significativo da participação dos sujeitos envolvidos.

Diante do debate sobre a importância da cozinha, Weverton Crispim (2022) discorre sobre como o processo envolve múltiplos saberes enérgicos na constituição do ato, enquanto prática ativa que, na conexão dos sujeitos com a ancestralidade, assume um caráter educativo. Assim,

A cozinha como coração das casas/famílias é outra imagem refletida, é onde o cuidado, amor, socialização e aprendizado acontecem, tudo passa pela cozinha, ou seja, pelo alimento, desde a escolha, o prepara e o ato de servir, resgatar e fortalecer essa característica de nossa cultura é fundamental, praticamente todas as casas tinham seus espaços de produção de alimento, mesmo que fosse uma pequena horta de temperos ou um pequeno espaço para suas ervas medicinais e de axé, soberania e seguridade alimentar estão ali de forma muito mais digerível para todos (CRISPIM, 2022, p. 73).

Na dimensão de estabelecer relações recíprocas entre os sujeitos, o ato de cozinhar, como fator integrante da espacialidade dos terreiros, exerce uma função centralizadora de cuidado e de experiências no processo de estabelecimento de relações

recíprocas entre os sujeitos, desde a coleta dos ingredientes até as suas transformações, que carregam simbologias no fortalecimento da cultura dos povos de terreiro.

Assim entendido, há uma particularidade nas respostas das lideranças religiosas entrevistadas: a cozinha realiza um processo de acolhimento que o terreiro, na condição de espaço socioafetivo, exerce na constituição da identidade de um grupo. Desta maneira, o terreiro abrange uma dimensão de acolhimento que foi percebida nas narrativas construtivas dos entrevistados, em que atravessam nuances estruturais, políticas e culturais. Portanto, devemos considerar o terreiro como um espaço de fraternidade no qual os sujeitos se sentem à vontade para exercer a sua espiritualidade.

Conforme Araújo (2023), a cozinha ocupa o espaço de forma considerável e carrega simbologias ancestrais das religiões afro-brasileiras, as quais estão intrínsecas nos processos de transformações dos alimentos. Assim, a espacialidade interativa que nasce na cozinha é, sem dúvida, veículo estrutural de interatividade na imersão cosmológica.

Aqui, iremos ao encontro das reflexões de Abdu (2023), quando se refere à importância exercida pela cozinha nas práticas ritualísticas do terreiro, em que o sujeito só tem uma aprendizagem significativa quando se conecta com a cozinha do terreiro. Aqui, entendemos *aprendizagem significativa* como a interação dos conhecimentos prévios do sujeito à luz das experiências, dando, desse modo, sentido à (re)construção dos saberes (AUSUBEL, 2003).

Assim, encontramos magia na praticidade do fazer pois “imagine, por exemplo, dez pessoas fazendo bolo com a mesma receita, o bolo vai sair de cada pessoa com um gosto diferente. Por quê? Você sabe responder isso? O manejo de fazer? Não. A energia que ele coloca ali” (ABDU, 2023). Esta exemplificação nos mostra a relação energética dos saberes produzidos dentro do terreiro, bem como sua materialização em práticas educativas na instrução das ancestralidades africanas e afro-brasileiras.

Diante disso, entendemos esta prática pelo olhar teórico da *oralitura*, evocada por Martins (2003), a qual entende que as práticas culturais da identidade negra envolvem performances entre corpo, linguagem e voz. Assim, partindo das respostas das lideranças entrevistadas, percebeu-se que tais ações culinárias, na condição de uma prática ativa educativa, também envolvem um processo ritualístico marcado pela musicalidade, pela ação corporal e pela dimensão espacial. Tais práticas se configuram como uma linguagem significativa, caracterizada como veículo de memória de um grupo (MARTINS, 2003).

Nesta perspectiva, para Araújo (2023), o alimento é o recurso natural para o uso na alimentação, enquanto a comida é o produto da ação humana sobre o recurso natural. Desse modo, ressignifica-se, pelo prisma da ancestralidade, a ação estabelecida entre os sujeitos. Decerto, esta articulação simbólica contém aspectos das diversidades cosmológicas da comunidade religiosa.¹¹⁰ Logo, quando pensamos em cozinha, pensamos um lugar coberto de privilégios dessa transformação de natureza em cultura e, concomitantemente, de alimentos em comida. Contudo, esta transformação implica interconectividade com o manuseamento da força vital – *axé, ngunzo, moyo* (ARAÚJO, 2022).

Neste cenário, a cozinha é um espaço de aprendizagem, no qual se pode compreender a organização do cotidiano dos terreiros. Em outras palavras, as práticas educativas desenvolvidas na cozinha expressam noções úteis para que se compreenda a funcionalidade da vida religiosa. Nesse processo, os saberes produzidos na cozinha do terreiro englobam a qualificação simbólica dos alimentos, a espiritualidade, a ancestralidade e a sociabilidade entre os sujeitos ali inseridos. Assim, sua expansão como ação comunitária culmina no que entendemos como caridade. Exemplificando tal ato, reportaremos as experiências de Aduke (2023) como práticas educativas de solidariedade, pois,

De vez em quando, eu vendo um sopão aí do povo. Eu encho um carrinho de quentinha e vou até pro Canindé dar pro povo na estrada. Aquele povo que fica pedindo. Que eu fico morrendo. Que a gente passa na estrada. Aquelas crianças de mão estiradas ali perto do Campos Belos. Eu encho o carro aqui de quentinha e dormi bem cedo. Junto meu povo aqui. Todo mundo trabalhando naquela coisa linda. E todo mundo se junta. Pega o carro aqui e volta embora (ADUKE, 2023).

Compreendemos que tal ação é resultado de um processo coletivo que nasce da legitimação de um grupo, em que membros estão reunidos para realizar uma ação coletiva solidária, distribuindo alimentos. Portanto, tal ação evidencia como as práticas educativas, de caráter assertivo, expressam uma qualificação social que não condiz com os estigmas impregnados no imaginário coletivo, como o discurso de demonização acerca dos povos de terreiro. Sendo assim, tal iniciação simbólica emerge da espacialidade sociointerativa da energia vital do *axé*, desde o preparo da comida até a ritualização simbólica, em que o espaço temporal necessita do conhecimento ancestralizado dos sujeitos inseridos no processo.

¹¹⁰ Para Araújo (2022), “aqui estamos considerando como ‘alimentos’ todo recurso natural portador de nutrientes capazes de compor a alimentação humana, seja de origem animal, vegetal ou mineral. Já ‘comida’ aqui está sendo entendida como o produto da ação humana sobre os recursos alimentares naturais, que, de acordo com os códigos de cada grupo, assumem formas culturalmente adequadas para o consumo e condição nutritiva relevante para a reposição das energias gastas” (ARAÚJO, 2022, p. 46).

Todavia, há uma distinção estrutural da espacialidade da cozinha nos terreiros, por exemplo: a) no candomblé, a cozinha do terreiro está acoplada à vivência ritualística da comunidade, constituindo-se elemento estruturante da prática religiosa e arcabouço centralizador na força vital do terreiro; e b) na umbanda, a cozinha não é centralizada nem essencial ao cotidiano dos terreiros.¹¹¹

Contudo, isto não significa que a comida não esteja presente na mediação com os seres sobrenaturais e as divindades da umbanda, assumindo, assim, papéis sagrados peculiares nos rituais, como banhos, defumações, velas, perfumes, chás, rezas.¹¹² Assim, no candomblé, há uma concentração de atos ritualísticos com o uso da comida; enquanto, na umbanda, o processo a cozinha ocupa um lugar secundário nas práticas sagradas, variáveis conforme a necessidade do grupo (ARAÚJO, 2022).

Apesar disso, os processos educativos das epistemologias das religiosidades afro-brasileiras enfrentam bastantes desafios, especialmente aqueles derivados da folclorização das religiões atinentes. Para Roger Bastide (1978, p. 58), “essa tendência a considerar as religiões africanas como traços folclóricos dava uma imagem estereotipada dos negros brasileiros que contribuía para desenvolver uma imagem racista do mundo”.

Sobre este processo de folclorização, Abdias Nascimento (2016) questiona o processo de culturalização da religiosidade das identidades africana e afro-brasileira. Logo, “sua cultura e religião de origem africana sofreram e sofrem todas as agressões inimagináveis: desde as técnicas sutis de aculturação, assimilação e folclorização, até a proibição e a tentativa de liquidação das religiões que resultou numa *sincretização* compulsória” (NASCIMENTO, 2016, p. 188). Em suma, a sistematização do racismo difunde um discurso que caracteriza os povos do terreiro como elementos folclóricos, impondo, um silenciamento nas epistemologias dos saberes dos povos de terreiros.

Neste sentido, compreender o negro brasileiro a partir da ótica das organizações sociais outrora desmontadas pelo sistema escravagista implica compreender toda a reconstrução da linhagem ancestral, em um ato político de resistência na repatrimonialização. Assim, por meio do sagrado, os negros desenvolveram uma realidade fragmentada que, na diáspora africana, conduz à ressignificação fundadora do terreiro (SODRÉ, 2006). Este itinerário conceitual para compreender a construção identitária dos terreiros é,

¹¹¹ Segundo o Inventário, é considerada maior expressão religiosa afro-brasileira com aproximadamente 494 terreiros no Estado do Ceará.

¹¹² Os dados quantitativos foram extraídos dos Dados do Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará organizado pela Associação Afro-Brasileira Alagbà e Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará. (Org.). Inventário dos povos de terreiro do Ceará. 1 ed. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022, v. 1.

imprescindivelmente, ancorada nas tessituras historiográficas na formação dos espaços de resistência no que tange à identidade negra coletiva.

Todavia, observando as práticas educativas de ação comunitária dos povos de terreiro, nos relatos de Ekundayo (2023), percebemos trabalhos sociais e socioeducacionais direcionados às comunidades próximas aos terreiros. Tais práticas educativas têm o intuito de auxiliar diretamente a população de baixa renda, em ações realizadas com médico massagista, psicólogo, oftalmologista e outros, conforme as necessidades imediatas da comunidade.

