

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP**

SÉRGIO LUIZ DE SOUZA

**FLUXOS DA ALTERIDADE: ORGANIZAÇÕES NEGRAS E PROCESSOS
IDENTITÁRIOS NO NORDESTE PAULISTA E TRIÂNGULO MINEIRO
(1930-1990)**

**ARARAQUARA-SP
2010**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SÉRGIO LUIZ DE SOUZA

**FLUXOS DA ALTERIDADE: ORGANIZAÇÕES NEGRAS E PROCESSOS
IDENTITÁRIOS NO NORDESTE PAULISTA E TRIÂNGULO MINEIRO
(1930-1990)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras, UNESP - Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Linha de pesquisa: Gênero, etnia e saúde

Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

**ARARAQUARA – SP
2010**

SÉRGIO LUIZ DE SOUZA

**FLUXOS DA ALTERIDADE: ORGANIZAÇÕES NEGRAS E PROCESSOS
IDENTITÁRIOS NO NORDESTE PAULISTA E TRIÂNGULO MINEIRO
(1930-1990)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras,
UNESP - Araraquara, como requisito para obtenção
do título de Doutor em Sociologia.

Linha de pesquisa: Gênero, etnia e saúde

Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

Data da defesa:

MEMBROS COMPOSITORES DA BANCA EXAMNIDAORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca – UNESP/Araraquara

Membro Titular: Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Júnior UFC - Ceará

Membro Titular: Prof. Dr. Acácio Sidinei Almeida Santos – PUC - SP

Membro Titular: Profa Dra Renata Medeiros Paoliello UNESP/ Araraquara

Membro Titular: Prof. Dr. Edmundo Antônio Peggion UNESP/ Araraquara

Local: Universidade Estadual Paulista
"Júlio de Mesquita Filho"
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP - Campus Araraquara - SP

Dedico esta vitória à toda minha família. Especialmente a meu pai Romualdo Filismino de Souza Filho (in memorian), à minha mãe Neide Luiz de Souza, às minhas irmãs Selma, Solange e Sandra, a meu irmão Carlos Leonardo, a meu filho Aruã Henrique, ao meu sobrinho Gabriel e minha sobrinha Helóisa e também aos meus cunhados.

Agradecimentos

Nesta jornada que constitui minha pesquisa tenho muito a agradecer. Primeiramente agradeço a Deus. De todo meu coração e com toda força de minha alma digo: Obrigado Senhor!

Gratidão expresso também a todos amigos e amigas que participaram desta jornada de diferentes maneiras.

De minhas recordações momentâneas deixo aqui minha gratidão ao Rodrigo Gutierrez por ser tão generoso e me auxiliar tanto em diversos pedaços desta caminhada. Agradeço ao Perci pelo período em que desenvolvemos nosso trabalho de dança e por se apresentar tão generoso, à Poliana Savegnago por nossos trabalhos e pela alegria de ser e receber. Deixo um abraço carinhoso ao Ricardinho, hoje professor Ricardo e ao também professor Cleber, meus ex-alunos e atualmente companheiros de jornada por tudo, simplesmente por todo carinho e simplicidade que sempre me dispensaram de diferentes maneiras, inclusive como seus auxílios técnicos na realização desta tese, com as refeições da Dona Nilva e o acolhimento de seu José Carlos. Deixo minha alegria estampada neste momento tão precioso de minha vida para Patrícia e todo sua família em Sertãozinho. Alegro-me em trazer para este bojo a Patrícia Sene, o Pereira da Viola e toda linda família deles dois.

Sou grato também a Kríssia e ao Vinícius que se mostraram pessoas interessadas em minha pesquisa, ótimos interlocutores e, acima de tudo, solidárias com minha pessoa.

Mando um grande abraço ao Odair Bim, camarada que apareceu de forma tão bacana com sua simplicidade e alegria para firmar ainda mais minha crença na bondade humana.

Exponho minha gratidão e amizade ao Gilberto Aquino e ao José Roberto Jabor, dois grandes amigos de quase duas décadas que desde sempre me ajudaram. Aproveito aqui para mandar um monte de luz para todos amigos e amigas da Faculdade de Ciências Farmacêuticas na USP Ribeirão e para os companheiros de percurso da Escola Estadual Eugenia Vilhena de Moraes., especialmente ao Ismael, à Fátima Ezequiel, ao Sílvio, Rita Sirlene, Dulciléia Jussara, Cláudia, Silvia Rangon... e os demais.

Abro um espaço mais nesta homenagem ao pessoal da capoeira por todos os ensinamentos e por toda alegria de viver sentida e compartilhada em nossa prática. Especialmente sou grato ao Pai de Santo, meu professor e amigo-irmão, também conhecido por Adriano, agradeço ao Hamilton mais conhecido por Cangaceiro, ao Ariel e a todos com quem me comprazo todas semanas em nossos treinos. Deixo aqui um grande e caloroso abraço ao Mestre Tião Preto e a todos os demais mestres do Grupo Cativeiro de Capoeira e de todos outros grupos.

Sou grato também às senhoras que participaram desta jornada como verdadeiras mães. Neste sentido, agradeço à Dona Fátima pela atenção e o carinho, como também por nossos bate papos e pelos conselhos recebidos sem esquecer tantos auxílios inumeráveis. Expresso imensa gratidão à Dona Creusa Carrer, minha amigona que com seu bom humor e simplicidade tanto me orientou e sempre esteve presente nos momentos vividos na Vila Tibério. Outra destas mães é a Dona Lúcia que na escola Eugênia Villhena e, em sua casa, sempre me recebeu como um amigo e me fez sentir confiança para prosseguir sempre de cabeça erguida. Também recordo aqui em tom de gratidão a senhora Neide Oliveira que tanto me auxiliou com sua audição amiga e seus sábios conselhos. Neste rol ainda coloco a Dona Cidinha Parras que me levou a meditar mais acerca do valor da vida e de nós humanos, trago aqui também Dona Lazineira, mulher guerreira e amiga, de mãos de ouro e coração gigante, pessoa linda que tanto me acolheu. Outra senhora que me fez vibrar pela vida por sua sabedoria, força e amizade foi a Professora Catarina de Centro do Desenvolvimento do Ser, obrigado professora.

Agradeço a toda minha família incluindo meus tios, minhas tias e meus primos espalhados pela capital paulista e por este interior do estado.

Sou imensamente agradecido à Daiane Ribeiro, um anjo que chegou para me fazer recordar da graça da vida, aproveito aqui e exponho minha gratidão à Geórgia, à Silvani Euclênio, ao Edmilson e ao povo goiano com quem tive o prazer de me relacionar.

Mando um grande abraço e muita luz para a Lânia Stefononi, Valquíria Tenório, ao Edmundo e para Flavia Alessandra, pessoas tão importantes para minhas discussões acadêmicas, mas principalmente, para meu amadurecimento afetivo, obrigado.

Sou grato a todos funcionários da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP de Araraquara, principalmente à Iraci, ao pessoal da Pós-Graduação e da biblioteca. Recordo-me com carinho também da Selma e da Cristiana.

Agradeço à Capes pela bolsa de estudo concedida, sem a qual não teria disponibilidade para a realização desta longa pesquisa que se tornou meu doutorado.

Neste momento paro para deixar meu carinho e gratidão a todos os membros do Cladin e do Nupe por tantas oportunidades de crescimento acadêmico, pelas oportunidades de discutir minhas idéias e, principalmente, pelo clima de cooperação e generosidade que se apresenta entre todos nós. Desta forma, explicito a relevância acadêmica destes grupos de pesquisa tanto pela condição de discutir idéias e produzir conhecimentos quanto pela capacidade de expressar calor humano, consideração e solidariedade.

Neste último momento deixo aqui minha gratidão especial àquelas e aqueles com quem tive mais contato nas correrias cotidianas: Basilele Malo Malo, ao grande irmão Leandro por

simplesmente tudo, à Simone Loiola, ao professor e hoje amigo Antônio Carlos Petean, à Heloísa Toledo, ao Elielson e sua esposa Sílvia, à Alessandra Santos e à Elisângela Santana, queridíssima amiga.

Finalmente, deixo aqui registrada minha gratidão ao meu amigo e orientador, o Professor Dagoberto que é o maior responsável por todo clima de amizade e compreensão que envolve nossos grupos de pesquisa com sua postura serena e sábia.

Caro professor, deixo aqui registrada mais uma vez minha alegria e satisfação por todos estes anos de apoio, incentivo e orientação. Muito obrigado, irmão mais velho de jornada!

Deus abençoe a todos nós!

RESUMO

Esta pesquisa está contextualizada nas discussões acerca da diversidade cultural e dos estudos étnico-raciais. Tivemos como foco as organizações negras e os processos sociais de produção da diferença desenvolvidos no nordeste paulista e também no Triângulo Mineiro, onde nos restringimos à cidade de Uberaba, entre a década de 1930 e o final da década de 1980.

Buscamos reconstruir e interpretar as redes sociais de significados, as formas de atuação política, assim como os significados e alcances destas atuações para os sujeitos em foco, as populações negras destas regiões. Partimos das organizações negras da cidade de Ribeirão Preto, para estabelecermos quais cidades seriam privilegiadas como foco de nossas incursões em busca de dados. Além desta, foram abordadas mais detidamente as cidades de Araraquara, Batatais, Barretos e São Carlos, além de Uberaba. O critério de escolha se deu em função da existência de interações entre as organizações negras destas cidades com as organizações afro-ribeirão-pretanas. Outras cidades e regiões acabaram por surgir enquanto partícipes desta rede, entretanto, por motivos metodológicos mantivemos o foco inicial de delimitação e abordagem.

Os estudos de Muniz Sodré (1983;1988;1999) sobre populações negras, dinâmica cultural e nação no Brasil, também as reflexões de Marilena Chauí (1986; 2000; 2004) acerca da relações entre culturas, democracia, a concepção da nacionalidade e o autoritarismo no contexto brasileiro foram fontes importantes para nossas interpretações. Também os estudos de Babha (1998), Cardoso de Oliveira (1976), Munanga (1981; 2002) e Woodward (2000) estão entre nossas referências para pensarmos o processo social de produção das diferenças e das identidades. As abordagens referentes à teoria da complexidade, à epistemologia da ciência e a transdisciplinaridade de Edgar Morin (1982; 1991) e Fritijof Capra (1982) foram outros referenciais relevantes para pensarmos a construção do conhecimento e a apreensão do universo em estudo.

Nossa pesquisa trouxe à tona dimensões para pensarmos os diferentes fatores que incidem na construção das identidades étnico-raciais de forma a podermos afirmar ser a discriminação racial um dos pilares da desigualdade e autoritarismo na sociedade brasileira. Por outro lado, as diversas narrativas produzidas pelas populações negras, a ampla rede social e a gama de formas de organização estabelecidas pelos afro-brasileiros, ensejam a necessidade de olhares mais abrangentes e atentos à diversidade sócio-étnico-racial e às possibilidades da dimensão política contida nos processos socioculturais.

Palavras chave: dinâmica cultural, alteridade, populações negras, nordeste paulista, relações étnico-raciais.

ABSTRACT

This research is contextualized in discussions about cultural diversity and racial-ethnic studies. We focused on afro-descendent organizations and social processes of production of difference developed in the northeast of São Paulo and also in the Triângulo Mineiro, where we restrict ourselves to the city of Uberaba, between the 1930s and late 1980s.

We seek to reconstruct and interpret the meanings of social networks, forms of political activity, as well as the meanings and scopes of these performances for the subjects in focus, the afro-descendent populations of these regions. We start from afro-descendent organizations in the city of Ribeirão Preto, to establish which cities would be privileged as the focus of our travels in search of data. Besides this, we addressed in more detail the cities of Araraquara, Batatais, Barretos, São Carlos, and Uberaba. The criterion of choice was based on the existence of interactions between afro-descendent organizations of these cities with afro-descendent organizations from Ribeirão Preto. Other cities and regions eventually emerge as participants in this network, however, for methodological reasons we kept the initial focus of delimitation and approach.

Muniz Sodré studies (1983; 1988; 1999) on afro-descendent populations, cultural dynamics and nation in Brazil, also Marilena Chauí reflections (1986; 2000; 2004) about the relations between cultures, democracy, the concept of nationality and authoritarianism in the Brazilian context were important sources for our findings. Also Babha (1998), Cardoso de Oliveira (1976), Munanga (1981; 2002) and Woodward (2000) studies are among our references for thinking the social process of production of differences and identities. The approaches related to complexity theory, the epistemology of science and transdisciplinarity of Edgar Morin (1982; 1991) and Fritjof Capra (1982) were other references relevant for the building of knowledge and understanding of the universe under study.

Our research brought up the dimensions for thinking the different factors that affect the construction of ethnic and racial identities so that we can claim to be racial discrimination a mainstay of inequality and authoritarianism in Brazilian society. Moreover, the various stories written by afro-descendent populations, the extensive social network and the range of forms of organization established by afro-Brazilians, provide the necessity of more comprehension and attention to socio-ethnic-racial diversity and possibilities of the political dimension contained in the sociocultural processes.

Keywords: cultural dynamic, otherness, afro-descendent populations, northeast of São Paulo, ethnic-racial relations.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Capítulo I: Acerca Dos Trajetos Teórico-Metodológicos	17
1.1 As Pretensões Com O Doutorado: Quais Os Horizontes Desta Pesquisa?	17
1.2 Considerações Teórico-Metodológicas: Sobre a Perspectiva do Pesquisador e a Memória.....	30
1.3 Quanto aos entrevistados: procedências e identidades.....	35
1.4 Os Relatos Oraís e as Possibilidades de interpretação: a superação da Invisibilidade.....	49
1.5 Conceituando Cultura, Política, Identidade e Dinâmica Social.....	58
1.6 Racismo, Nação, Identidade, Memória e Invisibilidade Social.....	69
1.5 Identidades, Relações De Poder, Hierarquias e Status Social.....	86
1.6 Territorialidade e Identidade.....	96
1.7 Identidade Essencializada X Pluralidade Das Estratégias: A Alteridade.....	101
1.8 Um Campo de Possibilidades: A Capacidade Criativa e a Dimensão Política das Organizações Negras.....	109
Capítulo II: O Contexto do Nordeste Paulista nos Entremeios: Negros, Brancos e as Interações Sócio-Etnico-Raciais	118
2.1 Traçando um Panorama Histórico da Região.....	118
2.2 As Diferentes Populações e as Condições Socioeconômicas.....	134
2.3 Raça-etnia, classe e status: a conformação da hierarquia social.....	156
2.4 As Organizações Negras, as Alianças e Disputas Entre os Grupos Étnico-Raciais.....	167
2.5 Negros, Brancos Nacionais e Imigrantes/Descendentes.....	179
2.6 O contexto por outros fluxos: As organizações negras e suas formas socioculturais... ..	192
Capítulo III: Das populações negras entre si: Das diferenças socioeconômicas, de status e de gênero às redes e alianças	204
3.1 Acerca das distâncias: segmentações socioeconômicas e status sociais diferenciados entre negros.....	204
3.2 Do Puritanismo às Negras formas: Os Fluxos da Alteridade por Entre as Normas do Estado-Nação e a Pluralidade Identitária.....	223
3.3 Acerca das Relações de Gênero: Moralidade, Mulher, Família e Poder Masculino.....	240
3.4 Das interações entre os negros do Nordeste Paulista e Triângulo Mineiro: As redes de significados nos Fluxos da Alteridade.....	257
3.5 O Feconezu e os Grupos Negros de Teatro, Dança e Artes.....	278
3.6 Entre trilhas e conexões: Os fatores etnoculturais e a afirmação do fenótipo na desconstrução da lógica racista.....	296
Capítulo IV: Das Atuações das organizações negras: Bailes, capoeira, Festas diversas, Festas religiosas, Carnaval, Teatro, etc	316
4.1 Os Times Negros e os Bailes de Barraca: Os Lugares de Conformação das Identidades e as Linguagens de Apreensão do Urbano.....	316

4.2 As Celebrações das Identidades: Procissões, Batuques e Brincadeiras Dançantes....	334
4.3 As Brincadeiras Dançantes e os Grupos de Arte e Cultura: Novas Performances das identidades Negras.....	345
4.4 Os Bailes de Gala: As Reinterpretações da Civilização e da Modernidade.....	364
4.5 Os Blocos de Carnaval e as Escolas de Samba: Academias das Ruas.....	391
4.6 Os Bailes Black Power e a Capoeira: novas expressões negras nos anos 1970 no Contexto do Nordeste paulista e do Triângulo Mineiro.....	413
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	430
REFERÊNCIAS.....	443

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa nasceu de nosso intuito de abordarmos as organizações negras do nordeste paulista, os processos identitários e as redes sociais instauradas entre as populações negras das cidades desta região paulista e, também, de outras regiões e Estados a partir destas suas organizações, ao longo do período situado entre a década de 1930 e o final do decênio de 1980.

Fluxos da alteridade, organizações negras e processos identitários no Nordeste Paulista e Triângulo Mineiro (1930-1990) surge de um caminho iniciado antes mesmo de nosso mestrado, quando nossas preocupações eram voltadas para a compreensão das relações entre a normatização social e a construção social da loucura na realidade brasileira. Em nossa dissertação de mestrado, ampliamos nosso olhar para além das imposições das normas hegemônicas, inclusive aquelas que constituem a discriminação étnico-racial. Assim, nos voltamos para a apreensão das práticas socioculturais e as formas de territorialização realizadas pelas populações negras na cidade de Ribeirão Preto na primeira metade do século XX. Desta pesquisa surgiram questões e percepções que nos levaram a elaborarmos o projeto com o qual iniciamos esta tese de doutorado, projeto voltado para a interpretação dos processos identitários e as negociações realizadas pelos grupos negros no contexto do interior paulista e mineiro. Ao longo da pesquisa surgiram diferentes desdobramentos e a necessidade de abordagens antes não pensadas, uma destas foi o papel das instituições oficiais na reprodução da discriminação racial. Outro aspecto refere-se às elaborações que foram maturadas e nos deram uma melhor compreensão da dinâmica sócio-cultural e das interações constituídas pelos grupos étnico-raciais e outros grupos nesta dinâmica.

Entre a normatização autoritária hegemônica e a realidade por ela sonhada existe um universo. O universo de diferença constituída pela diversidade de grupos sociais a demarcarem suas alteridades com nomeações (simbolizações) do mundo e formas de se posicionar diante e com este mundo vivenciado sob múltiplas possibilidades. Estes são os múltiplos caminhos onde também se constituem as diversas identidades geradas por re-interpretações constantes com os recursos possíveis e sob as condições políticas, econômicas e culturais encontradas nas conjunturas em que a existência se realiza, caminhos estes que tornam estes grupos sujeitos produtores de expressões socioculturais e narrativas que vão além das proposituras autoritárias das normas hegemônicas, desta forma sempre a criarem seus próprios caminhos, assim como a interpelá-las com novas e inusitadas respostas.

Embora apresentado de forma incipiente e neste momento introdutório, este pensamento que expressamos é fruto das conclusões de nossos contatos com obras diversas, algumas das quais aqui expomos. Obras como as de Sodré (1988; 1999) em que discute as particularidades das populações afro-brasileiras, além de discutir as possibilidades e distinções entre o *idem* do sempre igual hegemônico e o *ipse* expressão da diversidade e das singularidades firmadas no fluxo das alteridades. Sob concepções análogas às de Sodré (1999), porém advindas de outros universos de estudo, vieram para nós os estudos de Babha (1998), nos quais o autor apresenta o potencial de tradução cultural e da geração de enunciações paralelas e/ou concorrentes que confundem e exigem sempre novas respostas das narrativas hegemônicas. No mesmo âmbito destes autores, quanto à discussão da dinâmica cultural e dos processos identitários, Woodward (2000) apresentou para nós interessantes avaliações acerca do processo social de produção das diferenças e identidades.

Neste diálogo também se encontram as reflexões de Ecléa Bosi (1994) em suas concepções juntamente à Halbwachs (1990) quanto ao potencial e à dimensão transformadora e criativa da memória social. Da mesma forma, em nossas percepções também fazem presença os estudos de Chauí (1986; 2000) acerca do caráter autoritário da formação social brasileira e das possibilidades políticas encontradas nas produções dos grupos que ela denomina populares, com suas capacidades paradoxais em que conformação e resistência entremeiam-se para surgirem como superação e propostas políticas. Os estudos de Munanga (1981, 2002) e Seyferth (2002), no que tange a concepção da nação e nacionalidade no Brasil, à discriminação étnico-racial e às identidades dos diferentes grupos sociais são outros importantes esteios de nossas elaborações. Com o esteio fornecido por estes e por outros autores citados ao longo da pesquisa e com base na metodologia da história oral concebemos os quatro capítulos que compõem esta tese.

No primeiro capítulo procuramos explicitar nossa trajetória de pesquisa, nossa perspectiva teórico-metodológica e o lugar deste pesquisador diante do tema e do universo de estudo em questão. Iniciamos com a apresentação de nossas pretensões e quais os horizontes visualizados a princípio.

Posteriormente prosseguimos com a perspectiva metodológica e nossas considerações sobre a memória enquanto instrumento metodológico. Na sequência estabelecemos as relações e os conceitos de política, identidade e dinâmica cultural em nossa perspectiva.

Na continuidade, procuramos considerar o racismo e a invisibilidade social no seio das concepções de nação e nacionalidade no Brasil, momento em que expressamos nossa compreensão de como se desenvolvem estes aspectos na conformação das relações étnico-

raciais, como também a interação destes conceitos com a memória e a formação das identidades. Na mesma direção, prosseguimos para explicitar nossas reflexões sobre as lógicas de poder que perpassam a constituição das identidades, assim como procuramos apresentar considerações relevantes acerca das tensões e disputas inerentes ao estabelecimento das hierarquias e posições de status social. No próximo subcapítulo nos posicionamos quanto ao conceito de territorialidade e sua importância na constituição das identidades dos grupos sociais. A seguir, atentamos para a alteridade no entremeio das identidades essencializadas e das estratégias da pluralidade. Após apreciarmos aspectos da alteridade procuramos nos posicionar acerca da capacidade criativa e das dimensões políticas contidas nas organizações negras.

Iniciamos o segundo capítulo com um breve traçado do panorama histórico da região nordeste paulista e também do Triângulo Mineiro. Na sequência passamos a abordar os resultados e as concretizações práticas da política do branqueamento, perpetrada pelo Estado brasileiro e pelos grupos hegemônicos regionais, na conformação social do nordeste paulista e do Triângulo Mineiro com o olhar mais atento às condições socioeconômicas experimentadas pelos diferentes grupos étnico-raciais ao longo do período em foco. Prosseguindo nosso trajeto realizamos uma interpretação da gramática das relações étnico-raciais ao observarmos as migrações, da ocupação urbana no período posterior à década de 1940 e as ações das instituições públicas entre outros fatores na conformação sócio-étnico-racial. Posteriormente, vamos atentar para as conexões existentes entre os fatores étnico-raciais, de classe e de status na conformação da hierarquia social com o intuito de melhor compreendermos o estabelecimento da hegemonia na realidade societária brasileira. O próximo subcapítulo refere-se ao papel que as diferentes organizações negras desempenharam nas alianças e disputas com os demais grupos étnico-raciais presentes nos contextos em foco. Dando prosseguimento ao estudo, nos voltamos para a ordem e a hierarquia social com atenção dirigida às interações estabelecidas entre negros, brancos nacionais e imigrantes/descendentes em diferentes espaços sociais como bairros, clubes e escolas. Encaminhamos as discussões mais adiante com a percepção voltada para o papel das organizações negras na constituição de suas práticas socioculturais de geração de narrativas identitárias e sociabilidades diversas às definidas pelos padrões hegemônicos.

O terceiro capítulo refere-se às relações que os diferentes segmentos dos grupos negros estabeleceram entre si. Desta forma, este capítulo inicia-se com a interpretação acerca das distinções socioeconômicas e de status social existentes entre estes segmentos dos grupos negros. Continuamos nossas interpretações ao procurarmos explicitar os diálogos que as organizações negras realizaram com as normas puritanas burguesas e com as concepções de

nação no Brasil, uma vez que estas normas foram fundamento da noção de comunidade nacional que sustentou o ideário da nacionalidade predominante desde a década de 1930. Outro aspecto relevante refere-se às distinções de gênero recorrentes entre as populações negras, e estas também foram objeto de nossas reflexões, que aqui apresentamos em mais um subcapítulo. A continuidade de nossas elaborações acerca das relações entre as populações negras se desenvolve com a apreciação das interações das redes sociais constituídas entre os negros do nordeste paulista e do Triângulo Mineiro por meio de diversas expressões socioculturais e ao longo de diferentes momentos do período em foco. No próximo passo desta jornada na apreciação dos fluxos da alteridade, porém neste momento, de forma mais particular entre os afro-brasileiros da cidade de Uberaba e aqueles da cidade de Ribeirão Preto. Em mais um ponto deste percurso, abordamos os intercâmbios constituintes das alianças e do fluxo de experiências e significados entre os negros do nordeste paulista e triângulo mineiro por meio dos festivais de cultura, e dos grupos de teatro, dança e outras artes por estes organizados. No desenrolar de nossas elaborações apresentam-se também as atuações negras de desconstrução das narrativas da discriminação pela afirmação do fenótipo e de fatores etnoculturais que permeiam a inauguração e o funcionamento do primeiro salão de beleza especializado em estética afro na cidade de Ribeirão Preto, o “Zimbábue Black Power”.

Finalmente chegamos ao quarto e último capítulo em que trouxemos à tona os caminhos de organização das populações negras em seus mais diversos formatos. Expressões socioculturais múltiplas que propiciaram atuações e resultados políticos importantes para o posicionamento destes grupos de forma mais autônoma em meio ao contexto das relações sócio-étnico-raciais brasileiras e do nordeste paulista e Triângulo Mineiro em particular. Nesta direção, apresentamos primeiramente os times negros e os bailes de barraca importantes formas de apreensão do espaço urbano e de delimitação das identidades e fronteiras étnico-raciais. Outras importantes linguagens sociais de apreensão do espaço urbano e construção das identidades negras foram as festas religiosas realizadas geralmente nos arrabaldes das cidades, as procissões em louvor a santos negros (principalmente São Benedito) e as denominadas brincadeiras dançantes, reuniões residenciais ao som de Long Plays e vitrolas surgidas em diferentes cidades a partir dos anos 1960. Posteriormente vamos atentar para as relações entre as brincadeiras dançantes e os grupos de teatro, dança e outras artes, mais uma faceta das performances dos grupos negros na elaboração de suas identidades. Continuamos mais adiante com nossas reflexões no que tange aos “Bailes de Gala” realizados pelos clubes e sociedades negras em todo o século XX. Expressões identitárias que, entre outros aspectos, apresentaram-se como importantes fontes de re-interpretação dos conceitos de modernidade e civilização

realizados pelos contingentes negros. O próximo aspecto por nós apresentado refere-se às nossas percepções referentes aos blocos de carnaval e escolas de samba em suas diferentes dimensões, inclusive enquanto lugares de demarcação da territorialidade negra no espaço urbano, na construção das memórias e identidades. Finalizamos este capítulo em meio às narrativas tecidas pelas organizações negras ao som dos “Bailes Black” e dos Berimbaus e cantigas das rodas de capoeira. Os bailes realizados pelas equipes de som e o Grupo de Capoeira Cativeiro foram fontes ricas de onde emanaram muitas representações e valores de auto-estima, construção de identidades autônomas e, por extensão, de onde se produziu um grande fluxo de narrativas para desconstrução dos discursos de sustentação da discriminação étnico-racial.