A culinária é um aspecto fundamental nas práticas educativas do terreiro, especialmente no candomblé. Para Ekundayo (2023), “o coração do terreiro não é o barracão, é a cozinha, nós trabalhamos com oferendas”.¹¹³ Assim, a espacialidade da cozinha é a extensão cultural, ancestral e, notadamente, política do terreiro, uma vez que sua vivência representa uma demarcação social dentro de uma coletividade. Desta maneira, segundo os estudos de Araújo (2022), a cozinha do terreiro funciona como o motor afetivo da comunidade, posto que ali pulsa o axé presente no coração dos povos de terreiro. Ali, os alimentos são ressignificados para garantir as práticas ritualísticas às divindades e as múltiplas relações estabelecidas no processo identitário da coletividade.

Nesta conjuntura, Aduke (2023), reforça o quanto a umbanda exprime pureza e, sobretudo, humildade na caridade, fortificando a transformação dos sujeitos por meio dos povos de terreiro. Decerto, tal prática ativa, advinda da sistematização das religiões afro-brasileiras, carregam simbologias distintas em suas epistemologias. Todavia, nas atividades ritualísticas, tudo perpassa o ato de cozinhar.

No IPCMAC (2022), constam 494 terreiros inventariados, dos quais apenas 72 se declararam ser de candomblé e 346 se afirmaram ser de umbanda.¹¹⁴ Esta demarcação territorial ratifica o que foi verificado na pesquisa de campo, em que se observou uma expressiva quantidade de terreiros de umbanda em Maranguape, exceto o terreiro de Chiamaka (2023), autodeclarado de candomblé. Destaca-se também a quantidade de terreiros que têm cozinha nos seus estabelecimentos. Assim, utilizando os dados apresentados no Inventário: “270 deles (54,7%) afirmaram ter cozinha no terreiro, em contraposição a 224 (45,3%) que confirmaram não a ter” (INVENTÁRIO, 2022, p. 48). Desta forma, comparando com os dados dos entrevistados de Maranguape, de fato, percebe-se que 75% dos terreiros

¹¹³ Para Ekundayo (2023), os alimentos são preparados e levados à natureza; então, o terreiro é um ponto cultural e, sobretudo, político.

¹¹⁴ Vale ressaltar que esta demarcação territorial não condiz com o quantitativo dos terreiros que existem no Ceará, pois, na construção do Inventário, alguns desafios atravessaram a pesquisa, como a pandemia e a estruturação de projeto contínuo para dar conta da demanda vigente no Ceará.

possuem uma expansão da cozinha dentro dos terreiros, configurando assim práticas relativas ao processo educativo de ancestralidade sociocultural.

Ainda no aprofundamento do Inventário, nota-se uma análise sistemática para discutirmos o uso do solo na qualidade do diálogo assertivo com o meio ambiente. Segundo Araújo,

Quando interrogados se existia espaço para plantio de alimentos no terreiro em números absolutos, 305 deles (61,7%) responderam não. Portanto, apenas 189 (38,3%) dos terreiros do Ceará inventariados possuem espaço onde é possível desenvolver o plantio de alimentos como possibilidade produtiva. Não é demais relembrar que, entre os muitos insumos utilizados nos ritos dessas religiões, estão vários tipos de frutas, legumes, tubérculos, raízes, farinhas, grãos, óleos, mel, azeites, bebidas, água, pós derivados de plantas, açúcar, sal, temperos, animais variados, peixes, ovos, folhas, hortaliças, ervas, verduras etc (CARNEIRO, 2022, p. 53).

Assim, quando vertemos um olhar pedagógico sobre a utilidade do solo como elemento central da produtividade alimentar dos terreiros, percebemos que os terreiros têm espaço para tal ação articuladora. Este fato reforça uma estrutura polida de produção alimentar no cotidiano, na qualidade de prática educativa na formação dos sujeitos e para o etnodesenvolvimento no campo social. Assim, tal prática resulta em um processo rico de aprendizagem significativa na compreensão dos terreiros como um processo de organização coletiva entre natureza, ancestralidade, espiritualidade e, sobretudo, sociedade.

Então, entendemos que “o uso do terreiro como fonte de produção alimentar por parte de alguns terreiros pode ser lido na perspectiva do valor atribuído ao lugar como território no qual a vida se faz existir e adquire sentido” (ARAÚJO, 2022, p. 57). Portanto, a representação do terreiro como espaço ressignificado constitui uma base para a compreensão do sistema produtivo típico dos terreiros, o qual reforça uma cadeia de produção material e simbólica das religiões afro-brasileiras. Essa produção de alimentos é característica dos terreiros e assegura a vida diante da reprodução material – há consumação dos alimentos – e simbólica – constituída por complexos rituais para as divindades – dos povos de terreiro (ARAÚJO, 2022).

A respeito dessa discussão, Sodré (2006), em seu livro *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*, afirma que o processo de simbolização que adentra as práticas dos povos de terreiros vai desde a utilização do solo até a manipulação dos alimentos. Assim, este processo simbólico está interligado com o sistema organizacional da vida dos povos de terreiro, qualificando a identificação das invariantes na diversidade.

Em consonância com a complexidade dos terreiros e a fim de verificar e mensurar a potencialidade dos terreiros de Maranguape no processo socioeducativo, durante a pesquisa de campo, perguntou-se às lideranças entrevistadas: *de que forma a casa religiosa produz saberes na conscientização do pertencimento histórico da identidade negra?* Por meio das respostas obtidas, percebe, de forma bastante explícita, a presença do uso dos alimentos nas atividades realizadas pelos terreiros e a conexão com a natureza. Conquanto a umbanda utilize de forma central a cozinha, como relatado anteriormente, as suas práticas também perpassam um lugar de contato direto com a natureza na produção alimentar.

Umbanda e candomblé se caracterizam como religiões de culto à natureza, pois boa parte dos seus ritos diz respeito a uma relação com a simbologia da naturalidade humana, posto que um dos objetivos do processo litúrgico é obter a energia vital (*axé, ngunzo, moyo*) existente na natureza (ARAÚJO, 2022). Logo, avaliar estes espaços interativos com um olhar para a compreensão das práticas educativas que respeitam a natureza é, sem dúvidas, uma forma de combater a intolerância religiosa e qualificar um pertencimento histórico e, sobretudo, científico no imaginário social. Ainda conforme Araújo,

Assim como se faz com os alimentos, também no uso das ervas, por exemplo, o estado *in natura* é sempre maximamente preservado. Exemplo disso são os banhos rituais – presentes em quase todas essas expressões religiosas – geralmente preparadas a base de ervas frescas, evitando-se sua cocção, o que poderia alterar seus princípios bioquímicos, geralmente lidos com a materialidade da sacralidade, portadora das propriedades espirituais (CARNEIRO, 2022, p. 54).

Desta maneira, nota-se que os usos das ervas exercem uma função terapêutica que transcende o aspecto ritualístico, representando, na cosmologia da espiritualidade, uma ação de cura. As ações de cura assumem um caráter positivo na conexão dos sujeitos com os espaços ancestrais, acolhendo a comunidade, levando-lhe um sentido de pertencimento individual, afetivo e, sobretudo, coletivo.

Para Abdu (2023), essa aprendizagem com o uso medicinal não está relacionada ao sistema de estrutura de conhecimento, pois o terreiro não é um ambiente de educação formal. Ao contrário, a aprendizagem acontece através do cotidiano e de suas vivências, adquiridas no processo de conhecimento. Neste sentido, pensar o uso medicinal das ervas como suporte de cura é ter conhecimento das experiências vivenciadas na dinâmica dos povos de terreiros. De fato, nas palavras de Abdu (2023), “[...] a gente aprende isso no cotidiano da dinâmica. Todo dia que aprendo, eu vou para a natureza, quando eu vou fazer minhas caminhadas, e eu vejo uma planta. Eu vou pesquisar que planta é essa. Qual é a reza?”. Deste

relato, infere-se que há um processo contínuo de aprendizagem na sistematização da ação de cura.

Neste percurso, a reconstituição do processo civilizatório dos povos de terreiro evidencia *as ilhas de África no Brasil*, em que se criam espaços de interatividade que alicerçam a base para o manejo das medicinas tradicionais (PEREIRA, 2022). Assim, nessas ilhas, há uma sistematização que fomenta a *cosmobiointeração*, isto é, o manejo da natureza nas práticas ritualísticas do terreiro, atravessando também os elementos naturais, filosóficos, espirituais atinentes à ancestralidade. Esta sistematização reforça a conexão entre as convivências estabelecidas no terreiro e a sociedade (PEREIRA, 2022).

Ademais, percebemos práticas educativas de cura e ressignificação existencial entre os sujeitos e a sociedade, pois as ações de cura incluem o manejo das ervas a partir de farmácias vivas ou hortas comunitárias. Assim, no cotidiano que os sujeitos têm com a ancestralidade, a espiritualidade e o mítico, nascem as *ilhas verdes* (PEREIRA, 2022). Na entrevista, Aduke (2023) alude às ações de cura como prática ativa que o terreiro oferece à comunidade. Ademais, na sua comunidade, sempre recebe visitas de indivíduos (do terreiro ou não) que solicitam alguma erva medicinal para curar doenças ou problemas específicos, como mal-estar intestinal. Segundo Aduke (2023),

Aqui todo mundo é assim. Fulano tá lá e tá com dor de ouvido. “Mãe **Aduke**, põe um remédio que é bom para dor de ouvido”. Alguém tá com dor de barriga. “Mãe Ashanti, põe um remédio que eu dou para o meu filho pra dor de barriga”. “Põe um remédio que serve pra isso”. Eu sou essa pessoa (ADUKE, 2023, grifo nosso).

Assim, percebemos o quanto há representatividade na construção coletiva de uma assistência, a qual fomenta uma saúde pública entre práticas de sociabilidade interativa na comunidade de terreiro, além de práticas de rezas que viabilizam curas específicas, nas quais se utilizam plantas que agem diretamente entre a força vital e a ancestralidade dos sujeitos. Em um contexto social no qual “essas pessoas [sic] (povos de terreiros) não têm acesso às políticas públicas de saúde coletiva ou assistência social, os terreiros são os únicos espaços de acolhimento, fortalecimento e reequilíbrio físico, mental e espiritual” (PEREIRA, 2022, p. 85, grifo nosso).