No último ponto deste percurso permeado por inúmeras formas, cores e ritmos, memórias, identidades, valores, representações e vivências realizamos nossas considerações finais.

CAPÍTULO I: ACERCA DOS TRAJETOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Neste primeiro capítulo, apresentamos nossa perspectiva teórico-metodológica e o lugar do pesquisador diante do tema e do universo de estudo em questão. Expomos nossas percepções acerca da memória, das relações entre os conceitos de política, identidade e dinâmica cultural, além de considerarmos as relações étnico-raciais, o racismo e a invisibilidade social no seio das concepções de nação e nacionalidade no Brasil. Também atentamos para as lógicas de poder que perpassam a constituição das identidades, assim como nos posicionamos acerca das tensões que permeiam o estabelecimento das hierarquias e posições de status social. Consideramos o conceito de territorialidade e sua relevância na constituição das identidades, ainda apresentamos apreciações quanto às inter-relações entre a alteridade, as identidades essencializadas e as estratégias da singularidade.

As pretensões com o doutorado: quais os horizontes desta pesquisa?

Esta pesquisa de doutorado é fruto das reflexões e questionamentos suscitados em minha dissertação de mestrado cujo título foi *(RE) vivências negras: entre batuques, bailados e devoções — práticas culturais e territórios negros em Ribeirão Preto (1910 – 1950)*, dissertação desenvolvida sob a orientação do professor Dr. Dagoberto José Fonseca com o financiamento da Capes.

Inicialmente, o estudo da população negra em Ribeirão Preto visou apenas reconstruir a história e a memória de um grupo humano invisibilizado pelo silêncio acadêmico e social em relação à sua participação na constituição do processo histórico desta cidade. Realizar um estudo com o foco em Ribeirão Preto reafirmou nossas intenções de apreendermos fatores fundantes da dinâmica sociohistórica mais ampla da sociedade brasileira a partir da abordagem das relações sócio-étnico-raciais desta localidade. Como um dos principais centros de produção da riqueza nacional e como um espaço político central durante grande parte da primeira metade do século XX, esta cidade trouxe em sua historicidade aspectos ricos para nossa pesquisa.

Neste contexto, além de conseguirmos reconstruir a história e a memória da população negra, também foi possível trazer à tona os significados das práticas culturais e os processos de territorialidade que estabeleceram os afro-brasileiros na cidade de Ribeirão Preto durante o período estudado. Ressaltamos também o fato de termos conseguido compreender nexos

importantes existentes entre a urbanização local e os significados e representações constitutivos da organização do Brasil republicano de forma geral.

Nesta atual pesquisa, temos o objetivo de estudar as organizações negras, os processos identitários e as interações sociopolíticas, culturais e econômicas que envolvem estes processos na região do Nordeste paulista. Pretendemos realizar esta abordagem a partir do estudo das organizações negras de Ribeirão Preto e de mais quatro cidades da região que mantiveram contatos com os negros ribeirão-pretanos, além de também buscarmos dados acerca de organizações negras da cidade de Uberaba, em Minas Gerais. Partimos das formas de atuação das populações negras de Ribeirão Preto em seus caminhos de afirmação de suas identidades e formas de sociabilidade, como também em suas relações com a lógica hegemônica pautada na discriminação racial e nos contatos com as populações brancas locais. Da mesma forma que são relevantes para nossa interpretação desta dinâmica do nordeste paulista, os contatos com populações negras de outras cidades da região, e também da citada cidade mineira.

Desta forma podemos afirmar que nossa pesquisa, tratando em termos gerais, por um lado, visa contribuir para as discussões a respeito das organizações sócio-culturais desenvolvidas pela população negra no nordeste paulista, focalizando os processos identitários, as relações políticas entre negros e outros grupos presentes em Ribeirão Preto e outras cidades do nordeste paulista. Assim como estudar os processos de construção das fronteiras étnicas a partir da compreensão dos discursos identitários produzidos pelos afro-brasileiros em seus espaços de vida e por suas organizações. Procuraremos também comparar os valores culturais utilizados em duas diferentes conjunturas, compreendidas notadamente entre as décadas de 1930 e 1950 e entre a década de 1960 e o final da década de 1980.

Por outro lado, pretendemos contribuir com as discussões sobre identidade/alteridade, presentes nos estudos relativos ao processo de construção do Estado-Nação no Brasil. Temos o intuito de contribuir com estas discussões no que tange ao ideário do “caldeamento racial” (SEYFERTH, 2002) e da política assimilacionista implementada pelo Estado Brasileiro e suas instituições a partir da década de 1930 (MUNANGA, 1999; CHAÚÍ, 2000) ¹. Questionamos a pretensa formação de uma cultura e uma identidade nacional homogêneas a partir da

¹ A noção de caldeamento racial é pensada por Seyferth (2002) como caminho de homogeneização das identidades e culturas, organizado pelo Estado brasileiro com o intuito de construir uma identidade e uma cultura nacional. Munanga (1999) e Chauí (2000; 2004) remetem-se a formação autoritária da sociedade e do Estado brasileiro. Munanga (1999) traz a noção de modelo unicultural onde uma cultura é colocada como único parâmetro ao qual todas as outras devem se adequar. Chauí (2000; 2004) reflete a respeito do fortalecimento dos Especialistas tecnocráticos que justificam a ordem social autoritária e, também, sobre a base mítica, os semióforos que sustentam as narrativas autoritárias da ideologia nacional dos grupos hegemônicos. Mais adiante explicitaremos estas discussões.

interpretação das práticas culturais negras no nordeste paulista, particularmente de seus discursos identitários e do processo de negociação que envolveu a construção destes discursos.

Situamos o conjunto de transformações ocorridas nas relações sociais do nordeste paulista, e nas práticas culturais negras, também em concordância ao contexto mais amplo das transformações da organização do Estado-Nação brasileiro. A organização política do Estado nacional, a partir da década de 1930, orientou-se por um projeto de construção de uma nação homogênea, projeto este pautado pelo estabelecimento de uma identidade e cultura nacionais sob uma perspectiva assimilacionista, que percebia como problema a pluralidade étnico-racial existente no país (MUNANGA, 1999; DA MATTA, 1987). Neste sentido, pretendemos apreender os diálogos estabelecidos pelos negros com esta perspectiva identitária oficial, para assim podermos interpretar em que medida os grupos negros, na elaboração de suas práticas socioculturais, resistiram e/ou conformaram-se aos anseios de homogeneização do projeto hegemônico.

Consideramos que, a partir dos anos 1930, embora as concepções advindas do racismo biologizado tenham deixado de ter preponderância na organização do Estado Brasileiro e de suas instituições, as relações dos órgãos oficiais com os grupos étnico-raciais (basicamente negros e brancos) e suas práticas culturais mantiveram-se pautadas por uma hierarquia concebida a partir da naturalização das diferenças étnicas e culturais, e sob a égide da dicotomia atraso-progresso, que supõe a inferioridade dos negros (SEYFERTH, 2002; CHAUI, 2004).

Nesta direção, também focamos as relações estabelecidas entre os grupos étnico-raciais presentes no nordeste paulista entre as décadas de 1930 e o final da década de 1980, com o objetivo de apreendemos os diálogos constituídos pelos movimentos de aceitação e/ou resistência por parte destes grupos, nas diferentes conjunturas do período, em relação ao projeto de formação de uma cultura e de uma identidade nacional homogêneas (NASCIMENTO, 2005).

Em nosso estudo de mestrado um dos aspectos mais relevantes a respeito das práticas culturais e da construção da territorialidade negra em Ribeirão Preto foram as Sociedades e os Clubes organizados pelos negros ribeirão-pretanos.

Ao longo de nossa pesquisa surgiram o Clube Recreativo e Beneficente dos Homens de Cor, de 1910, a Sociedade das Cozinheiras que realizava o baile das cozinheiras por volta da década de 1910, a Sociedade Carvão de Pedra Nacional, fundada pelos negros ferroviários por volta de 1920, a Sociedade Beneficente Estrela Ditosa, fundada em 1930 por uma dissidência da Carvão de Pedra Nacional, o Centro Recreativo e Literário “Machado de Assis”, fundado em 1932, o Clube

Negro de Cultura Física e Social fundado em 1942, a Sociedade Recreativa e Carnavalesca Bambas, fundada em 1927, a Sociedade Recreativa e Carnavalesca Meninos e Meninas Lá de Casa, surgida de uma dissidência dos Bambas em 1935 e o Clube Negro dos Aliados, fundado em 1954.

A respeito da atuação destas organizações, de algumas apenas obtivemos dados suficientes para melhor entender o contexto, entretanto, de outras como Bambas, Meninos e Meninas Lá de Casa, Aliados, e Estrela Ditososa, conseguimos um volume considerável de informações que nos remeteu a alguns de seus meandros.

A relevância destas entidades negras evidencia-se, entre outros aspectos, pela sua atuação na superação de condições sociais encontradas em grande parte das cidades brasileiras como São Paulo e Rio de Janeiro, por exemplo, que se constituíram enquanto realidades socioculturais hostis para a população negra ao longo do século XX. O caso de Ribeirão Preto encontra-se nesse conjunto de cidades com o perfil acima referido, acentuado inclusive, pelo enorme contingente de europeus e seus descendentes e pelo poder dos grupos hegemônicos que desejavam varrer da sociedade a memória negra. Na esteira deste processo é que as sociedades negras tomaram relevo para instauração de significados nos espaços urbanos que fossem diversos às representações hegemônicas. No sentido da transformação dos negros em cidadãos plenos (não mais estrangeiros), diferentemente dos valores universalistas etnocêntricos sob os quais foram erigidas muitas cidades como monumentos a uma memória única, que expressavam o estranhamento às práticas culturais e à presença física dos afro-brasileiros (CARDOSO, 1993).

Conseguimos apreender ricas dimensões contidas na organização e na atuação destas sociedades e clubes negros em nossa dissertação, porém tenhamos apenas tangenciado os nexos e a relevância política destas. Nesta pesquisa de doutorado nos propomos a ampliar a interpretação, estabelecer outros nexos e compreendê-las, com o auxílio de um corpo teórico mais denso, além do fato de nos focarmos mais detidamente a estes significados e à relevância política destas sociedades e suas atuações não somente em Ribeirão Preto, mas no contexto do nordeste paulista.

Percebemos os diferentes grupos (negros e não negros) como grupos segmentados com características diversas, não enquanto grupos homogêneos; portanto, quando pensamos

nas populações negras do Nordeste Paulista e nos demais contingentes populacionais, temos em mente a multiplicidade dos segmentos populacionais que são atravessados por linhas étnicas que discriminam e conferem acessos diferenciados aos recursos sociais.

Em nosso estudo anterior, percebemos que entre os negros ribeirão-pretanos, até a década de 1950, alguns possuíam maior trânsito entre os setores hegemônicos assim como maior acesso aos bens sociais (na forma de cargos públicos ou proteção contra possíveis repressões políticas, por exemplo), geralmente por serem apadrinhados de líderes políticos locais, ou alguns pelo fato de terem conquistado algum tipo de ascensão econômica.

As sociedades negras produziram uma multiplicidade de ações socioculturais e cada uma destas interferiu com efeitos políticos e tramas sociais particulares nas interações entre negros e outros grupos presentes no contexto.

Uma vez mais, antes de nos atermos a estas ações, ressaltamos mais uma das facetas a respeito das sociedades e clubes negros a ser desenvolvida nesta tese. Esta faceta diz respeito às distinções existentes entre setores deste grupo social. Distinções estas que foram trazidas à tona pelos dados ao longo da pesquisa anterior e explicitaram o seguinte: “o povo negro” somente poderia ser pensado na pluralidade de suas inserções econômicas e de suas escolhas socioculturais, não enquanto grupo coeso e unificado. Entretanto, mesmo com a consciência da ocorrência de segmentações importantes no seio da população negra, optamos por não abordá-las e, de certa forma, tratamos este contingente populacional sem considerar as segmentações presentes no seu seio. É neste sentido que perceber as distinções existentes no cerne das populações negras é outro aspecto importante a ser aprofundado nesta nossa tese de doutoramento.

Tivemos acesso a estudos como o de Cardoso (1993) e Gomes da Silva (1998) que demonstram dissensões entre parcelas dos negros que viam com menosprezo as atividades das sociedades recreativas e enxergavam com reservas as práticas socioculturais da maioria da população afro-brasileira por entenderem o mundo e se organizarem com base nos padrões eurocêntricos veiculados pelos setores hegemônicos. Em nosso estudo apontamos dissonâncias entre algumas sociedades negras com práticas estruturadas a partir de valores próprios dos anseios universalistas dos grupos hegemônicos de melhorarem “o nível intelectual e moral” da maioria negra (SOUZA, 2007). Nesta direção, entidades organizadas nos moldes do Clube Negro e Cultura Física e Social ou do Centro Literário e Recreativo Machado de Assis, não descartando outras organizações com diferentes

orientações, devem ser mais bem estudadas nesta pesquisa. Tanto no que diz respeito às relações entre negros quanto à reprodução ou não de padrões culturais derivados da noção de cultura e identidade nacional disseminados com intensidade a partir dos anos 1930 pelas elites e pelo Estado. Quais foram os referenciais que orientaram as práticas destas organizações e como elas se situaram na configuração social do nordeste paulista, tanto no que diz respeito aos grupos brancos quanto na relação com segmentos negros mais excluídos da estrutura socioeconômica? Neste sentido, como podemos interpretar a inserção de organizações com este perfil na dinâmica sociocultural e nos processos identitários desta advindos?

Este conjunto de negros, no que tange às relações étnico-raciais, trilhava dois caminhos basicamente; parte deles tornou-se líder entre os próprios negros e outra parcela procurou distanciar-se da maioria negra, sendo tratados pela população negra com hostilidade por representarem “negros metidos a branco”. Em nossa atual pesquisa pretendemos estudar o quanto este conjunto de afro-brasileiros foi portador das “ambigüidades das fronteiras étnicas”, concretizadas pelas representações sociais e pelos valores dos diferentes grupos com que mantiveram contato. Pretendemos também apreender as interpenetrações culturais expressas em algumas diretrizes dadas pelos líderes negros provenientes desta situação de “dupla pertença” às organizações negras. Outro aspecto a ser desenvolvido refere-se ao estudo da relevância das alianças dos negros com parcelas da população branca. Como o caso da ação de alguns brancos na formação destes líderes negros e, também, em algumas organizações negras: alguns destes brancos foram pais adotivos, outros foram líderes políticos (vereadores e prefeitos) que incentivaram práticas negras.

Desta forma, também pretendemos avaliar em que medida as populações negras incorporaram as premissas culturais e identitárias dos grupos hegemônicos regionais e/ou aquelas propugnadas pelo Estado. Tanto na construção de suas práticas culturais quanto na efetivação de suas relações sociopolíticas, as quais observaremos a partir das negociações realizadas. Buscamos apreender estas negociações, constituídas por alianças e conflitos, que as populações negras de Ribeirão Preto desenvolveram com outros grupos étnico-raciais na cidade e, com populações negras de outras cidades da região, ao longo do período situado entre a década de 1930 e o final da década de 1980.

Como anteriormente apontado estamos aprofundando o estudo acerca da produção das diferenças no seio da dinâmica sociocultural (onde inclusive situam-se também as fronteiras étnico-raciais) e a formação das identidades, no que se refere às distinções (no sentido de apartações e diferenciações), como também as alianças entre negros e brancos, principalmente os descendentes de europeus no nordeste paulista.

Quanto às disputas e expressões de discriminação étnico-racial, não nos referimos apenas às apartações nos espaços públicos, clubes e bares comumente havidos como espaços de exclusividade étnico-racial para os brancos. Temos em vista as distinções ocorridas em espaços comuns a ambos os grupos, como a separação nos cortiços em Ribeirão Preto, a separação entre os ferroviários em São Carlos e Araraquara, a divisão dos times entre pretos e brancos, as disputas entre negros e “comunistas” (brancos) na União Geral dos Trabalhadores em Ribeirão Preto e, também, às separações e formas de discriminação ocorridas nas praças públicas e outros espaços como escolas públicas, por exemplo, ainda na década de 1970, em diferentes cidades da região como Barretos e Batatais, São Carlos e na própria localidade de Ribeirão Preto.

Desta forma, objetivamos avaliar quais foram os diferentes elementos diacríticos (BARTH 1998; CUNHA, 1987) e os traços culturais incorporados na constituição das organizações negras nas diferentes conjunturas que o período abarca.

Em outro âmbito situa-se nosso interesse em abordarmos as relações de intercâmbios ocorridos entre os grupos negros e suas organizações no nordeste paulista. Durante o mestrado tangenciamos este aspecto das sociedades negras ribeirão-pretanas. Nesta tese coloca-se como nosso objetivo, a reconstrução das redes estabelecidas entre os negros da região e, até com negros e organizações de outras regiões, como a capital paulista e a região de Campinas. Entretanto, no caso deste estudo e pelos dados conseguidos, o foco é a região do Triângulo Mineiro, devido aos estreitos contatos entre as populações negras de Ribeirão Preto, Uberlândia e Uberaba².

² Embora tenhamos consciência dos contatos entre negros de Ribeirão Preto e destas duas cidades mineiras, devido a dificuldades de tempo na coleta de dados, nos ateremos mais detidamente à cidade de Uberaba. Ainda em relação aos contatos que compõem a rede de relações e a configuração social a ser estudada para interpretarmos a sócio-dinâmica do nordeste paulista, deixamos apontado que pelos dados poderíamos ir em busca de organizações negras de outras cidades como Bebedouro, Casa Branca e Franca, entretanto precisamos reduzir as organizações negras e respectivas cidades a serem abordadas de acordo com o critério de maior incidência de dados surgidos, quanto às ações realizadas e contatos com outras localidades, a partir das falas de sujeitos entrevistados em Ribeirão Preto.

Com relação ao período abordado e suas conjunturas pensamos em dois planos distintos. Um referente às transformações do próprio nordeste paulista e o outro pensado em função das transformações políticas do Estado brasileiro.

Com referência ao plano nacional, em princípio orientamo-nos por pensá-lo de acordo com as concepções de Guimarães (2002) que o recorta em dois momentos: o primeiro marcado pelo “pacto populista” entre 1930 e 1964, e o segundo definido a partir do golpe militar de 1964.

Para distinção das conjunturas tendo em mente as transformações do próprio nordeste paulista, vislumbramos dois momentos. O primeiro momento, situado entre as décadas de 1930 e 1950, marcado por uma relativa estabilidade demográfica, pouco alterada desde o início do século, tanto em termos de crescimento quanto em termos de composição étnico-racial, com uma intensa presença dos descendentes de europeus e uma menor expressão de afro-brasileiros. Também consideramos, em concordância com nossa pesquisa anterior e com Pereira (2008) que, nas décadas de 1930 e 1940, as populações negras encontravam-se em uma postura mais defensiva, motivadas pelo contexto de discriminação racial ainda consideravelmente explícito e amplo. Consideramos que nestas décadas ainda era percebido como prioridade para os segmentos negros desconstruírem estigmas, desviarem-se da repressão e des-hierarquizarem as relações, no sentido de superar a subalternidade econômica e social extrema a eles imposta (Souza, 2007). Na década de 1950, no plano nacional, a lei Afonso Arinos, as denúncias contra o racismo provocadas pelos estudos da UNESCO, aparecem como fatores que, juntamente com as maiores chances de trabalho geradas pela industrialização e urbanização, constituíram um momento de inflexão nas interações sócio-étnico-raciais e nas formas de discriminação.

O segundo momento pensado cronologicamente entre as décadas de 1960 e o final da década de 1980, distingue-se do anterior pelo novo ciclo de crescimento econômico e demográfico ocorrido na região, com um grande afluxo de migrantes para o nordeste paulista e também uma expansão populacional e urbana acentuada, inclusive com uma alteração na proporcionalidade entre nacionais e descendentes diretos de europeus. Além disso, apontamos o surgimento de novas posturas na construção das identidades com as populações negras rearticulando suas narrativas. Neste período, houve maior referência à afirmação da alteridade a partir da exposição mais recorrente de particularidades negras e a referência à africanidade como fator cultural relevante nos discursos dos grupos negros.

Neste quadro, além das práticas culturais e organizações negras estabelecidas até a década de 1960 (estudadas em minha pesquisa de mestrado); entre esta última década e o final dos anos 1980, os grupos negros criaram novas organizações e práticas culturais. Estas se

desenvolveram sob a influência do novo quadro social regional, como também sob o impacto das mudanças mais gerais ocorridas no país, como a expansão dos meios de comunicação e transporte e as mudanças do sistema político nacional a partir do golpe militar de 1964. Outro fator importante refere-se ao quadro internacional com a repercussão, nos anos 1960, das lutas pelos direitos civis dos negros nos EUA e pela descolonização da África, que causaram mudanças importantes na percepção dos afro-descendentes em toda diáspora negra, inclusive no Brasil.

Levando-se em conta este quadro geral das relações, bem como as transformações ocorridas no nordeste paulista ao longo deste período, formulamos algumas questões de relevância para este estudo.

Nas diferentes conjunturas políticas, quais foram as alianças e/ou conflitos, ou seja, os caminhos de negociação política ocorridos entre a população negra e os demais grupos étnicos presentes na cidade de Ribeirão Preto e em outras cidades da região? Quais foram as condições vivenciadas pela população negra do nordeste paulista para afirmar sua alteridade? Como a intensa migração ocorrida a partir da década de 1950, marcada pela vinda de novos contingentes populacionais (novos atores sociais) influenciou, tanto nas práticas e organizações culturais das populações negras quanto nas relações entre negros e não-negros na região? Quais foram os caminhos e estratégias utilizados pelos diferentes segmentos da população negra para construir sua identidade e estabelecer as fronteiras étnicas com os demais grupos nas diferentes conjunturas? Quais foram os discursos identitários gerados a partir das práticas culturais e das organizações negras nas diferentes conjunturas? Ou seja, em suas práticas culturais e organizações constituídas, quais foram os sinais diacríticos ressaltados e/ou descartados por estes grupos na caracterização de si mesmos e de suas culturas, nas diferentes conjunturas ao longo do período abordado? Entre as populações negras ocorriam diferenciações econômicas e políticas? Em que medida estas diferenciações de status social e econômicas influenciaram na organização sócio-cultural e política das populações negras? Quais divergências e/ou convergências no processo de construção da identidade entre os segmentos da população negra podemos perceber, tanto na cidade de Ribeirão Preto quanto nas demais cidades da região em diferentes conjunturas?

A partir desta contextualização percebemos as novas organizações negras a serem estudadas em Ribeirão Preto, que são as seguintes: O grupo negro de Teatro Travessia, constituído nos anos 1970, o Clube José do Patrocínio, primeiro com uma sede de campo em 1971 e, depois, também organizado na antiga sede da União Geral dos Trabalhadores; a Escola de Samba Acadêmicos de Vila Paulista, liderada por um camavalesco branco carioca, vindo para

a região na década de 1950; a Escola de Samba Acadêmicos do Ipiranga, fundada em 1969 por Mestre Oscarzinho, vindo de Barretos; e a Embaixadores dos Campos Elíseos, liderada por um Mestre-Sala saído da Acadêmicos da Vila Paulista em meados da década de 1960.

Os grupos negros estabeleceram outras práticas culturais e organizações, como os terreiros de Umbanda que se disseminaram a partir da década de 1950. Além de outras que pretendemos abordar, como o grupo Cativoiro de Capoeira, fundado por um mestre baiano na década de 1970, grupo este que, atualmente, desenvolve atividades em mais de 12 Estados brasileiros e 15 países do mundo. No contexto desta pesquisa também situamos o “Baile das Dez Mais”, um baile de gala realizado entre as décadas de 1950 e meados da década de 1970, e novos bailes negros, como o Black Beautiful Song, que ocorria todos os sábados, na Associação dos Cabos e Soldados da Polícia Militar, entre 1974 e 1979, no final da década de 1970, o baile do “Metal”, no sindicato dos metalúrgicos, ambos tendo como base musical o samba, o soul e o Rhythm’n Blues. Todas estas organizações negras ribeirão-pretanas. Além destes bailes, também destacamos como organizações negras relevantes os bailes de barraca e as brincadeiras dançantes ocorridas tanto em Ribeirão Preto quanto em cidades como Batatais, São Carlos, Araraquara, Barretos e Uberaba.

Tratando-se particularmente de organizações negras de outras cidades do nordeste paulista e, também da cidade mineira de Uberaba, neste momento assinalamos que nosso critério de escolha define-se de acordo com a existência de vínculos com os negros ribeirão-pretanos. Surgiram ao longo da pesquisa as seguintes: o Baile do Carmo, a Academia Araraquarense de Samba e o Grupo de Divulgação da Arte e Cultura Negra -GANA, todas de Araraquara; o Clube Flor de Maio fundado pelos negros ferroviários na década de 1920 e o grupo de Centro de Cultura Afro-Brasileira Congada fundado em meados da década de 1970 em São Carlos; o Clube Princesa Isabel, organizado pela população negra de Batatais no início da década de 1950 e o Clube Estrela do Oeste de Barretos, organizado naquela cidade desde a década de 1930, além dos clubes negros Grêmio e Elite, ambos de Uberaba.

Buscamos também verificar as diferentes posturas dos grupos hegemônicos e das instituições por eles dominadas com relação aos grupos negros ao longo do século XX. Nesta direção, entre o final do século XIX e a década de 1930, já percebemos alterações significativas na imagem de órgãos de imprensa e de autoridades públicas em relação aos negros. Nas primeiras décadas do século XX encontram-se representações pautadas na animalização do ser negro e, ainda, propostas e ações no sentido de pedidos de apartação social explícita entre negros

e brancos. Separação no espaço dos jardins públicos, nos clubes, bares, entre outros locais.