Neste processo de ancestralidade mítica, tais práticas vão além das perspectivas científicas. De fato, a lente epistemológica eurocêntrica, por vezes, não consegue captar o impacto que os saberes produzidos nos terreiros têm sobre a energia vital dos sujeitos. Conforme o relato de Abdu,

[...] os milagres que já foram feitos naquela porta [sic] (entrada do terreiro), eles não são ditos na igreja, eles não são alardeados nas redes sociais, mas eles acontecem cotidianamente em todos os terreiros com as tecnologias afro-brasileiras a partir do conhecimento que a gente acessa. Porque é um conhecimento dinâmico. Então, não tem como você, por exemplo, dizer, faz um ebó assim. Não tem um curso. Não tem um cotidiano. A essência, a vivência (ABDU, 2023).¹¹⁵

Certamente, o silêncio aludido acima é resultante de fatores sociais abordados no subitem anterior, como a demonização das religiões afro-brasileiras e o monopólio religioso imposto à mentalidade coletiva. De fato, analisando o excerto, percebemos que este conhecimento não é divulgado no circuito de saberes. É necessário, portanto, vivenciar o processo epistemológico, para, assim, compreender os saberes que são produzidos nos terreiros e desconstruir os discursos de colonização baseados na religiosidade cristã e instalados na mentalidade coletiva.

Ainda no aprofundamento do debate acerca da prática ativa da produção alimentar dos terreiros, notamos que a percepção da produção cultural alimentar dos povos de terreiro é determinada pelo reconhecimento da importância sacralizada dos alimentos como elementos da força vital dos sujeitos. Portanto, as práticas tradicionais dos povos de terreiro promovem uma alimentação saudável e colabora na caridade da ação comunitária. São, portanto, situações que caracterizam práticas assertivas na transmissão e qualificação dos saberes para a sociedade, emergindo como aporte para interconexões da sabedoria tradicional dos terreiros por meio do processo de *cosmobiointeração* (PEREIRA, 2022; CARNEIRO, 2022).

Conforme os estudos de Pereira (2022), este conceito define a interconexão do paradigma existencial da vida que nos proporciona a compreensão da sistematização hierárquica das funções dos sujeitos inseridos na comunidade e na dimensão orgânica interligada com a ancestralidade. Assim sendo, tais práticas educativas rompem os muros do terreiro e promovem a distribuição de comida entre o terreiro e o seu entorno, concretizando o que anteriormente chamamos de *caridade*, isto é, a ação comunitária que o terreiro faz na condição de agente socializador das necessidades básicas de um povo carente. Neste sentido, encontramos no espaço do terreiro uma legitimação como instrumento de segurança alimentar, a qual qualifica sua ação como instituição social e compõe as estruturas da sociedade (ARAÚJO, 2023).

Por tudo isso, pensar no terreiro como uma instituição apenas religiosa é, de fato, repousar nos discursos que silenciam todas as produções epistemológicas provenientes das

¹¹⁵ A palavra *ebó* vem do iorubá e significa *oferenda*.

africanidades cearenses, notadamente, os conhecimentos que perpassam não somente o terreiro, mas também o entorno da comunidade. Assim, concordamos com Júlio Braga (1988), que entende o terreiro como um sistema estruturado além da religiosidade:

É um conjunto mais amplo que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo, com a natureza, com seu passado, com sua origem e sua especificidade cultural, sem perder de vista, suas relações profundas com outros segmentos sociais, igualmente comprometidos com o processo que elabora e particulariza a formação da sociedade brasileira (BRAGA, 1988, p. 38).

Assim entendido, habita um olhar consubstanciado que implica o terreiro como um espaço além da sua religiosidade, então o terreiro é um espaço que ultrapassa a religiosidade e vai além do compromisso mítico-social, atingindo camadas de interconexão entre os sujeitos, a natureza e a ancestralidade.

À vista disso, nota-se ramificações conectivas que representa o aporte relacional dos sujeitos, como práticas educativas de ação solidária que atinge à comunidade do terreiro e o seu entorno, como epistemologias de caráter curativo, ações de cura, produção de alimentos de forma saudável - abrangendo um espaço de segurança alimentar - e transmissão de saberes para o pertencimento histórico dos sujeitos. Desta maneira, entende-se que os processos educativos, formativos e culturais que ocorrem nos terreiros são, de fato, expressões da *cosmobiointeração* que estabelecem o fio condutor na formação da sociedade brasileira (PEREIRA, 2022; SANTOS, 2022).

Em síntese, nas entrevistas acerca da territorialidade das religiões de Maranguape, percebeu-se que as práticas dos terreiros ainda são vítimas do dinamismo silenciador da intolerância religiosa oriunda dos discursos depreciativos acerca dos povos de terreiro. Tal dissonância esteve presente nas falas de Aduke, Abdu, Ekundayo e Akin de forma tão contundente que ratifica o abismo de distorções que deve ser vencido. Enfim, o relato de Abdu (2023) apresenta os caminhos para combater o racismo, a intolerância religiosa e a discriminação racial. Estes retrocessos têm um olhar racial que geram marcadores sociais de exclusão, assim como foi debatido quando homens não brancos participam da umbanda e candomblé. Há, no racismo, uma ressignificação preconceituosa sobre a origem da religiosidade:

Esse é meu desafio, que eu venha trabalhando todos esses anos. Como trabalhar religiões, como trabalhar o terreiro dentro da escola, sem ser proselitista. Porque a gente tem que trabalhar sem ser proselitista. A gente não quer ser proselitista. A

gente quer levar o conhecimento dos ancestrais. Mas eles podem ser proselitista, rezando o Pai Nosso, Maria, fazendo um culto lá e fica tudo bem (ABDU, 2023).

Nesse cenário, infere-se que há uma distinção contínua no processo de interação epistemológica entre o terreiro e a educação, em que estão embutidas marcas históricas da disseminação estereotipada acerca das africanidades cearenses, notadamente, os povos de terreiro. Portanto, este véu que encobre todo os saberes produzidos no terreiro seguem um fluxo de retroalimentação sistemática da hegemonia eurocêntrica, em que instituições judaico-cristãs disputam acirradamente o poder no campo religioso e, por conseguinte, enfrentam os desafios para romper racismo estrutural, aqui entendemos tal conceito pela ótica de Almeida (2019).

Assim, o livro *Exu nas escolas: uma proposta educacional antirracista*, de Linconly Jesus Alencar Pereira (2022), evoca um debate conciso e possível para fortificar a educação acerca das religiões afro-brasileiras, com vistas à construção identitária de um povo consciente da sua ancestralidade e a uma sociedade antirracista. O livro *Como ser um educador antirracista*, escrito por Bárbara Carine (2023), leva-nos a pensar sobre o processo educacional brasileiro com um olhar racializado, na possibilidade de encarar o racismo como um problema social de todos e que, “mais do que não ser racista, é preciso ser antirracista” (PINHEIRO, 2023, p. 57).

As relações raciais que foram estabelecidas no imaginário coletivo, na ótica das lideranças entrevistadas, perpassam com acidez nas relações sociais, sobretudo, no campo racial, em que estão estabelecidas nas práticas dos terreiros, pois ainda sobrevivem no processo cultural do mito da democracia racial que reverbera um discurso hegemônico de superioridade religiosa.

Por tudo isso, temos ainda árduo caminho para descolonizar a mentalidade coletiva. Para isso, é necessária uma legislação como força jurídica qualificadora e executora dos direitos da população negra por vias de reparação histórica, para fomentar um processo de pertencimento e conscientização histórica que desenvolva espaços de poder assertivos. Certamente, a educação funciona como um farol no processo de racialização dos sujeitos. Por meio dela, desestruturaremos as forças hegemônicas e reprogramaremos aquilo que foi instituído como verdade absoluta.

5 CONSIDERAÇÃO FINAIS

A análise discursiva tecida nos capítulos anteriores qualificou inquietações profundas ao longo da pesquisa e, conseqüentemente, conduzindo à reflexão sobre as múltiplas epistemologias que foram silenciadas historicamente. Permitiu também perceber as sutis representações impregnadas na sociedade, seja por meio das narrativas, seja pela prática midiática ou pelo processo característico da matriz colonial. Tais conjunturas estão presentes no imaginário coletivo e, de fato, configuram estigmas reforçados pela colonialidade do saber e do poder existente nos processos sociais de interatividade e nas relações triviais do cotidiano, posto que a cognição social da memória também ocupa esse espaço de coerção negativa no tratamento da identidade negra na sociedade cearense.

Neste cenário, os terreiros e as mídias negras contemporâneas assumem um papel crucial para um pertencimento histórico em que os sujeitos estão inseridos, assim como representam uma coletividade histórica, social e, sobretudo, política, na dimensão de luta para a construção da identidade negra. Assim, enquanto as religiões afro-cearenses atuam no campo tradicional para ratificar a demarcação política, as mídias negras abrangem possibilidades nos paradigmas para a qualificação das informações enquanto luta social.

No território cearense, coocorrem diversos modelos de organizações negras, como capoeira, maracatu, Movimento das Mulheres Negras, entre outros. O estudo aqui descrito investigou campos das organizações negras que desmistificam a centralidade da invisibilidade das africanidades cearenses no cotidiano escolar, as religiões afro-cearenses e, progressivamente, a mídia negra, na qualificação de conteúdos midiáticos na construção de uma identidade negra afirmativa no tecido social, sobretudo no contexto da educação.

Nesta amplitude dos estudos, entendemos que as organizações negras são diferentes, mas que projetam o mesmo ideal de luta no que tange a negritude cearense. Então, reconheço que, na contemporaneidade, existem caminhos alternativos percorridos pelas organizações negras que contemplam pautas de pertencimento histórico, conscientização histórica e o combate ao racismo. Verifica-se, desse modo, a diversidade que as organizações negras disseminam por meio das práticas educativas e suas linguagens.