Na década de 1930, já encontramos discursos positivos sobre os negros, exaltando os bons costumes e os grupos “ordeiros” em Ribeirão Preto, em coberturas, por parte da imprensa, de atividades dos negros, como bailes, desfiles e blocos carnavalescos. Na década de 1960, os radialistas promoviam o concurso da bonequinha do café, como também a coroação da rainha do carnaval e, além disso, os poderes públicos passaram a incentivar os desfiles de carnaval. Por outro lado, continuaram ocorrendo, ao longo de todo período e, pelo menos, até meados da década de 1970, o impedimento de negros entrarem em clubes em Araraquara, Batatais, Ribeirão Preto, São Carlos, Barretos e Uberaba, a perseguição da polícia às umbandas, com a prisão de negros na década de 1930. Além disso, ações de discriminação étnico-racial em clubes sociais, em instituições públicas como a escola e o preterimento de negros em funções profissionais diversas até a década de 1980, com grande incidência, nas diferentes cidades abordadas, entre outras expressões de discriminação étnico-racial. Surgem algumas questões que buscamos responder quanto a este aspecto: nas cidades abordadas em que medida estas transformações também podem ser percebidas e que particularidades podemos apreender? Como podemos relacionar esta ambigüidade de postura dos setores e instituições hegemônicas com a ambigüidade da lógica do projeto nacional de identidade mestiça homogênea e de democracia racial? Por parte dos negros, como eles se posicionaram em relação a estas mudanças de postura dos setores hegemônicos?

Todas estas indagações que surgem a partir de duas questões mais gerais que emolduram o quadro de nossas percepções. Como as populações negras se posicionaram em meio às condições adversas da sociedade brasileira quanto a sua condição humana? Como constituíram suas identidades, desvencilharam-se dos estereótipos-estigmas atribuídos pelas narrativas hegemônicas, firmaram suas expressões culturais e definiram ou redefiniram seus papéis sociais na hierarquia autoritária estabelecida?

Como momento particular desta exposição de nosso universo de estudo e a explicitação de algumas de suas características, deixamos agora marcada nossa posição, o lugar de onde falamos, nossa perspectiva a respeito desta pesquisa.

Primeiramente, colocamos que abordar um universo de estudo é conceber e realizar o ofício de pesquisador a partir de um olhar que perpassa os dados que nos

chegam aparentemente como elementos fragmentados, sempre compreendidos sob um pano de fundo e fundamento de uma percepção da totalidade *sui generis* que transmuta os sentidos que as partes poderiam ter enquanto dados isolados. A dinâmica sociocultural por nós percebida, neste quadro, vai ao encontro das orientações de Chauí (1986) em suas reflexões acerca da capacidade política dos grupos por ela denominados populares. Ela nos adverte que toda realidade a ser abordada é muito mais do que meros dados, elementos fragmentados a serem rearticulados pelo intelecto ou apreendidos pelo empirismo, posto que as produções humanas, as realizações e todos os fatores socioculturais que ensejam são constituídos:

(...) por práticas sociais e históricas determinadas, por formas de sociabilidade, relações intersubjetivas, grupais e de classe, da relação com o invisível e o visível, com o tempo e o espaço, com o possível e o impossível, com o necessário e o contingente (Chauí, 1986, p. 122).

Fundados nesta concepção, nós procuramos superar o estreitamento do olhar do intelectualismo e do empirismo com bases cartesianas para a geração de uma “racionalidade alargada” que visa as dimensões simultâneas constitutivas do mundo percebido e apreendido (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 461). Entretanto, na esteira de Morin (1982), questionamos: Como manter a legitimidade de interrogações globais com a consciência de que “a totalidade não é a verdade”? Esta resposta se apresenta para nós com a aceitação da incompletude e de uma dose importante de relatividade presente na construção de nossas interpretações acerca dos universos estudados. Neste sentido, estamos assumindo que produzimos um saber a partir de um lugar concretizado por nossa formação enquanto pesquisador e enquanto pessoa, portanto um lugar marcado por nossa história de vida e por nossa inserção particular na sociedade, fatores que, junto com nossa sensibilidade, marcam nossa subjetividade, nesta condição temos certo que:

Confessando a nossa subjetividade, as nossas fraquezas e as nossas incertezas, sabemos que estamos mais perto da objetividade do que aqueles que crêem que as suas palavras refletem a ordem das coisas (Morin, 1982, p. 10).

Minha confissão neste momento refere-se à grande vontade de realizar um estudo que se confirme como referência pelo menos para uma parcela da comunidade acadêmica e da sociedade do nordeste paulista, vontade esta

acompanhada de grande insegurança que incomoda o pesquisador diante de tamanha diversidade e riqueza de dados e interações a serem abordadas que, de certa forma, atordoam-nos quanto a quais fatores socioculturais priorizar para abarcar a maior amplitude e com maior acuidade as experiências de vida estudadas. Resta-nos assumir a incompletude de todo conhecimento e a realidade de que toda percepção é proveniente de um olhar socialmente construído portanto carregado de juízos de valor. Diante desta assunção é que colocamos a relevância de nosso caminho teórico-metodológico, para minimizar as incompletudes e a relatividade de nossas interpretações e de nossos resultados finais, para que sejam dignos de serem percebidos como resultados de uma pesquisa científica. Aqui outra questão levantada por Edgar Morin, no referente à nossa capacidade de apreensão das realidades surge, oportuna:

Como designar este mundo onde o princípio primeiro nunca é totalmente um, mas se apresenta sempre de algum modo desdobrado; onde não há ser que não seja desmembrado, cavernoso, fragmentário; este mundo onde o logos, discurso coerente é incapaz de constituir por si só a realidade, onde há um elo originário entre regulação e proliferação, destruição e criação (Morin, 1982, p. 11)?

Como resposta a esta questão e mais uma expressão de nossa posição, colocamo-nos pelo entendimento do ofício e artifício da ciência enquanto produto em que, tanto o poder da técnica quanto o poder do imaginário incidem, para situá-la na “dialética global da sociedade” (Morin, 1982, p. 14) na qual estamos inseridos e, portanto, igualmente produtos e produtores.

A partir destas considerações é que nos posicionamos para a realização deste estudo das relações estabelecidas por negros e outros grupos no nordeste paulista. Com uma apreensão das múltiplas dimensões elucidativas dos fenômenos em foco e com a indicação dos vínculos e interações com outros fenômenos para formular as ambivalências e os múltiplos sentidos e simultaneidades. Neste momento, em confluência ao pensamento de Fritjof Capra quanto à concepção sistêmica do pensamento e o foco nas interconexões e interações que constituem toda e qualquer realidade (CAPRA, 1982, p. 260). Inclusa aí a atuação das organizações negras, a dinâmica sociocultural e os processos que as envolveram no nordeste paulista, os quais estamos a interpretar.

Para um melhor esclarecimento aponto os pontos fundantes desta pesquisa de doutorado:

- 1 Discutir a relação entre raça e classe social.
- 2 Explicitar a cultura enquanto dimensão do fazer político.
- 3 Criticar a idéia de sociedade mestiça homogeneizada. Concomitantemente discutir a noção de sociedade brasileira plural, cultural e etnicamente.
- 4 Criticar as concepções de identidade negra essencializada e estática. Demonstrar as limitações das ditas práticas africanizadas (ou outras) colocadas como padrão identitário. 4.1 Compreender e discutir a relevância sociopolítica das diferentes práticas culturais e de construção identitária desenvolvidas pelas populações negras do nordeste paulista. Discutir os limites das concepções acadêmicas que atribuem alienação, “embranquecimento” e/ou aculturação às diversas formas de ser negro, por não reconhecerem a relevância de práticas identitárias diversificadas como parte do processo de inserção sócio-político-cultural das populações negras na realidade da diáspora brasileira.

Considerações Teórico-Methodológicas: sobre a perspectiva do pesquisador e a memória

Pretendemos estabelecer um corpo teórico-metodológico capaz de nos orientar na tarefa de interpretar as realizações das organizações negras no nordeste paulista em seu devir, para além da perspectiva sócio-histórica e cultural hegemônica, buscando perceber as maneiras pelas quais as populações negras criaram estratégias que lhes permitiram forjar suas territorialidades, reconstruíram suas culturas e suas identidades num processo dinâmico e ativo. E que no transcorrer do processo social, em suas interações e a partir de suas organizações, os grupos humanos foram produtores de significados. Assim, de modo incessante, ainda, estão sempre transformando significados em outros significados de acordo com seus propósitos políticos (PEREIRA, 2008, p.22).

Em nossa trajetória metodológica nos diferenciamos de leituras dicotômicas, produzidas pelas ciências humanas desde o século XIX, concepções fundamentadas em uma história linear, universal e progressiva, como também da relação entre as culturas a partir de uma hierarquização baseada em padrões

societários e identitários excludentes da maioria. Ambas as concepções, ainda hoje com forte influência na sociedade e no pensamento acadêmico. Nesta direção podem ser colocados estudos de Rodrigues (1957), Romero (1975) e Vianna (1933) que partem da inferioridade do negro pautados em concepções do racismo com fundamentos biológicos. Também outros estudos pautados em uma visão historicista mais ortodoxa, como os estudos de Furtado (1970) e Prado Júnior (1987) que atribuem incapacidade ao negro devido à suas heranças culturais advindas da escravidão e /ou de suas origens africanas.

Neste ponto, nossas concepções vão ao encontro das críticas que Balandier (1969) apresenta quanto a propostas teóricas (como parte do estruturalismo e do funcionalismo, como também de marxismos ortodoxos) que por fixarem-se em alguns aspectos das realidades em estudo, deixam escapar “as relações complexas e instáveis” que regem os contextos sociais e suas condições políticas (BALANDIER, 1969, p. 178).

Por um lado, estas concepções orientaram os projetos coloniais, naturalizaram as desigualdades e os processos de dominação. Por outro lado, tornaram predominantes na produção acadêmica teorias e métodos que limitaram a percepção dos pesquisadores quanto às possibilidades de compreensão das relações sociais. Por este caminho, produziram-se interpretações que além de gerar leituras míopes acerca da realidade social e do processo histórico, estigmatizaram povos e grupos sociais a partir da desqualificação de seus atributos físicos, de suas culturas, de suas memórias. Enfim, tanto a partir de seu fenótipo quanto de seu patrimônio histórico-cultural.

Nesta direção, pretendemos apreender os processos identitários e de negociação entre negros e outros grupos na composição societária do nordeste paulista distantes de propostas teóricas que Balandier (1969) denomina orgânico-mecanicistas, regidas apenas por fatores internos e pré-determinados por funções atribuídas aos sistemas simbólicos, práticas e organizações sempre sob um equilíbrio estático e/ou linear. Procuramos, assim, perceber as relações sociais na decorrência do processo social. Vislumbrar as estratégias, conjunturas, interesses e atuações dos sujeitos sociais com a compreensão das dimensões simbólicas, das interações entre os atores e as organizações (instituições) num processo tenso e dinâmico, próprio da historicidade do jogo social marcado por estratégias e resultados múltiplos. Por este entendimento nos posicionamos pela busca de

apreender o “sistema de relações complexas e instáveis” que fundamentam os fenômenos dinâmicos componentes de qualquer realidade social (Balandier, 1969, p. 178, 179).

Em busca destas possibilidades, o presente estudo tem sido desenvolvido por meio de um levantamento bibliográfico a respeito das cidades de Ribeirão Preto e região; de entrevistas realizadas com afro-brasileiros que mantiveram relações de alianças e/ou conflitos com a população afro-ribeirão-pretana; de pesquisa em acervos públicos e em arquivos pessoais, principalmente em jornais, mantidos nos arquivos públicos e, ainda, fotos e outros documentos mantidos sob a guarda de particulares.

Realizamos parte do recolhimento de depoimentos de indivíduos que participaram das instituições e/ou conviveram em espaços sociais comuns aos grupos, por meio de entrevistas gravadas (QUEIROZ, 1998). Optamos por realizar entrevistas semi-estruturadas, pois, de acordo com nossos interesses de reconstruir redes de interações e pela realidade estudada composta de diversas instituições, temos a necessidade de efetuar-las a partir do roteiro e do questionário previamente definido. Entretanto, ele é flexível o suficiente para abordar as vivências e a inserção própria de cada um dos sujeitos da pesquisa. Posteriormente, realizamos a transcrição e a interpretação dos conteúdos.

Estes procedimentos metodológicos são orientados por um conjunto de compreensões relevantes, orientadas por desconstruir a ilusão de concepções fundamentadas em um olhar dicotômico que não concebe as complementaridades e contradições constituintes da diversidade do social. Uma ilusão que se tornou objeto de consenso, a partir de noções estreitas de objetividade e de racionalidade que negam valor à diversidade de experiências componentes do social, assim como também negam a estas experiências capacidade política e status de saber (CHAUÍ, 2000, p. 2).

Enquanto pesquisador, tomo a posição de que a produção de saber é um trabalho de lidar com a indeterminação dos fluxos próprios da diversidade de atuações e saberes existentes na sociedade, a própria alteridade. Desta forma, procuro distinguir-me de considerações teórico-metodológicas que compreendem como não-saber os conhecimentos que habitam na experiência em função de uma pretensa objetividade e uma racionalidade particular que busca abolir as diferenças. Busca também ocultar as contradições e desarmar todo tipo de interrogação por meio de representações e normas prévias que não abordam as realidades sociais para interpretá-las e compreendê-las, mas sim para fixar uma ordem previamente instituída, não com a produção de um saber, mas sim com a reprodução de verdades absolutas (CHAUÍ, 2000, p. 5).

Com esta postura foi que, ao invés de utilizarmos questionários que nos remeteriam a dados fragmentados e sujeitos a posicionamentos enviesados dos agentes, buscou-se trabalhar com as entrevistas por possibilitarem discursos mais integrais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). As entrevistas nos deram maior possibilidade de uma leitura multilinear surgida no discurso, mais próxima do contexto em que se dão as relações étnico-raciais no qual diversos aspectos do social interconectam-se e, a partir do cruzamento de dados, estamos a realizar nossas interpretações.

Do empirismo dos dados ao formalismo das puras construções dos “modelos” científicos, ocorre a manutenção da dicotomia sujeito-objeto e a ciência como reprodutora de mecanismos de dominação. Uma postura que, ao recusar a dialógica das realidades abordadas, torna o mundo objeto previsível e morto, ao invés de produzir saber e apreender a multiplicidade de referenciais que compõem os fluxos da alteridade:

A racionalidade científica, ao construir a objetividade, realiza a operação chamada determinação completa, pela qual uma realidade é convertida em conhecimento. Algo é conhecido objetivamente quando é possível dominá-lo inteiramente pelas operações do entendimento. [...] Esta noção de objetividade é inseparável da idéia do exercício da dominação [...] Nessa medida, a determinação é completa, de um lado, porque pretende dizer tudo o que o objeto é ou deve ser e, por outro lado, porque exclui toda possibilidade de que haja um movimento interno ao objeto, sua reflexão, pelo qual ele se ponha e se reponha, se transforme e desapareça, isto é, recusa o objeto dialeticamente desenvolvido (CHAUI, 2000, p. 34-35).

Esta idéia de que, mediante procedimentos adequados faz-se possível um conhecimento absoluto do universo estudado, pode nos impedir de perceber a multiplicidade de fatores e as ambigüidade constituinte dos processos sociais abordados. Devido à ilusão da objetividade e da racionalidade absoluta deixamos de reconhecer a dualidade entre os fatos e os valores que constituem o pensamento do pesquisador. Procuramos estar atentos, portanto, ao processo de percepção e de pensamento que têm seus próprios mecanismos de compreensão e produção. Neste sentido, ressaltamos como relevante o fato de não buscarmos produzir operações cognitivas que esgotem o real, ou seja, não temos a pretensão de realizar a verdade sobre a dinâmica sociocultural e política, os processos identitários e as organizações negras do nordeste paulista. Partimos da assunção de que não existe correspondência absoluta entre a realidade e a representação da mesma, posto que

nem tudo que existe é representável, passível de uma apreensão cognitiva total (FARIA in FERREIRA & ORRICO, 2002, p. 54).

Nesta dimensão, estamos atentos para o processo relacional homem/mundo e à produção do conhecimento perpassada por este processo em que a racionalidade pura da proposta cartesiana é tida como uma representação ideal em que o sujeito do conhecimento é destituído metodologicamente de sua existência concreta. A sensibilidade do pesquisador responsável pela produção de conhecimentos é, de fato, instituída por sentimentos, pensamentos, sonhos, seduções e desejos, além de sua própria corporalidade. Procuramos, então, ouvir e perceber o mundo humanamente. Assim, concebermos que:

É o olhar e não o olho que informa a existência mundana das coisas. Isto quer dizer que o olho é natural, mas o olhar é socialmente desenvolvido. Por isso mesmo é questionável a idéia de que fazer ciência é identificar as regularidades dos fenômenos e elaborar as equações que as expressem como se fosse falar o mundo a partir de uma única linguagem (FARIA In FERREIRA & ORRICO, 2002, p. 55).

Para a realização da interpretação dos conteúdos trazidos pelos dados dos documentos em geral, inclusive das entrevistas, procuramos nos colocar em uma perspectiva dialógica, sustentada por uma relação epistemológica em que esteja ausente a imposição de paradigmas e dos determinismos na construção das relações a serem estudadas e na interpretação dos dados (MORIN, 1991). Nesta lógica, é importante termos em mente que o estudo de qualquer autor não é uma totalidade fechada em si mesma. Partimos da compreensão de que em toda produção de conhecimento está presente uma multiplicidade de referenciais da vivência do autor, inclusive diversidade de referenciais teóricos, com os quais podemos dialogar de forma autônoma, sem necessariamente estarmos aderindo a esta ou aquela “escola do pensamento”, mas sim nos posicionando em uma dialógica produtiva e aberta, seja em relação às diferentes reflexões apresentadas na obra de um autor, seja pelas obras de diferentes autores.

Por este caminho, também estamos em concordância com a postura de Roberto Cardoso de Oliveira quando este acentua que o cientista social (o antropólogo, nas palavras dele) precisa ir acima do nível de observação, além da observação empírica, para realizar uma leitura crítica dos fatos. Para o sucesso do empreendimento científico não é preciso filiar-se incondicionalmente e integralmente a uma corrente teórico-metodológica qualquer para utilizar aspectos que inspirem e sustentem uma posição teórica. Podemos dialogar com Lévi-Strauss sem sermos

estruturalistas e com Marcel Mauss sem intentarmos o renascimento de uma sociologia maussiana (CARDOSO DE OLIVIERA, 1976).

Quanto à escolha dos entrevistados e à definição dos conteúdos de cada entrevista deixamos registrados alguns esclarecimentos relevantes.

Quanto aos entrevistados: procedências e identidades.

Os sujeitos a serem entrevistados foram definidos com base em informações conseguidas acerca do contexto de atuação das organizações negras e da inserção de cada entrevistado(a) nas diferentes organizações e espaços de vida (bairros e/ou cidades) do período em que nasceu. Informações geralmente obtidas com outros depoentes, como também em registros escritos, principalmente jornais.

A cada entrevista as perguntas básicas foram as seguintes:

Qual o nome e quando nasceu? Onde o senhor(a) nasceu?

Qual a trajetória familiar? O que sabe sobre a vida dos avós e pais no trabalho, no cotidiano e quanto à participação em eventos realizados por negros? De quais cidades vieram, sempre moraram na mesma cidade? Em quais bairros? O que se lembra de como eram as condições de vida de sua família?

Do que sente saudades de sua infância, adolescência e juventude? Quais aspectos da vida durante a infância e adolescência mais te desagradavam? Por quais razões?

Qual sua trajetória profissional? Quando começou a trabalhar? Como eram suas condições de trabalho durante a infância ou adolescência? Quais foram suas ocupações ao longo da vida?

Como, quando e de quais organizações negras participou? Qual sua posição nas formas de organização que participou? Foi dirigente de alguma delas? Que aspectos das práticas que participou lhe interessavam e/ou chamavam a atenção?

Estabeleceu contatos com populações negras de outras cidades? Em quais ocasiões? Com qual frequência e em que épocas?

Como foram seus contatos com outros grupos étnico-raciais (nacionais e imigrantes)?

As demais questões foram feitas em função dos conteúdos trazidos à baila em cada entrevista, em conformidade com dados de outras fontes (orais e escritas)

a respeito daquele(a) entrevistado(a), e, também, em função dos objetivos da pesquisa.

Embora remetamos nosso estudo à outras cidades do Nordeste Paulista e à cidade de Uberaba, no Triângulo Mineiro, partimos das ações produzidas pelas organizações negras de Ribeirão Preto para definir as demais cidades a serem estudadas³. Desta forma, estas questões foram válidas tanto para negros e indivíduos pertencentes às populações negras de Ribeirão Preto quanto das demais cidades presentes no estudo.

Quanto aos sujeitos entrevistados deixamos aqui um breve registro de suas procedências e algum aspecto de suas histórias de vida. Deixamos registrado que, com exceção da entrevista feita em novembro de 2007 com Luis Henrique Monteiro (Mestre Monteiro), todas as demais entrevistas foram realizadas entre maio de 2008 e novembro de 2009.

Luis Henrique Monteiro. Nascido em 03 de junho de 1957, na cidade de Franca- SP. Mudou para Ribeirão Preto com um ano de idade. Foi morador do bairro da Vila Tibério durante muito tempo. Durante a infância trabalhou como engraxate e em outras atividades informais. Desde 1974 participou do Grupo Cativeiro de capoeira, de Ribeirão Preto no qual se tornou Mestre.

Ádria Maria Bezerra Ferreira, nascida em 01 de novembro de 1949, na cidade de Natal, no Rio Grande do Norte. Filha da senhora Alaíde Bezerra Ferreira e do senhor Paulo Francisco Ferreira, capitão do exército brasileiro e um dos fundadores do clube ribeirão-pretano José do Patrocínio. Ádria participou de pastorais da igreja católica, foi professora de história em Ribeirão Preto e atuou em organizações negras como o Grupo Quênia, do Clube José do Patrocínio, Grupo de Teatro Travessia e outras organizações em Ribeirão Preto e São Paulo. Com Ádria conseguimos um grande conjunto de fotografias, recortes de jornais, documentos de Sociedades e outras organizações negras.

João Bento da Silva, nasceu em Tambaú, em 24 de junho de 1929 onde jogou no time do Operário até 1950, data em que mudou-se para Ribeirão Preto. Nesta última cidade foi jogador do time negro da Ponte Preta e passou a ser membro da Sociedade Recreativa dos Bambas, onde atualmente é dirigente. Por

³ As cidades escolhidas foram Araraquara, Batatais, São Carlos e Barretos, além da cidade mineira de Uberaba. Nosso critério principal foi a evidência de trocas sócio-político-culturais estabelecidas entre negros de Ribeirão Preto com negros e grupos destas cidades.

meio de sua ação junto ao Bloco e posterior Escola de Samba dos Bambas travou alianças com organizações negras de diferentes cidades e Estados. Foi membro da União Geral dos Trabalhadores e dirigente do Clube José do Patrocínio, ambas organizações ribeirão-pretanas.

Luiz Carlos Bento, nascido em Ribeirão Preto em 10 de novembro de 1955. Formou-se em Direito, profissão em que atua desde 1978. Frequentava a antiga União Geral dos Trabalhadores, foi presidente do Clube José do Patrocínio e manteve contatos com entidades negras de outras cidades e Estados.

Maria Isabel Cesário Francisco Miguel. Nascida em Ribeirão Preto em 13 de agosto de 1961. Participou de atividades realizadas pela Sociedade dos Aliados, da cidade de Ribeirão Preto e do Clube José do Patrocínio, ambas dirigidas por seu pai, Geraldo José Miguel. Além de muitas recordações da vida de seu pai, a senhora Isabel nos colocou em contato com um rico acervo fotográfico deixado por seu pai que foi dirigente de diferentes organizações negras entre as décadas de 1950 e 1990.

Jarbas José Cesário Miguel. Nascido em 18 de setembro de 1962, Nos trouxe muitas informações das atuações de seu pai, de bailes de gala mas, principalmente, dos bailes Black que muito frequentou.

Maria Aparecida Silva de Brito, nascida em 9 de abril de 1927 em Ribeirão Preto. Nos colocou em contato com ricos relatos sobre bailes realizados nas décadas de 1940 e 1950. Também trouxe muitos elementos das relações entre negros e brancos na cidade entre as décadas de 1930 e 1980.

Regina Brito de Sousa, nasceu no dia 18 de janeiro de 1952, em Ribeirão Preto. Participou do grupo Quênia, nos trouxe muitos relatos acerca de bailes das décadas de 1960 e 1970, em Ribeirão Preto e Araraquara e, também, acerca do tratamento reservado aos afro-brasileiros pelos clubes da cidade.

Dulce Helena de Brito, nascida em 1957, em Ribeirão Preto. Teve participação no Grupo de Teatro Travessia do qual nos trouxe muitos relatos. Colocou-nos em contato com elementos das relações étnico-raciais na cidade de Ribeirão Preto.

Ismael Carlos Rodrigues, nascido em 29 de Maio de 1956. Frequentou muitos bailes de barraca, festas de São Gonçalo e, quando adolescente, formou a primeira equipe de som, com a qual realizou os primeiros bailes Black ribeirão-pretanos. Foi membro do Grupo Cativoiro de Capoeira e do Grupo Travessia. Trouxe-nos muitos

dados referentes aos contatos de negros ribeirão-pretanos com negros de outras cidades e estados. Parte destes dados vieram com recortes de jornais e convites de bailes das décadas de 1970 e 1980, fotos e outros documentos a nós fornecidos.

Cândida Emiliano de Almeida, nascida a 2 de maio de 1927, em Ribeirão Preto. Foi criada por uma família branca local. Por este motivo colocou-nos em contato com meandros ricos das relações étnico-raciais locais. Trouxe à tona recordações dos antigos bailes de gala ocorridos entre as décadas de 1940 e 1970, das procissões e da devoção a São Benedito e sobre os blocos de carnaval.

Marilda de Almeida, nascida em novembro de 1959. Relatou-nos muitas memórias deixadas por seu avô e por seu pai. Participou das brincadeiras dançantes e foi funcionária da Câmara Municipal de Vereadores de Ribeirão Preto.

Oswaldo Joaquim Maria, nascido em 6 de julho de 1940, em Sales e Oliveira. Veio para ribeirão Preto em 1961 e tornou-se comissário de menores. Relatou sobre bailes negros em diversas partes de Ribeirão Preto e em outras cidades. Também acerca das relações entre negros desta cidade com negros de outras cidades e regiões.