Diante desses impasses de natureza estrutural, encontramos uma hegemonia sistêmica do conhecimento válido, o qual foi reforçado na história pelo apagamento da população negra no Ceará e reverberou no pós-escravatura, com a política de branqueamento no Brasil. Esses elementos históricos estão na base das estruturas racistas que vivenciamos, as

quais se estabelecem com caráter incisivo, através do inconsciente coletivo impregnado no imaginário social e, sobretudo, no ensino. Desta forma, percebemos elementos que são obstáculos para a construção afirmativa de uma identidade negra positiva no processo formativo social, a qual necessita de mecanismos jurídicos que reforcem a implementação significativa da Lei nº 10.639/03 na construção do currículo como essência primordial para manter, de fato, uma relação epistêmica de igualdade étnico-racial na sociedade.

À vista disso, o estudo tratou de identificar os saberes que as narrativas estereotipadas escondiam sobre as africanidades cearenses, isto é, a análise possibilitou perceber múltiplas aprendizagens que estavam por trás dos estigmas que a população cearense imprime a respeito da figura do negro, ausente na formação identitária. Partindo deste ponto, com um prisma de refutação da historiografia, construí-se uma linha de pensamento a fim de desenhar um mapa de ensino conceitual das possibilidades assertivas que são produzidas nas organizações negras, especificamente, nas religiões afro-brasileiras de matriz africana e pela mídia negra contemporânea.

Nesse sentido, percebemos que, dentro das organizações negras, no caso os terreiros de Candomblé e Umbanda que participaram da entrevista, prevalece um sentimento massivo de solidariedade, coletividade e fraternidade. Convém asseverar que estes sentimentos coletivos transbordam o espaço do terreiro e proporciona atividades de acolhimento, inclusão, ajuda solidária e, sobretudo, um espaço de escuta para todos.

Esta ação coletiva, certamente, vai contra os estigmas fixados no imaginário coletivo, desde o processo de demonização das religiões afro-brasileiras à desqualificação da herança africana que estas religiões herdaram (fato que discorremos sobre a memória herdada para efetivação do racismo). Esses estigmas criam obstáculos para as ações de solidariedade que são desenvolvidas pelos povos de terreiro, como a prática ativa solidária exercida pelos indivíduos inseridos na comunidade de terreiro, conforme destacado pelos entrevistados que descreveram suas atividades cotidianas

Entre essas ações, identificamos ritos de cura, com a utilização de plantas no auxílio de tratamentos de doenças físicas, mentais e espirituais, posto que o terreiro é um espaço cujas ações vão além da solidariedade material, compondo, de fato, estruturas de acolhimento mental dos sujeitos dispostos a espiritualizar-se por meio da natureza, que funciona como fio condutor de autorreconhecimento existencial na sociedade. Com efeito, são interconexões de afetividades desenvolvidas ao longo do processo de autorreconhecimento do ser enquanto indivíduo e, sobretudo, deste ser enquanto membro de uma coletividade.

Percebemos o quanto as epistemologias produzidas dentro dos terreiros são silenciadas pelos estereótipos, os quais se sustentam sobre uma historiografia falaciosa, que atesta a ausência do negro no Ceará, estabelecendo, desse modo, uma invisibilidade da identidade negra através de diversas tradições discursivas, sobre as quais debatemos ao longo da pesquisa, a saber: o branqueamento da população brasileira, o mito da democracia racial e as teorias raciais. Estes discursos corroboram para que afirmemos que há um apagamento das organizações negras e suas ações de produção científica.

Ademais, na imersão das práticas ritualísticas das religiões afro-brasileiras, efetivamente, deparamo-nos com uma filosofia própria a respeito da construção de universo, a qual tem como matriz referências africanas, de elementos identitários, sociais, culturais, e elementos políticos. Todos esses elementos constituem saberes essenciais para uma reestruturação da mentalidade coletiva, com fins a pensar essas epistemologias como um conhecimento válido, ou seja, para enfatizar esse aprendizado partindo de territórios vivos e construtivos na sociedade e, assim, garantir uma aprendizagem significativa para os sujeitos e, concomitantemente, romper o padrão eurocêntrico, que dita um modelo universal de conhecimentos e fenótipos.

Neste caminhar, percebemos que existem mídias negras que combatem diretamente os estigmas enraizados no inconsciente coletivo, tanto a nível nacional quanto regional. Deste modo, enxergamos que, na contemporaneidade, essas organizações negras – especificamente, o *Ceará Criolo*, *Blog Negro Nicolau* e o *Site Negrê* – assumem um papel crucial na construção de uma identidade negra positiva, distante do modelo tradicional de inferiorização e subalternização da população negra.

O percurso da MNDCC está centralizado nas ações incisivas de um reconhecimento sociorracial, o qual abrange uma pauta voltada à raça, como fator de movimento social de luta política, proporcionando uma interação direta, com valorização da estética negra, produção artística, pautas de luta e, sobretudo, discussão e denúncia contumaz do racismo. São articulações provenientes da conscientização negra dentro de um contexto social em que há fraturas entre os povos.

Conforme a discussão tecida, partindo das práticas educativas desenvolvidas nos terreiros, entendemos que ainda estamos muito longe de alcançar metas da Lei nº 10.639/03, pois ainda, no imaginário social, ainda persiste uma construção historiográfica positivista, que cria um espaço confortável de impedimento à efetiva ação na Educação Básica e, por conseguinte, na sociedade. De fato, identificamos um grande caminho a percorrer; todavia,

vale ressaltar os avanços que a legislação vigente proporciona e os novos desafios que surgem para a sua aplicabilidade, como o pertencimento histórico das culturas africanas e afro-brasileira, a qualificação dos professores e, sobretudo, a conscientização social.

Neste sentido, o Movimento Negro tem um papel importante no processo de conscientização histórica e manutenção dos direitos alcançados até o momento, porque direciona uma sensibilidade racial na sociedade, tocando temas atinentes à comunidade negra, como o racismo estrutural e suas ramificações nos espaços escolares, a identidade negra na escola e, sobretudo, o pertencimento histórico. Esse movimento trouxe discussões acerca da discriminação racial, da desigualdade racial, das ações afirmativas, da igualdade racial, das africanidades e da educação das relações étnico-raciais (GOMES, 2017).

A construção da conscientização histórica na sociedade, sem dúvidas, percorre a identificação e disseminação das práticas educativas desenvolvidas nas organizações, porque reverbera um papel social de cada indivíduo nesta luta coletiva de conscientização. Certamente, são questões para as quais o presente estudo não tem uma resposta definitiva. Entretanto, diante dos resultados da pesquisa, buscamos compreender a contribuição dos saberes produzidos nos terreiros como um paradigma pedagógico na formação social dos sujeitos, bem como aporte de combate assertivo da intolerância religiosa e do racismo.

Assim, o desenvolvimento categórico das práticas educativas qualifica a importância da educação neste processo conciliado, pois, por meio dela, conseguiremos combater os resquícios da colonialidade, ainda presentes na sociedade. Trata-se de evidenciar os agentes silenciados, através de ações que despertem, na população negra, traços identitários de grupo, que tenham um pertencimento histórico-cultural e, por conseguinte, consigam cristalizar o protagonismo do negro na sociedade, a fim de ampliar a relação da educação e os movimentos sociais (GOMES, 2017).

As entrevistas refletem o quanto estamos condicionados em uma estrutura de monopólio epistemológico que abrange diversas áreas da sociedade, a qual tem a cosmovisão eurocêntrica como referencial temporal/estrutural nas conjunturas políticas, econômicas, culturais e sociais. Essa cosmovisão impõe, de forma sutil e, às vezes, imperceptível, um controle social típico dos resquícios da colonialidade ainda existente na sociedade.

Indubitavelmente, o processo de construção identitária pós-abolição e a imposição cultural eurocêntrica condicionam um processo de silenciamento social da cultura negra e afro-brasileira e, conseqüentemente, a dificuldade de construir uma identidade negra positiva.

Neste ângulo, desconstruir pensamentos coloniais no imaginário social, realmente, inicia-se com o debate da centralidade do pertencimento histórico, da diversidade e do reconhecimento das culturas afro-cearenses na sociedade, empregando abordagens que busquem desmistificar, no imaginário popular, os discursos propagadores de um historiografia engessada e descontextualizada, para construir pontes mentais que libertem o indivíduo das ideologias que monopolizam toda uma cadeia estrutural política, econômica, social e cultural sob o olhar eurocentrado.

É, de fato, um caminho para qualificar uma estrutura de aprendizagem por meio das práticas educativas para deslumbrar caminhos alternativos no reconhecimento do processo histórico e a possibilidade de um pertencimento identitário, proporcionando, assim, uma construção da identidade negra positiva pelas linhas da Imprensa Negra de ontem e de hoje, e que possa, acima de tudo, permitir um ensino baseado nas relações étnico-raciais.

A pesquisa mostrou como, no Ceará, ainda subsistem africanidades que silenciadas pela historiografia oficial, manifestam o quanto tais expressões culturais assumiram uma posição política nas tensionalidades do conflito de narrativas estigmáticas e representativas na luta social do existir. Somado a isso, compreende-se o quanto a mídia negra imprime um marcador representativo, na qualidade de ação educativa de consciência racial da população, sobretudo negra, e como tais marcadores assumem um papel essencial na formação dos sujeitos e seu entendimento para uma conscientização histórica, bem como no reforço do combate ao racismo e à intolerância religiosa.

Assim posto, identificamos limites acerca da consciência negra fixados no imaginário coletivo e percebemos como o sistema de privilégios da branquitude dissemina linhas divisíveis na setorização social das relações econômicas, políticas, culturais e, sobretudo, identitárias. Portanto, um dos principais desafios é o processo de autoidentificação racial, não apenas da população negra, mas também o reconhecimento da peculiar branquitude cearense. Os desafios emergem de estruturas históricas características das múltiplas relações sociais, seja das situações de privilégios na seleção do trabalho; seja da disputa territorial das religiões judaico-cristãs; seja da falta de equidade de representantes negros e negras em espaços de poder; seja das ramificações de racismo estrutural, recreativo, científico, presentes na sociedade.