Madalena Nascimento Marques, nascida em Colina - SP, em 1930. Forneceu-nos muitos dados sobre as relações étnico-raciais de sua cidade natal, da cidade de Orlandia e de Ribeirão Preto. Muitas lembranças também compartilhou sobre bailes de barraca e outras expressões culturais realizadas pelos negros.

João Batista Alexandre, nascida em 24 de junho de 1944 em Marília. Morou em Barrinha e Sertãozinho de onde nos propiciou lembranças ricas a respeito das condições de trabalho dos negros e das relações étnico-raciais. Ainda propiciou-nos relatos sobre clubes e bailes negros em Ribeirão Preto.

Oscar Severiano de Almeida, nascido em 1 de janeiro de 1926 em um antigo reduto negro da cidade de Ribeirão Preto, a região conhecida por Bangu. Foi jogador do time da Ponte Preta local nas décadas de 1940 e 1950, freqüentou bailes e outras eventos realizados pela população negra. Tornou-se funcionário da companhia dos correios onde aposentou-se.

Maria de Brito Severiano de Almeida (Iraci), nascida em 8 de outubro de 1931 em Ribeirão Preto. Trouxe muitos relatos sobre os bailes de gala, as disputas do time da Ponte Preta contra os times “dos brancos”, dos bailes de gala, dos blocos de carnaval e de grandes batuques realizados por famílias negras durante as décadas de 1930, 1940 e 1950.

Luiz Antônio de Brito, nascido em 15 de junho de 1950, em Ribeirão Preto. Filho de um antigo sambista ribeirão-pretano, o senhor Francisco Brito que também foi entrevistado em nossa pesquisa de mestrado. O senhor Luiz Antônio nos propiciou o contato com lembranças de diversas práticas como as festas e batuques promovidos por grupos de famílias negras, as brincadeiras dançantes e as práticas de devoção a São Benedito. Com este depoente, tivemos contatos com conteúdos acerca dos bailes negros realizados por Sociedades e clubes em outras cidades como Batatais, Araraquara e Barretos. Outro aspecto relevante foram suas ações no Clube José do Patrocínio e em atividades do denominado “movimento negro”.

Sebastião Donizete Adelino, nascido em 1961, na cidade de Orlândia. Veio para Ribeirão Preto em 1964 com sua família proveniente de Minas Gerais, por parte de sua mãe era uma família de remanescentes de quilombo. Durante muitos anos residiu em um bairro afastado rodeado de chácaras e fazendas. Bairro no qual sua família, que era extensa, realizava festas religiosas, das quais nos ofereceu muitas lembranças. Sebastião também participou do Grupo Cativo de Capoeira no qual é Mestre, além disso foi muito atuante no Grupo Travessia de Teatro e, em atividades do, por ele denominado, “movimento negro”.

Aluizio José da Costa (Caju) nascido em de 6 julho de 1960, na cidade de Franca. Veio para Ribeirão Preto em 1964 por seu pai, ferroviário, ter sido transferido para esta cidade. Aluizio, mais conhecido por Caju, foi membro junto com Ismael Carlos da primeira equipe de som e realizou muitos bailes Black em Ribeirão Preto, Uberaba, e outras cidades. Foi membro do Grupo de Teatro Travessia e do Clube José do Patrocínio. Durante a infância foi engraxate e, posteriormente, tornou-se dono, junto com Ádria Bezerra, do primeiro salão de beleza destinado ao público afro-brasileiro em Ribeirão Preto, em 1979. Aluizio enriqueceu esta pesquisa com o empréstimo de um rico acervo de fotos.

Célia Aparecida Pereira, nascida em São Carlos em 9 de setembro de 1956. Nos trouxe muitas informações referentes ao contexto das relações étnico-raciais desta cidade e da atuação dos negros em seus clubes e grupos. Foi membro do Grupo Rebu de Teatro Negro e do Grupo Congada de Arte e Cultura afro-brasileira, ambos de São Carlos, durante as décadas de 1970 e 1980. Participou da organização do primeiro Festival Comunitário Negro Zumbi, ocorrido em Araraquara, em 1978. Também nos forneceu muitas informações das relações de negros de São Carlos com negros de Ribeirão Preto, Araraquara, São Paulo e outras cidades.

Dulcinéia Aparecida Pereira, nascida em São Carlos, em 3 de abril de 1948. Nos relatou sobre as relações entre negros e brancos em São Carlos e sobre os clubes negros locais.

Vera Aparecida Pereira, nascida em São Carlos, em 23 de dezembro de 1951. Além de muitas informações do contexto são-carlense, apresentou-nos dados acerca das redes sociais existentes entre organizações negras do nordeste paulista e de outras regiões, inclusive da capital paulista.

Sebastiana da Silva Faustino, nascida na cidade de Jardinópolis no dia 22 de abril de 1930. Mudou-se para Ribeirão Preto em 1949 quando passou a ser empregada doméstica e casou-se. Entre as décadas de 1960 e 1980 foi uma das organizadoras do “Baile das Dez” que ocorria em Ribeirão Preto, também organizava caravanas para o “Baile do Carmo”, em Araraquara.

Marli Aparecida Faustino, nascida em 25 de fevereiro de 1952, em Ribeirão Preto. Compartilhou muitas lembranças sobre a presença dos negros na União Geral dos Trabalhadores e sobre os bailes de Ribeirão Preto e outras cidades. Foi candidata em concursos de beleza negra durante a década de 1970. Trouxe à tona muitas informações acerca do racismo nas escolas e na sociedade de uma forma geral.

Marivone Faustino Alcântara, nascida em 5 de janeiro de 1954, em Ribeirão Preto. Também compartilhou muitas informações sobre bailes, concursos de beleza e blocos de carnaval conosco. Ela e outras mulheres e homens expuseram muitas informações sobre as relações de gênero e sobre a condição feminina das negras.

João Luis Pinto, nascido no dia 16 de outubro de 1951, em Ribeirão Preto. Filho de um tipógrafo negro atuante em diferentes organizações, o senhor Mário Pinto, nos relatou acerca das vivências de seu pai. Suas lembranças também abarcaram a organização de blocos e escolas de samba ribeirão-pretanas, assim como sobre os bailes de gala e os bailes Black. Apresentou muitas informações acerca das relações entre negros de Ribeirão Preto com organizações de outras cidades como Uberaba, Araraquara e Batatais, entre outras.

José Antônio de Brito, nascido em 13 de junho de 1948, em Ribeirão Preto. Foi jogador de basquete da Sociedade Recreativa de Esportes. Participou da formação do Grupo Quênia de Ribeirão Preto, de brincadeiras dançantes e das experiências teatrais dos negros durante estas brincadeiras ao longo da década de 1960. Também propiciou-nos muitas informações a respeito da presença de negros

na União Geral dos Trabalhadores e dos blocos carnavalescos e escolas de samba. Além disso, trouxe dados sobre os concursos de beleza e os bailes, na cidade de Ribeirão e em outras cidades.

Maria Aparecida de Almeida Caldas (Cici), nascida no dia 4 de agosto de 1936. Freqüentou muitos bailes durante sua adolescência, em diversos espaços. Foi moradora da antiga região do Bangu onde participou do Bloco dos Aliados e, posteriormente, da escola de samba “Acadêmicos do jardim Paulista”, fundada por seu marido Carlinhos Durão. Apresentou-nos muitas informações acerca dos blocos e escolas de samba, sobre a condição feminina das negras e, ainda, acerca dos bailes de gala.

Maria Nazaré Salvador, nascida em 2 de junho de 1952, em Araraquara. Propiciou-nos muitas informações referentes ao contexto étnico-racial araraquarense e sobre organizações negras da cidade. Foi organizadora do GANA (Grupo de Divulgação de Arte e Cultura Negra Araraquarense) durante a década de 1970 com o qual participou de muitas atividades da população negra local, do nordeste paulista e de outras regiões. Um dos eventos que integrou a organização foi Festival Comunitário Zumbi (FECONEZU), a partir de 1978.

Maria do Carmo Luiz, nascida em 6 de julho de 1952 em Araraquara. Também trouxe muitas informações sobre o contexto étnico-racial araraquarense e sobre organizações negras locais. Foi membro do grupo Gana e participou de eventos diversos que envolveram as populações negras do nordeste paulista e de outras regiões.

Maria Aparecida da Silva, nascida em 8 de outubro de 1959, em Tarumã - SP. Recordou-se de muitas atividades de organizações negras em Araraquara e na região nordeste. Mestre em Educação pela UNESP de Araraquara. Também trouxe dados relativos às relações étnico-raciais em Araraquara.

José Albino Zacarias nascido em 21 de setembro de 1958, em Araraquara. Foi membro do Grupo Gana. Recordou-se da dinâmica de outras organizações negras locais e das distinções entre os afro-brasileiros na cidade. Assim como outros membros do Gana participou, juntamente com organizações negras de São Carlos, Ribeirão Preto, São Paulo e outras cidades, da organização do Feconezu, a partir de 1978. Apresentou dados relevantes acerca dos contatos com organizações negras ribeirão-pretanas e de demais cidades.

Neusa Maria Luiz, nascida em 6 de julho de 1952, em Araraquara. Outra organizadora do Grupo Gana e do Feconezu. Apresentou-nos informações sobre a situação de marginalização dos negros nas escolas de samba e outros espaços de Araraquara, assim como das conquistas do carnaval em parceria com a Academia Araraquarense de Samba, durante a década de 1980.

Luiz Carlos do Nascimento (senhor Nascimento), nascido no dia 08 de maio de 1942, em Ribeirão Preto. Desde criança foi membro de blocos e escolas de samba em Ribeirão Preto, foi passista dos Bambas, da Escola de samba Acadêmicos de Vila Paulista e fundador da Embaixadores dos Campos Elíseos, em 1967. Apresentou-nos muitas informações referentes aos clubes e sociedades negras locais, como também sobre as questões de gênero, foi filho criado apenas por sua mãe.

Shirley Delcides, nascida em Batatais, no dia 15 de janeiro de 1945. Foi cabeleireira desde muito jovem em Batatais e sempre participou do Clube Princesa Isabel, organizado e freqüentado pela população negra batataense a partir de 1952. Colocou-nos em contato com recordações de bailes e outros eventos realizados por negros nesta cidade. Também recordou-se de sua profissão e da relevância do trato com os cabelos para a identidade da população negra.

Izabel Cristina Rafael Vieira, nascida em Batatais, no dia 4 de Julho de 1966. Izabel é uma grande estudiosa e pesquisadora sobre a história e memória da história das populações negras em Batatais e no Brasil. Possui um acervo de peças históricas de valor inestimável para o conhecimento da história das populações negras daquela cidade e um conjunto de memórias rico, o qual, compartilhou conosco. Apresentou-nos dados sobre antigos bailes, a religiosidade dos negros batataenses, além de muitas informações sobre as relações étnico-raciais locais, o Clube Princesa Isabel e as alianças com organizações de Ribeirão Preto e outras cidades e estados.

José Osmar Silva, nascido em Batatais, no dia 9 de maio de 1948. José Osmar colocou-nos em contato com aspectos das relações entre negros de Batatais e Minas Gerais, mas também com as organizações negras de Ribeirão Preto e de outras cidades do nordeste paulista. Apresentou ainda muitas recordações referentes aos bailes aos trajes, cabelos, vestimentas e outros aspectos.

Izoel Aparecido da Silva, nascido em Batatais, no dia 10 de junho de 1940. O senhor Izoel é um antigo sambista, participou da criação do Bloco de samba do

Clube Princesa Isabel e de grandes escolas de samba em Batatais. Foi um dos fundadores do Clube Princesa Isabel. Além de informações referentes a estes aspectos ofereceu-nos recordações sobre muitas facetas da dinâmica sociocultural e política da cidade e da situação dos negros desde a década de 1940.

Paulo Roberto da Silva, nascido em Batatais no dia 14 de abril de 1960. Atualmente é presidente do clube Princesa Isabel, foi nosso primeiro contato e apresentou-nos aos demais depoentes desta localidade. Forneceu-nos informações sobre os clubes da cidade e as interdições aos negros, além disso compartilhou conosco memórias acerca do Clube Princesa Isabel e dos contatos com negros de Ribeirão Preto e outras cidades.

Izoel Aparecido da Silva Neto, nascido em Batatais, no dia 14 de março de 1985. Compartilhou muito de suas memórias herdadas da convivência com o avô e outros negros e negras de Batatais. Expôs muito a respeito das escolas de samba, da capoeira vinda sob a influência dos negros de Ribeirão Preto e dos bailes no Clube Princesa Isabel.

Ana Lúcia Lopes Graciano da Silva (Saruê), nascida em Ribeirão Preto, no dia 25 de maio de 1964. Ana Lúcia foi a primeira mulher a se tornar professora de capoeira no Grupo Cativeiro de Ribeirão Preto. Começou a praticar esta arte desde seus 10 anos de idade. Colocou-nos em contato com as dificuldades e as lutas da vida de uma mulher negra sem marido, sua mãe, com uma criança. Ainda apresentou muitas recordações dos bailes e salões que sua mãe e os negros menos inseridos socialmente freqüentavam, das festas de famílias negras nos arrabaldes, como as festas em louvor aos Santos Reis no bairro Santa Cruz. Muitos fragmentos acerca das escolas de samba e dos desfiles tivemos acesso por meio das memórias desta entrevistada.