Apesar disso, temos uma construção histórica de luta em um viés legislativo no combate ao racismo, bem como uma reparação histórica. Então, percebemos que ainda resiste uma necessidade no processo de conscientização histórica da sociedade para um

reconhecimento significativo das africanidades cearenses, na qualidade de fomentar, nos sujeitos, possibilidades de pertencimento por meio das práticas educativas das organizações negras. Assim entendemos um caminho confortável para o combate às narrativas estereotipadas que existem no imaginário coletivo acerca das religiões afro-brasileiras de matriz africana.

Para isso, os avanços estão desenhados nas práticas educativas identificadas nas organizações negras, como a produção via redes sociais (*blogs* e *sites*) das mídias negras; os processos ritualísticos de cura das religiões afro-brasileiras, bem como as atividades que envolvem a caridade à população mais carente e os saberes epistemológicos da filosofia afro-brasileira. São, de fato, práticas que qualificam o processo formativo dos sujeitos e fogem das estruturas de aprendizado eurocêntrico, que dissemina um pensamento discriminador em relação à população negra.

Diante disso, os resultados alcançados fazem emergirem provocações reflexivas sobre o processo de luta por direitos para as culturas africana e afro-brasileira, bem como a legitimação de ações afirmativas para o combate ao racismo na atualidade, especialmente nos espaços de ensino formal e não formal. Convidam-nos a repensar qual será o papel dos indivíduos neste processo e, conseqüentemente, reiteram o compromisso social de que todos estão inseridos no processo de reconstrução racial a partir do autorreconhecimento de pertencimento histórico, o qual, muitas vezes, encontra-se perdido no marasmo da ignorância histórica. Oportunizam, ainda, a compreensão dos espaços de poder na construção identitária do Movimento Negro e, certamente, na sua diversidade de tempo/espaço da migração ideológica pós-abolição.

Tal análise se reflete no diálogo com sujeitos extremamente silenciados que ganharam posições por meio de movimentos sociais, especificamente no Ceará, nas expressões de uma qualificação histórica por meio das africanidades. Portanto, conceitos como diversidade, pertencimento, ensino, história, cultura e espacialidades são primordiais para entender a construção identitária da população negra cearense e suas lutas, que se refletiram em ações afirmativas no combate ao racismo. Desta maneira, aprofundar-se nos estudos dos saberes produzidos nas organizações negras é, sem dúvidas, uma possibilidade assertiva para a conscientização de uma sociedade crítica, capaz de entender como fator social identitário a sua própria origem.

Os limites e os avanços atribuídos mostram o quanto a pesquisa não contempla a resolução das dissonâncias da identidade negra cearense. Todavia, aponta para uma

possibilidade pedagógica no combate contundente de uma qualificação de epistemologias que foram outrora renegadas. Desse modo, salientamos que este estudo não se propõe a solucionar problemas enraizados no âmago da sociedade, como o racismo, e nem se propõe a ser um manual pedagógico na descontração da hegemonia epistemológica eurocentrada. Apesar disso, faz emergirem reflexões sobre a territorialização da cidade de Maranguape, quando nos referimos às práticas educativas das religiões afro-brasileiras e, concomitantemente, o quanto a MNDCC, mesmo em caráter virtual, pode contribuir no processo de construção identitária do ser negro diante de um apagamento histórico.

Por isto, no caminhar da pesquisa, encontramos lacunas reflexivas no que tange à MNDCC, diante do seu papel crucial na formação dos sujeitos para a racialização, posto que percebemos que a mídia negra cearense tem origens recentes na sua constituição enquanto organização negra. Fato que difere do que acontecia no contexto nacional de outrora, porque os jornais da Imprensa Negra do Brasil têm aspectos políticos, econômicos e sociais peculiares dependentes da localidade em que foram constituídos.

Percebemos, todavia, um elemento que interliga sua composição de identidade negra enquanto caracterização de integração na sociedade e o reconhecimento do ser negro. No Ceará, ainda não foi identificada uma imprensa negra organizada no pós-abolição de forma constitutiva, como no Sul e no Sudeste (até o presente momento). Nessa região, apesar disso, houve formas de reivindicação política da identidade negra por meio dos elementos culturais de africanidades. O Ceará viu acontecer um processo de apagamento histórico do negro, relacionado com os discursos oriundos do Instituto Histórico do Ceará, da política da construção ideária da “democracia racial” pós-abolição e do reforço institucional de uma política de branqueamento. Por outro lado, viu também acontecerem várias manifestações populares que qualificaram os espaços de representações políticas e sociais para a comunidade negra, como o maracatu e o candomblé.

Diante da peculiaridade das manifestações cearenses, as quais se apresentam como ação política de africanidades no contexto pós-abolição, decerto, encontramos um caminhar que abrange novos desafios na constituição das organizações negras, que é a MNDCC, nas quais se contempla uma visão nacional e remete o Ceará na sua plenitude. Obviamente, agrega demandas atuais e suas nuances necessárias para uma continuidade histórica de luta; por isso, representa uma lacuna a resolvida.

Neste sentido, as correntes mentais que pretendemos combater, a fim de alcançar um ensino capaz de visualizar as práticas educativas das organizações negras, são os pilares

das concepções eurocentradas fixadas no imaginário social, pois a própria falta de pertencimento histórico que os sujeitos carregam e a carência da consciência histórica diante processo formativo são dissonâncias dessas correntes mentais. Devemos compreender a concepção estrutural da sociedade que alimenta o mosaico entre linhas abissais e colonialidade, os quais exercem uma influência em múltiplas áreas da sociedade, sobretudo, a educação. Por isso, temos que estar prontos para aprender uma nova versão de nós mesmos como seres humanos.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. – 3ª Ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado: ensaios de teoria da história**. Bauru: Edusc, 2007.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 295-297.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. – São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALVES, Joyce Amâncio de Aquino. A Conferência de Durban contra o Racismo e a responsabilidade de todos. **Revista Brasileira de Política Internacional**, 45, dez de 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbpi/a/vnm75ptrSYCRpnJK5d533Sq/?lang=pt>. Acessado: 26 out. 2022.
- AMARAL, Rita de Cássia e DA SILVA, Vagner Gonçalves. A cor do axé. Brancos e Negros no candomblé de São Paulo. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 25. Salvador: CEAO/UFBA dez. 1993, p. 99-124.
- AMORIM, Bianca. A Imprensa Negra paulistana como forma de educação entre negros e negras (1889-1929). *In: Anais [...] XXV ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPU-SP. História, desigualdade e diferenças*. São Paulo, 2020.
- ANDREWS, George Reid. O protesto político negro em São Paulo (1888-1988). **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n° 21, p. 27-48, 1991.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro. (In)segurança alimentar e nutricional nos terreiros do Ceará. *In: Associação Afro-Brasileira Alagbà e Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará. (Org.). Inventário dos povos de terreiro do Ceará*. 1 ed. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022, v. 1, p. 44-71.
- ASSIS, Yérsia Souza de. Religião preta como protagonismo branco: discutindo a paisagem negra nos cultos afro-brasileiros na Grande Florianópolis. *In: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. O axé dos territórios em Florianópolis e municípios vizinhos*. – Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER, 2020.
- ASSUNÇÃO, Cassiano. **Culturas afro-brasileiras no PNLD: apagamento ou visibilidade de vozes negras e cultura de matriz africana?** Dissertação (mestrado) – Universidade Regional Integrada – URI. Campus de Frederico Westphalen, 2022.
- AUSUBEL, David Paul. **Aquisição e retenção de conhecimentos: uma perspectiva cognitiva**. Lisboa: Plátano Edições Técnicas, 2003.
- AZEVEDO, Raísa; CRISOSTOMO, Victória; AZEVEDO, Lygia. Diário do Nordeste: **Mulher denuncia caso de racismo em academia em Fortaleza: achava que era a babá**. Fortaleza (CE), 2022. Disponível:

<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/seguranca/mulher-relata-caso-de-racismo-em-academia-em-fortaleza-achava-que-eu-era-a-baba-1.3282858>. Acesso em: 16 nov. 2022.

BACELAR, Jeferson. A Frente Negra Brasileira na Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 17, 1996. DOI: 10.9771/aa.v0i17.20857. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/ondex.php/afroasia/article/view/20857>. Acesso em: 1 ago. 2022.

BANDEIRA, Luís Cláudio. História das africanidades e diásporas religiosas “em trocas de águas” de terreiros desde o Ceará. In: CUNHA JÚNIOR, Henrique; SILVA, Joselina da; NUNES, Cícera [organizadores]. **Artefatos da Cultura negra no Ceará** – Fortaleza: Edições UFC, 2011. 283 p.

BARBOSA, Márcio (org.). **Frente Negra Brasileira: depoimentos**. São Paulo: Quilombo hoje, 1998.

BARBOSA, Wilson do Nascimento; SANTOS, Joel Rufino dos. **Atrás do muro da noite**. Brasília: Minc. Fundação Cultural Palmares, 1994.

BARROS, Diego Matos Araújo. **Representações dos negros nos livros didáticos de Ciências Naturais, em Itapiúna (CE): Ensino Fundamental (6º ao 9º ano)**. Dissertação de Mestrado, Interdisciplinar em Humanidades, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Mestrado Interdisciplinar em Humanidades, Redenção, 2021.

BASTIDE, Roger. A imprensa negra do Estado de São Paulo. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. **Boletim CXXI**. Sociologia, n° 2. Estudos Afro-brasileiros, 2ª série, 1951.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. Perspectivas: São Paulo, 1973.

BASTIDE, Roger. Images du Nordeste Mystique en Noir et Blanc. **Pandora Éditions**, 1978, p. 58.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTOS, Emmanuel; FARIAS, Ogan Leno; ALMEIDA, Leonardo. In: Associação Afro-Brasileira Alagbà e Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará. (Org.). **Inventário dos povos de terreiro do Ceará**. 1 ed. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022, v. 1, p. 33-42.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: I. Carone & M. A. S. Bento (Org.) **Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**, 2002.

BEZERRA, Analucia Sulina. **As irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Brasil: Identidade e diferença cultural**. Projeto História, São Paulo, n. 51, p. 119-138, set/dez, 2014.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: fundamentos e métodos** – 3. Ed. – São Paulo: Cortez, 2009.

BLASIUS, Marcela Maciéski. **Contos dos Orixás: elementos de quadrinhos de super-heróis para valorização da mitologia africana**. Graduação em Letras Língua Portuguesa – Universidade do Sul de Santa Catarina – Unisul, Tubarão – SC, 2020.

BONFIM, Marco Antonio Lima do; SILVA, Erik Washington Marques da; SILVA, Edleuza Silva. Por uma epistemologia decolonial em perspectiva afrodiaspórica e contra-colonial na Linguística Aplicada Brasileira. **Línguas & Letras**, [S. l.], v. 22, n. 52, 2021. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/27291>. Acesso em: 29 ago. 2023.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas irmandades do rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais, Séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BRAGA, Julio. **Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana: UEFS, 1988, p. 38.

BRASIL, **Lei nº 12.288**, de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, de 13 de abril de 1995, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010b.

BRASIL, Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Parecer n.º: CNE/CP 003/2004**. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais. Relatora: Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. Brasília, DF: CNE, 2004b. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf. Acesso em: 25 out. 2022.

BRASIL, Ministério da Educação. **Lei nº 9.394**, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 dez. 1996. Seção 1, p. 179. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 26 out. 2022.

BRASIL, Ministério da Educação. **Lei nº 10.639**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 9 jan. 2003. Seção 1, p. 1. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 25 out. 2022.

BRASIL, Ministério da Educação. **Lei nº 11.645**, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade a temática “História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena”, Brasília, DF, 10 mar. 2008. Seção 1, p. 1. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 26 out. 2022.

BRASIL, Ministério da Educação. **Lei nº 12.289**, de 20 de julho de 2010. Dispõe sobre a criação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 jul. 2010a. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112289.htm. Acessado em 27 de out de 2022.

BRASIL, Ministério da Educação. **Resolução 01 de 2004**, Conselho Nacional de Educação/Código Penal. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 22 jun. 2004a. Seção 1, p. 11. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>. Acesso em: 27 out. 2022.

BRASIL, Ministério da Educação. **Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir)**. Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana. Brasília, DF: MEC/Seppir, 2006.

BRASIL, Ministério da Educação/ Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, 2006.

BRASIL, Poder Executivo Estadual. **Lei nº 16.197**, 17 de janeiro de 2017. Diário Oficial do Estado do Ceará: 18.01.17. Disponível em: <https://belt.al.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/organizacao-tematica/ciencia-e-tecnologia-e-educacao-superior/item/4829-lei-n-16-197-de-17-01-17-d-o-18-01-17>. Acessado em: 26 de out de 2022.

BRASIL, Poder Executivo Estadual. **Lei nº 17.432**, 25 de março de 2021. Diário Oficial do Estado do Ceará, série 3, ano XIII, nº 069. Disponível: <https://www.cge.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/20/2021/03/do20210325p01-LEI-No17.432-25-de-marco-de-2021.-1.pdf>. Acessado em: 25 de out de 2022.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Decreto-lei n. 37**, de 2 de dezembro de 1937. Disponível: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-37-2-dezembro-1937-354175-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acessado: jun. 2022.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Lei 1.390, de 3 de julho de 1951**. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/11390.htm Acesso em: nov. 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acessado 15 nov. de 2022.

BRASIL. **Lei 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. A legislação define como crime o ato de praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião [...] disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm . Acessado 15 nov. de 2022.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. Trad: J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo : Perspectiva, 2005.

BRITO, Bruno de Castro. **Tudo o que nós tem é nós: um estudo sobre narrativas negras do jornalismo brasileiro**. Dissertação – Curso Mestrado Acadêmico em Antropologia,

Mestrado em Antropologia, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Redenção, 2022.

BRITO, Frank Henrique Lima de. O RACISMO RECREATIVO COMO POLÍTICA CULTURAL. **Revista Em Favor de Igualdade Racial**, [S. l.], v. 5, n. 02, p. 112–119, 2022. DOI: 10.29327/269579.5.2-10. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/R FIR/article/view/5091>. Acesso em: 5 set. 2023.

CALAÇA, Maria Cacília Felix; DOMINGOS, Reginaldo Ferreira; CUNHA JÚNIOR, Henrique. Conceição dos Caetanos: cultura quilombola no interior cearense. *In*: CUNHA JÚNIOR, Henrique; SILVA, Joselina da; NUNES, Cícera [organizadores]. **Artefatos da Cultura negra no Ceará** – Fortaleza: Edições UFC, 2011. 283 p.

CAMPOS, Deivison Moacir Cezar de. **O Grupo Palmares (1971-1978)**: Um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

CAMPOS, Eduardo. **As irmandades religiosas do Ceará provincial: apontamentos para sua história**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980.

CANDAU. Jöel. **Memória e identidade**. São Paulo: Editora Contexto. 224 p. 2011.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião afro-brasileira [manuscrito]: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na Umbanda em Fortaleza-Ceará**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza (CE), 2009.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude Acrítica e Crítica: a Supremacia Racial e o Branco Antirracista. *In*: **Revista latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, vol. 8, n.º. 1., jun-2010, p. 607-630.

CARDOSO, Luiz Antônio Fernandes; SANTOS, Manuel Rodrigues. Estado Novo português e Estado Novo brasileiro: afinidades e divergências nas relações com o patrimônio arquitetônico (década de 1930-1940). *In*: **Anais [...]** Encontro Internacional Arquimemória: Sobre preservação do patrimônio edificado, Salvador, 2013.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARVALHO, Emanuel Manguiera de. **Ações afirmativas no ensino superior: a produção acadêmica nas universidades estaduais paulistas de 1990 a 2012**. 2014. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP. 2014.

CARVALHO, Gilmar Luiz de. **A Imprensa Negra Paulista entre 1915 e 1937**: características, mudanças e permanências. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, 2009.

CERRI, Luis Fernando. **Ensino de história e consciência histórica**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2008.

COSTA, Eliane Silva. Um olhar sobre mecanismos ideológicos racistas a partir de constructos da psicanálise dos processos grupais. *In*: BENTO, M. A. S; SILVEIRA, M. J; NOGUEIRA, S. G (Orgs.). **Identidade, branquitude e negritude**: Contribuições para a psicologia social no Brasil: novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa. Casa do Psicólogo, p. 127-140, 2014.

COSTA, Eliane Silva; SCHUCMAN, Lia Vainer. Identidades, Identificações e Classificações Raciais no Brasil: O Pardo e as Ações Afirmativas. Estudos e Pesquisas em Psicologia. **Portal de Publicações Eletrônicas da UERJ**. Vol. 2, 2022. Doi 10.12957/epp.2022.68631.

CRISPIM, Weverton. Nota de campo. *In*: Associação Afro-Brasileira Alagbà e Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará. (Org.). **Inventário dos povos de terreiro do Ceará**. 1 ed. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022, v. 1, p. 72-73.

CUNHA JR, Henrique. Bairros negros: identidades e educação. *In*: CUNHA JR, Henrique; BIÉ, Estanislau Ferreira; SILVA, Maria Saraiva da. (orgs). **Ações Afirmativas da população negra: o contexto da educação brasileira**. Fortaleza – INESP, Fazer Educativo v. 15, 404 p. 2018.

CUNHA JR. História e memória de bairros de maioria afrodescendentes. *In*: VASCONCELOS, José Gerardo; VASCONCELOS Jr., Raimundo Elmo de Paula; QUEIROZ, Zuleide Fernandes de; ARAÚJO, José Edvar Costa de. **Interfaces metodológicas na história da educação**. Fortaleza: UFC, 2006.

CUNHA JR. O etíope: um a escrita africana. **Revista Educação Gráfica**, 2011. Disponível em: . Acesso em: http://www.educacaografica.inf.br/wp-content/uploads/2011/06/01_O_Etiope.pdf 25 jan. 2023.

CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. **Africanidades, afrodescendência e educação**. Revista Educação em debate, Fortaleza, Ano 23, v. 2, n° 42, p. 05-15, 2001.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Cultura Afrocearense. *In*: CUNHA JÚNIOR, Henrique; SILVA, Joselina da; NUNES, Cícera [organizadores]. **Artefatos da Cultura negra no Ceará** – Fortaleza: Edições UFC, 2011. 283 p.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. **História e Cultura africana e os elementos para uma Organização Curricular**. Texto disciplina Pós-Graduação, Fortaleza: 2009.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rocco, Rio de Janeiro, 1987.

DIÁRIO DO NORDESTE. **Pai investiga ato de racismo contra filho em shopping de Fortaleza; polícia investiga**. Fortaleza (CE), 2022. Diário do Nordeste, 26 de agosto de 2022. Disponível: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/seguranca/pai-denuncia-ato->

de-racismo-contra-filho-em-shopping-de-fortaleza-policia-investiga-1.3271493. Acessado 16 de nov. 2022.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira; SILVA, Joselina da. Vontade de liberdade e de cidadania: movimentos sociais negros em Juazeiro do Norte e Crato. *In*: BARRETO, Maria Aparecida Santos Corrêa (Org.) *et al.* **Africanidade (s) e afrodescendência (s): perspectivas para a formação de professores**. Vitória: EDUFES, 2012. p. 145 – 167.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira; SILVA, Joselina da. Vontade de liberdade e de cidadania: movimentos sociais negros em Juazeiro do Norte e Crato. *In*: BARRETO, Maria Aparecida Santos Corrêa (Org.) *et al.* **Africanidade (s) e afrodescendência (s): perspectivas para a formação de professores**. Vitória: EDUFES, 2012. p. 145 – 167.

DOMINGUES, Petrônio José. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Revista Tempo**. Universidade Federal Fluminense, vol. 23, p. 100-122, 2007.

DOMINGUES, Petrônio José. Movimento negro brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos. **Dimensões**: Revista de História da UFES. Dossiê: Identidades negras e indígenas. Ed. 21, 2008a.

DOMINGUES, Petrônio José. **Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição**. São Paulo: Ed. Senac, 2004.

DOMINGUES, Petrônio. Quilombo (1948-1950): uma polifonia de vozes afro-brasileiras. **Revista Ciências & Letras**, n. 44, p. 261-289, 2008b.

FANON, Frantz [1925-1961]. **Pele negra, máscaras brancas**. Traduzido por Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo; prefácio de Grada Kilomba; posfácio de Deivison Faustino; textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FARIAS, Evelane Silveira. Alagbà e o Inventário. *In*: Associação Afro-Brasileira Alagbà e Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará. (Org.). **Inventário dos povos de terreiro do Ceará**. 1 ed. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022, v. 1, p. 12-21.

FERE JÚNIOR, João *et al.* **Ação Afirmativa: conceito, história e debates**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 190 p. 2018.

FERNANDES, Bruno Diniz. Consciência coletiva, identidade negra e cidadania: uma perspectiva pós-colonial para as construções sociais no Brasil. **Revista África e Africanidades**. Ano 3, nº 11, 2010. Disponível: <http://africaeaficanidades.com.br/documentoss/01112010-10.pdf> Acesso em: 13 mai. 2022.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: o legado da “raça branca”**, vol. 1. 5ª Ed. São Paulo: Globo, 2008.

FERREIRA, Lígia Fonseca. **Com a palavra Luiz Gama**. 1. Ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011.

FIUZA, João Roberto da Silva. **A Internacionalização e Interiorização do Ensino Superior no Município de São Francisco do Conde**: estudo de caso da Unilab - campus dos malês. 2017. 21 f. TCC (Graduação) - Curso de Humanidades, Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2017. Disponível em: 2017_proj_jfiuza.pdf (unilab.edu.br) . Acesso em: 22 out. 2022.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FUNES, Eurípedes Antônio. Negros no Ceará. In: SOUZA, Simone (coord.). **Um Nova História do Ceará**. Fortaleza: Demóclito Rocha, 2000.

GELEDÉS. **Centro de documentação e memória institucional**. [S.l.]. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/>. Acesso em: 13 jun. 2023.

GIRÃO, Raimundo. **Pequena história do Ceará**. 2. Ed. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1962.

GOMES, Arilson dos Santos Gomes. O Trabalhismo e o Movimento Social Negro brasileiro (1943-1958). Dossiê História da África no Brasil: ensino e historiografia. v. 4. N. 2. Edição 08 – **Temporalidades**, Belo Horizonte, ago./Dez. 2012.

GOMES, Arilson dos Santos. Africanidades e diversidades no ensino de História: entre saberes e práticas. Educar em Revista, Curitiba, Brasil, n. 64, p. 189-214, abri./jun, 2017. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.48996>

GOMES, Arilson dos Santos. Oásis e desertos no Brasil: da frente negra brasileira aos congressos nacionais sobre a temática afro-brasileira e negra. **Acervo – Revista do Arquivo Nacional**, v. 22, n. 2, p. 131-146, 2011. Disponível em <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/45439> Acesso em: 7 jun. 2022.

GOMES, Arilson dos Santos. Protagonismo negro nas políticas públicas: a Lei de Cotas em tempo de avaliação no Congresso Nacional. **Escritas do Tempo**, v. 4, n. 10, p. 46-70, 30 abr. 2022.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão**. Educação Antirracista Caminhos Abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Brasília: SECAD/MEC, 2005 [Coleção Educação Para todos].

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e a produção dos saberes. **Dossiê: Política & Sociedade**, volume 10 – nº 18 – abril de 2011, p. 133-154.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Educ. Soc.**, v. 33, n. 120, pág. 727-744, setembro de 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/wQQ8dbKRR3MNZDJKp5cfZ4M/>. Acesso em 23 de out. 2022.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro, Marco Zero, Coleção 2 pontos, v. 3, 1982.

GRAHAN, Richard. “Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil”. **Afro-Ásia**, n. 27, 2002, p. 131-132.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In*: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 455-491.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. FUSP, Ed. 34, São Paulo, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice. Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2009.

HASENBALG, Carlos. Comentários “Raça, cultura e classe na integração das sociedades. **Dados**, Revista de Ciências Sociais. Vol. 27, n. 3, p. 148-149, 1984.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Graal, 1979.
HOBSBAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: a Invenção das Tradições. *In*: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
<https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015>

IPEAFRO, 2022. **Personalidades**. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/personalidades/>
Acesso em: 24 out. 2022.

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. **Seminário da prainha: indícios da memória individual e da memória coletiva**. – Fortaleza: EdUECE, 2014. 520 p.

KOTIRENE, Carla. Cruzando o Atlântico em memória da interseccionalidade. *In*: CARNEIRO, Sueli. **Interseccionalidade**. São Paulo; Editora Jandaira, 2020.

LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. Trabalho social e associativismo: novos lugares de enunciação afro-religiosas na região de Florianópolis 2016-2017. *In*: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. **O axé dos territórios em Florianópolis e municípios vizinhos**. – Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER, 2020.

LIGIÉRO, Zeca. O conceito de “motrizes culturais” aplicado às práticas performativas Afro-Brasileiras. **Revista Pós Ciências Sociais**, 8 (16), 2011.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra.** / Nei Lopes. -- 4. ed. rev. e atual. -- Belo Horizonte: Autêntica, 2021. -- (Cultura Negra e Identidades).

MAGAZINE, **Centenário da Abolição.** 14 de maio de 1988, p. 12. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/107964/1988_11%20a%2015%20de%20Maio_%20121.pdf?sequence=3&isAllowed=y. Acesso em: 15 de nov. 2022.

MAIO, Marcos Chor. O projeto Unesco e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira Científica Social – RBCS.** Vol. 14, n° 41. out. 1999.

MALDONATO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: MALDONATO-TORRES, Neleson; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 27-54. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MARCELINO, Jonathan; MARCELINO, Karina. A atuação do movimento social negro na implementação da Lei federal 10.639/03: desafios e possibilidades. In: **Anais [...]** (Re)Existência Intelectual Negra e Ancestralidade. COPENE – Congresso Brasileiro de pesquisadores Negros. Uberlândia – MG, 2018.

MARCUSCHI, Luis Antônio. **Oralidade e letramento.** Signótica, 9, 1997. pp. 119-145.

MARQUES, Janote Pires. A invisibilidade do negro na história do Ceará e os desafios da Lei 10.639/2003. **POIÉSES** – Revista do Programa de Pós-Graduação em educação – Mestrado – Universidade do Sul de Santa Catarina – Unisul. Tubarão, v. 7, n. 12, p. 347-366. Jun./ Dez. 2013.

MARTINS, Alessandra Ribeiro. **Motriz africana em Campinas: territórios, memória e representação.** [tese de doutorado, Pontífica Universidade Católica de Campinas]. Plataforma Sucupira, 2017.

MARTINS, Leda Maria. PERFORMANCES DA ORALITURA: CORPO, LUGAR DA MEMÓRIA. **Letras, [S. l.]**, n. 26, p. 63–81, 2003. DOI: 10.5902/2176148511881. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 26 maio. 2023.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (Orgs.). **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais.** Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, Faculdade de Letras, UFMG, 2002, p. 69-92.

MARTINS, Paulo Henrique de Souza. **Escravidão, abolição e pós-abolição no Ceará:** sobre histórias, memórias e narrativas dos últimos escravos e seus descendentes no sertão cearense. Dissertação da Universidade Federal Fluminense, 2012.

MBEMBE, Achille. **A crítica da Razão Negra.** Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. Como e porque teorizar o português: recurso comunicativo em sociedades porosas e em tempos híbridos de globalização cultural. *In*: MOITA LOPES, Luiz Paulo. (Org.). **O português no século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico**. São Paulo: Parábola, 2013. p. 101-119.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública. **Novos Estudos**. CEBRAP, SP, v. 74, p. 47-66, 2006.

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

MULATO, Eder Jardan Paz. **A invenção do Ceará civilizado: a invisibilização das populações negras nos discursos intelectuais (1887-1903)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades. Instituto de Humanidades (IH), Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2022.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4. ed. 2 (Coleção Cultura Negra e Identidades) Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra**. Autêntica, 2006.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos**. São Paulo: Global: Ação Educativa, Assessoria, Pesquisa e Informação, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do (1914-2011). **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50, 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos**. – 1º ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Daniele Galvani do. **A LEI 10.639/03 ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA ESCOLAR: História e cultura afro-brasileira e africana em uma escola no município de Franca/SP**. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Faculdade de Ciências Humanas. Franca-SP, 2018.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo linguístico: os subterrâneos de linguagem e do racismo**. – Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NASCIMENTO, Joelma Gentil do. **Memórias organizativas do movimento negro cearense: algumas perspectivas e olhares das mulheres militantes, na década de oitenta**. 2012. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2012.

NASCIMENTO, Maria Yasmim Rodrigues do. **Invenção da liberdade: o Instituto Histórico do Ceará e o discurso racial no I centenário da abolição (1894)**. Dissertação – Mestrado Acadêmico Interdisciplinar em História e Letras do Centro de Humanidades da

Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central da Universidade Estadual do Ceará, Quixadá/CE, 2018.

NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, 19 (1), 287-308, 2006.

NUNES, Cícera. **Reisado Cearense**. Conhecimento editora, Fortaleza (CE), 2011.

NUNES, Cícera; CUNHA JÚNIOR, Henrique. Os Congos de milagres: a escola de ensino da cultura de base africana no Cariri cearense. *In: CUNHA JÚNIOR, Henrique; SILVA, Joselinda da; NUNES, Cícera [organizadores]. Artefatos da Cultura negra no Ceará – Fortaleza: Edições UFC, 2011. 283 p.*

NUNES, Cícera; CUNHA JÚNIOR, Henrique. Os Congos de milagres: a escola de ensino da cultura de base africana na Cariri cearense. *In: CUNHA JÚNIOR, Henrique; SILVA, Joselinda da; NUNES, Cícera [organizadores]. Artefatos da Cultura negra no Ceará – Fortaleza: Edições UFC, 2011. 283 p.*

NUNES, Cícera; LUZ, Itacir Marques da. Sobre o ancestral, o legado e o registro: discutindo a experiência do Congresso Artefatos da Cultura Negra pelas lentes da educação patrimonial. *GT Acervos: História, Memória e Patrimônio – Associação Nacional de História - Seção Rio Grande do Sul (ANPUH-RS). Sillogés – v. 5. N. 1. Jan./jul, 2022.*

OLIVEIRA, Eduardo de. **A Cólera dos Generoso: retrato da luta do negro para o negro**. Sonda Editora, v. 1. 1988.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo, Brasiliense, 2ª ed, 1999.

ORTIZ, Renato. *A sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo: Olho d'água, 2003.

PACHECO, Tânia; FAUSTINO, Cristiane. A Inidúvel e Desumana Prevalência do Racismo Ambiental nos conflitos do Mapa. *In: PORTO, Marcelo Firpo. (orgs.) Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o Mapa de Conflitos*. [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013. DOI <https://doi.org/10.7476/9788575415764> Acesso 27 de set. 2023.

PEREIRA, Amilcar Araújo. A Lei 10.639/03 e o movimento negro: aspectos da luta pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil. **Cadernos de história**, PUC- Minas. DOI: 10.5752/p. 2237-8871, vol. 12, nº 17, p. 25, 2011.

PEREIRA, Auricélia Barros. **A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Fortaleza, antiga Irmandade dos Homens Pretos, e suas ressignificações atuais**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.

PEREIRA, Linonly Alencar. **Exu nas escolas: uma proposta educacional antorracista**. 2º ed. Fortaleza, CE/ Brasil. Editora Cooperativa Parentes, 2022.

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. Trabalho, economia e produtividade dos povos de terreiro do estado do Ceará. *In*: Associação Afro-Brasileira Alagbà e Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará. (Org.). **Inventário dos povos de terreiro do Ceará**. 1 ed. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022, v. 1, p. 74-89.

PEREIRA, Lúcia Regina Brito. **Cultura a afrodescendência: organizações negras e suas estratégias educacionais em Porto Alegre (1872-2002)**. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

PETIT, Sandra Haydée. **Pretagogia: Pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral africana na formação de professoras e professores**. Contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº 10.639/03. Fortaleza: UECE, 2015.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **Como ser um educador antirracista**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. **De pele escura e tinta preta: A Imprensa Negra do século XIX (1833-1899)**. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, 2006.

PINTO, Regina Pahim. **O movimento negro em São Paulo: luta e identidade**. Ponta Grossa: Editora UEPG; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2013.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

QUILOMBO. **Jornal O Quilombo**. Ano II, nº 5, Rio de Janeiro, 1950.

QUINTANA, Eduardo. **ÈKÓOLÉ: No candomblé também se educa**. Jundiá, Paco Editorial: 2016.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patrícia; ELIZAIDE, Paz. Uma breve história dos estudos decoloniais. **MASP/Afterall**, v. 3, p. 03-11, 2019.

RATTS, Alecsandro J. P. **Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará**. Dissertação de mestrado em Geografia Humana. São Paulo, USP, 1996. 210 f.

RATTS, Alex. **O negro no Ceará (ou o Ceará negro)**. Artefatos da Cultura Negra no Ceará. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

RATTS, Alex. O negro no Ceará (ou o Ceará negro). *In*: CUNHA JÚNIOR, Henrique; SILVA, Joselina da; NUNES, Cícera [organizadores]. **Artefatos da Cultura negra no Ceará** – Fortaleza: Edições UFC, 2011. 283 p.

RIBEIRO, Jonatas Roque. História Social dos Clubes Negros no pós-abolição. *In*: **Anais [...]** 9º ENCONTRO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL. Florianópolis –SC, 2019.

RIBEIRO, Rosa Maria Barros; CUNHA JÚNIOR, Henrique. Relações Étnicas e Educação: representações sobre o negro no Ceará. *In*: CUNHA JÚNIOR, Henrique; SILVA, Joselina da; NUNES, Cícera [organizadores]. **Artefatos da Cultura negra no Ceará** – Fortaleza: Edições UFC, 2011. 283 p.

RODRIGUÊS, Penélope Harline; MORAES, José Carlos. Exu: de Deus mitológico à demônio cristão. **Cadernos Intersaberes**, Curitiba, v. 10, n. 28, p. 240-255, 2021.

ROGDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, PUC – São Paulo. março/2009/pp. 77-96. Disponível: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf Acesso 27 de set. 2023.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica**. 1ª reimpressão. Brasília: Editora UNB, 2010.

SALES, Ricardo Ramos. **A imprensa Negra Paulista e a educação: um movimento de resistência**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, 2014.

SANTOS, Lucas Andrade do. **“Em que a raça precisa de defesa?” A Frente Negra da Bahia (1932-1934)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia – UFBA, 2018.

SANTOS, Maria Vieira dos. Retrato dos povos de terreiro do Ceará – Dialogando com as identidades étnica e de gênero, escolaridade e faixa etária. *In*: Associação Afro-Brasileira Alagbà e Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará. (Org.). **Inventário dos povos de terreiro do Ceará**. 1 ed. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022, v. 1, p. 92-113.

SANTOS, Milton. O retorno do território. En: **OSAL** : Observatorio Social de América Latina. Año 6 no. 16 (jun. 2005-). Buenos Aires : CLACSO, 2005- . Disponível: <https://wp.ufpel.edu.br/ppgdtsa/files/2014/10/Texto-Santos-M.-O-retorno-do-territorio.pdf> Acesso: 14 de out. de 2023.

SANTOS, Pedro de Souza. **Cidadania e educação dos negros através da imprensa negra em São Paulo (1915-1937)**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade São Francisco. Itaíba, 2007.

SCHIAVON, Carmem G. Burgert. **Estado Novo e Relações luso-brasileiras (1937-1945)**. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. – São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira.** – 1º ed. – ed. – São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SEVERO, Cristine Gorski; ELTERMANN, Ana Claudia. Conhecimento e Transmissão oral em Casas religiosas de Matriz Africana. *In*: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. **O Axé dos Territórios Religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos.** – Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER, 2020.

SEVERO, Cristine Gorski; ELTERMANN, Ana Claudia. Conhecimento e Transmissão oral em Casas religiosas de Matriz Africana. *In*: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. **O Axé dos Territórios Religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos.** – Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER, 2020.

SILVA, Antônio Cosme L. **Da Lei CAÓ às ações afirmativas: 30 anos de luta antirracista no Brasil.** *In*: BAHIA, Procuradoria Geral do Estado, Centro de Estudos e Aperfeiçoamento. “Comemorativo Novembro Negro 2019: Lei CAÓ 30 anos, a lei que criminaliza o racismo”. Revista da Procuradoria Geral do Estado da Bahia – v. 1 (1974), Salvador, 2020.

SILVA, Fátima Aparecida. **A Frente Negra Pernambucana e sua proposta de educação para a população negra na ótica de um dos seus fundadores:** José Vicente Rodrigues Lima – Década de 1930. Tese de doutorado. Universidade Federal do Ceará- UFC, 2008.

SILVA, Fátima Aparecida. O movimento social frente negra pernambucana 1936-1937: a história continua. *In*: **Anais** [...] Anpuh – XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – São Leopoldo, 2007.

SILVA, Geyse Anne Souza da. **Movimento Negro Cearense:** Fortalecimento da identidade negra a partir de ações educativas antirracistas em Fortaleza/CE. Curso de Bacharelado em Humanidades. Instituto de Humanidades – IH, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, 2020.

SILVA, Joselina da. A União dos homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, nº 2, 2003.

SILVA, Meryelle Macedo da. **Patrimônio arquitetônico afrocretense: implicações educativas.** Dissertação apresentada ao Curso de mestrado Profissional em Educação do Programa de pós-Graduação em Educação da Universidade Regional do Cariri – URCA. Crato/CE, 2019.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. **Entre o Brasil e a África:** construindo conhecimento e militância. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011. p. 92.

SILVEIRA, Oliveira. **Poeta da Consciência Negra.** Rio Grande do Sul, 2022.

SILVINO, Alexandre Magno Dias. Epistemologias positivista: qual sua influência hoje? Instituto de Ciências do Trabalho. **Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília – DF, 2007, 27 (2), 276-289.

SIQUEIRA, José Jorge. **Entre Orfeu e Xangô: a emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil (1944-1968)**. São Paulo: Pallas, 2006.

SISS, Ahyas. Educação, Cidadania e Multiculturalismo. *In: Anais [...] REUNIÃO ANUAL DA ANPED*, 26, 2003, Poços de Caldas. 26ª Reunião Anual da ANPED. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. RJ: Paz e Terra, 1976.

SOBRINHO, José Hilário Ferreira. **“Catarina minha nega, teu sinhó ta te querendo vende, Pero Rio de Janeiro, Pero nunca mais tevê, Amaru Mambirá”**: o Ceará no tráfico interprovincial 1850-1881. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileiro**. – Rio de Janeiro: Imago. Ed. Salvador- BA: Fundação Cultural da Bahia, 2002.

SOUSA JÚNIOR, José Pereira de. **Irmandades Religiosas: espaços de devoção e disputas políticas na Paraíba oitocentista**. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

SOUZA, Daniel Bernardo Rocha Guimarães de. **A materialização do encantamento: tecnologias de construção no povo indígena Xukuru do Ororubá**. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2022.

SOUZA, Lynn Mario Trindade Menezes de; HASHIGUTI, Simone. **Decolonialidade e(m) Linguística Aplicada: Uma entrevista com Lynn Mario Trindade Menezes de Souza**. Polifonia, Cuiabá, vol. 29, n. 53, p. 01 a 262, jan-mar., 2022.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. – 1º ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1ª ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.

TORRES, Díjina Andrade; ASSIS, Yérsia Souza de. Toda regra tem exceção: a relação entre as religiões de matriz africana e o poder simbólico. *In: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. O axé dos territórios em Florianópolis e municípios vizinhos*. – Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER, 2020.

VELOSO, Maria do Socorro Furtado; ANDRADE, Alice Oliveira de. Aquilobamento virtual mediático: Uma estratégia metodológica para o estudo das mídias negras. **ALCEU**. PUC-Rio, PPGCom (Comunicação, Cultura, Política, revista eletrônica). Rio de Janeiro online, v. 21, nº 44, p. 172-189, mai./ago. 2021.