André Luis Moreira da Silva, nascido em Uberaba, no ano de 1961. Foi nosso primeiro contato em Uberaba, apresentado por antigos participantes de bailes Black em Ribeirão Preto, dos quais André, assim como outros negros de Uberaba, participou. Recordou das lutas de sua mãe que era uma mulher solteira que manteve três filhos como lavadeira e das relações étnico-raciais em Uberaba. Fez um denso relato sobre a tradição das congadas, moçambiques e os festejos do dia 13 de Maio, práticas que participava juntamente com sua avó. Além destes aspectos, apresentou relatos sobre o Clube Negro Elite e outros clubes dos negros uberabenses. Mais uma faceta, trazida pela entrevista com André, foi sobre os

contatos entre negros de Uberaba e Ribeirão Preto e outras cidades do nordeste paulista e do próprio triângulo Mineiro.

Ruth Maria Nascimento, nascida em Formiga - MG em 1945, mudou-se para Uberaba em 1961. Como foi empregada doméstica, trouxe à tona as distinções existentes em Uberaba entre negros estabelecidos e os negros mais pobres, vindos de cidades menores. Falou muito das diferenças do Clube do Grêmio e do Clube Elite quanto aos hábitos, valores e freqüentadores. Neste ponto, explicitou uma norma que permeou a definição das relações em diversos clubes e sociedades negras, a seleção de mulheres em função de critérios morais.

Valter Saldanha Marinho, nascido em Uberaba no dia 12 de outubro de 1927. Dono de uma barbearia desde os anos 1940, este senhor é uma das fortes referências para os negros desta cidade do triângulo mineiro. Quando criança foi engraxate, função ainda exercida quando de sua entrevista para nossa pesquisa. Foi fundador do Clube Ponte Preta de Uberaba, em 1950. Clube que possuía um time de futebol somente com jogadores negros e também realizava bailes. Este entrevistado ainda apresentou-nos muitos relatos acerca das relações étnico-raciais em Uberaba.

Robson Luis Albino, nascido em Uberaba no dia 17 de abril de 1963. Este depoente apresentou muitas recordações dos grupos de moçambiques e congadas, além da Escola de samba "Brasil Moreno" fundada por seu pai. Expôs um quadro rico das relações étnico-raciais em sua cidade natal e do triângulo mineiro, além disso, nos fez muitos relatos sobre os bailes no Elite Clube, das participações dos negros de Ribeirão Preto em Uberaba, principalmente com as equipes de som que realizavam os "bailes Black" e o Grupo de Teatro Travessia.

Guiomar Basílio Magalhães, nascida na cidade de Uberaba, no dia 25 de agosto de 1939. Foi muito atuante no Clube Elite desde sua fundação. Com ela conseguimos muitas informações de regras e valores que regiam as relações no clube e também tivemos acesso a relatos de contatos entre as populações negras de Ribeirão Preto e Uberaba desde a década de 1950.

Mário Batista Magalhães, nascido na cidade de Formiga em 15 de julho de 1928. Mudou-se para a cidade de Uberaba em 1948 e, por esta razão, nos propiciou algumas de suas recordações das relações étnico-raciais na cidade e sobre os clubes negros desde esta época.

Carlos Eurípedes da Silva, nascido em Franca, no dia 22 de janeiro de 1966. Mudou-se para Ribeirão Preto com menos de um ano de vida, mudou-se para região do antigo “Pau do Urubu”, local dos mais pobres da cidade, com grande proporção de negros. Carlos foi seguidor do Mestre Oscarzinho, vindo de Barretos para Ribeirão Preto, na década de 1960, fundador da Escola de samba Acadêmicos do Ipiranga. Carlos atualmente é presidente da Escola de Samba Tradição do Ipiranga. Em seus relatos trouxe muitas informações a respeito da antiga Acadêmicos do Ipiranga, da região onde morava e das relações étnico-raciais na cidade. Também apresentou um panorama interessante da dinâmica centro-periferia e das relações que permeavam o racismo.

Paulo Roberto Caldas, nascido em Ribeirão Preto, em 22 de dezembro de 1958. Desde criança foi passista da escola de samba Acadêmicos do Ipiranga, fundada por seu pai, Carlinhos Durão. Sua mãe, a senhora Maria Caldas (Cici), foi moradora da região do antigo reduto de negros, o Bangu, local em que Paulo cresceu e apresentou-nos muitas lembranças, de festas, batuques, brincadeiras dançantes e outras expressões socioculturais. Tivemos acesso também às suas recordações a respeito das escolas de samba da cidade de Ribeirão Preto e região.

Maria Bernadete de Paula Rodrigues, nascida em 1955, em Igarapava. Viveu a infância em Serrana, cidade da qual nos trouxe suas recordações da vida dura do trabalho infantil nas lavouras, e do trabalho da mãe e do pai como cortadores de cana. Mudou-se para Ribeirão Preto durante sua adolescência. Entrou em contato com as organizações negras a partir dos concursos de beleza e dos bailes, tanto os bailes de gala quanto os denominados bailes Black. Participou das primeiras edições do Festival Comunitário Negro Zumbi e do Grupo de Teatro Negro Travessia. Com esta depoente tivemos acesso a fotos e outros documentos, como um trecho de uma apresentação teatral escrito e guardado desde 1979.

Alcídia Jacob de Miranda, nascida no dia 13 de maio de 1913, na cidade de Tambaú. Com a senhora Alcídia tivemos contato com aspectos de antigas festas religiosas nas fazendas e das umbandas nas cidades. Com ela também tivemos acesso a facetas interessantes das relações étnico-raciais no nordeste paulista, durante as primeiras décadas do século XX.

Francisco Brito⁴, 81 anos nascido em Ribeirão Preto no bairro dos Campos Elíseos. Seu Francisco foi sambador de cateretê, jogador de futebol e um “Bambista roxo”. Recebeu-nos em sua casa junto com sua esposa, Dona Lourdes Brito, 79 anos, que nasceu em Sertãozinho e veio para Ribeirão Preto na década de 1930. Os dois nos trouxeram muitas vivências de bailes e de encontros na Praça XV.

Dona Jenny Teixeira⁵, 77 anos, nascida em Ribeirão Preto, na “casinha de madeira”. Dona Jenny deu continuidade à festa de Santo Antônio, iniciada por seu avô. Foi esposa do Senhor “Zé Rosa”, eleito suplente de vereador no início da década de 1950 e um dos fundadores do Clube negro dos Aliados. Dona Jenny participou de sociedades negras locais desde a década de 1930, inclusive do bloco dos “Meninos e Meninas Lá de Casa”.

Seu Guilherme, 88 anos e seu filho Guilherme Botelho Júnior, 61 anos⁶. O pai, Seu Guilherme, morou no antigo bairro da República, sua mãe foi uma das realizadoras do “Baile das Cozinheiras” entre as décadas de 1910 e 1920. Ele foi membro de sociedades negras ribeirão-pretanas, como a Sociedade Carvão de Pedra Nacional e a “Estrela Ditosa” na década de 1930. Quando foi por nós entrevistado residia em São Paulo, junto com seu filho Guilherme Júnior que viveu em Ribeirão Preto até a sua adolescência.

Dona Mercedes Jacinto Longo, 75 anos⁷, nascida em Batatais, mudou-se para Ribeirão Preto aos dois anos de idade. Residiu na Rua Mariana Junqueira, na região central e quando nos concedeu a entrevista, residia na Vila Lobato, nesta mesma cidade. Trabalhou como empregada doméstica, cozinheira e funcionária pública municipal. Começou a desfilhar no bloco dos “Meninos e Meninas Lá de Casa” aos nove anos de idade como “mascotinho” do bloco, quando entrevistada ainda desfilava em escolas de samba da cidade. Também participou da Sociedade “Estrela Ditosa” da qual se lembrou dos festivais em que ela e outras moças negras cantavam e bailavam.

Maria José dos Santos Martins, nascida em Ribeirão Preto, no dia 14 de março de 1942. Esta depoente apresentou-nos fragmentos ricos das ações de

⁴ Entrevista realizada na residência do entrevistado em dezembro de 2004.

⁵ Entrevista realizada em São Paulo, na casa da entrevistada, no dia 26 de maio de 2004.

⁶ Entrevista realizada na residência do entrevistado, em São Paulo, no dia 26 de maio de 2004.

organizações negras, como bailes, desfiles dos blocos de carnaval, concursos de beleza, festivais regionais de cultura, entre outras práticas, todas situadas entre as décadas de 1940 e 1970. Além de suas vivências diretas recordou-se das atuações do pai, o senhor Benedito dos Santos, conhecido como Bentinho, um líder entre os negros desde a década de 1930. A senhora Maria José é costureira e como sua mãe, confeccionou vestimentas para as escolas de samba locais, inclusive para o Bloco dos Bambas, fundado em 1927, do qual seu pai foi o primeiro príncipe. Deu-nos acesso a um rico acervo fotográfico relativo a ações das Sociedades negras.

Ermígio dos Santos Neto, nascido no dia 21 de Janeiro de 1938. Como seu avô e seu pai, também foi ferroviário da companhia Mogiana, em Franca e Ribeirão Preto. Participou de Blocos e Escolas de samba na cidade de Ribeirão Preto. Foi assíduo freqüentador de bailes e outros lugares para os quais afluía a população negra, como a antiga União Geral dos Trabalhadores.

Sueli Aparecida Pereira Matias, nascida em Ribeirão Preto, no dia 14 de fevereiro de 1961. Sempre foi moradora do bairro dos Campos Elíseos, no qual a avó foi a primeira negra a possuir um estabelecimento comercial, uma mercearia. Apresentou muitas de suas recordações dos bailes Black, dos desfiles de escolas de samba e das relações étnico-raciais no nordeste paulista.

Tereza da Silva Pereira, nascida dia 13 de agosto de 1933 em Altinópolis, cidade em que viveu até a adolescência, quando mudou-se para Ribeirão Preto. De sua cidade lembrou-se de fragmentos importantes das relações étnico-raciais. Em Ribeirão Preto foi operária. Sua família participava de bailes, desfiles de beleza e outras manifestações das organizações negras durante as décadas de 1950 e 1960. Forneceu-nos muitas fotografias das vivências de sua família em Altinópolis e em Ribeirão Preto.

Renê Amilton Dias Martins, nascido em Campinas em 1 de abril de 1965, porém cresceu e viveu em Ribeirão Preto. Seu pai foi militar e cantor em bailes, sua mãe participante de bailes, concursos de beleza e outras atividades. Renê tornou-se DJ de bailes Black e outros. Foi promotor dos primeiros eventos, em Ribeirão Preto, com a presença de artistas vindos de São Pulo e de outros estados ligados ao movimento Rap e Hip Hop. Concedeu-nos muitas fotografias de bailes das organizações negras nas décadas de 1950 e 1960, mas também imagens de convites de bailes e outros eventos que as equipes de som dos bailes Black realizavam durante as décadas de 1970 e 1980.

Maria da Apresentação Bezerra Ferreira (Tica), nascida no dia 24 de janeiro de 1962, em Ribeirão Preto. Participou ativamente do Clube José do Patrocínio, do Grupo de Teatro Travessia e de eventos como o Festival Comunitário Negro Zumbi. Seu pai, conhecido como Capitão Paulo, e sua irmã Ádria, também participaram de diversas atividades das populações negras. Maria da Apresentação, mais conhecida como Tica, colocou-nos em contato com aspectos ricos das antigas brincadeiras dançantes e da atuação do Grupo Travessia em diversas cidades e até fora do estado paulista, como na região do Triângulo Mineiro, principalmente em contato com as organizações negras destas localidades.

Liberalina da Silva, nascida em Barretos, no dia 16 de agosto de 1927. Liberalina é filha de um dos fundadores de uma antiga organização negra barretense, a Sociedade Recreativa Estrela do Oriente, fundada em 1938. Esta depoente foi nosso primeiro contato em Barretos e nos abriu o olhar para um amplo mosaico de práticas das sociedades negras locais, das relações étnico-raciais e dos contatos entre a população negra de Barretos com os afro-ribeirão-pretanos e negros de outras cidades e regiões, inclusive de Uberaba e cidades do Triângulo Mineiro. Por suas vivências mais gerais no cotidiano e por sua profissão de cabeleireira, Liberalina expôs muito a respeito da questão dos cabelos e do fenótipo enquanto dimensões do contexto sócio-étnico-racial.

Malaquias Tolentino do Nascimento, nascido em Minas Gerais, em 14 de setembro de 1931. Malaquias mudou-se para Barretos com 5 anos de idade, cidade na qual foi operário em curtumes durante boa parte de sua vida. Foi membro da Sociedade Estrela do Oriente, jogador do time desta entidade e desfilou no bloco de carnaval também desta organização. Neste sentido, compartilhou muitas de suas lembranças destas expressões socioculturais como de outro clube negro, o Clube Bom Jesus de Barretos. Suas recordações sobre as festas do 13 de maio, verdadeiro festival local com diversas atividades, também foram muito elucidativas.

Paulo César do Nascimento, nascido em agosto de 1961, em Barretos. Paulo César apresentou-nos suas memórias acerca da atuação no Estrela do Oriente durante as décadas de 1970 e 1980. Memórias compostas de bailes de gala, dos bailes Black e das idas e vindas de caravanas de afro-brasileiros para Barretos e desta cidade para outras tantas como Uberaba, Ribeirão Preto, São Carlos e Araraquara para participação de diversos eventos.

Judite Vitorino de Brito Azevedo, nascida em Barretos, no dia 31 de março de 1954. Esta depoente relatou-nos sobre as antigas brincadeiras dançantes da juventude negra barretense, sobre memórias de seu pai e sua mãe como membros do Estrela do Oriente, acerca das distinções entre esta organização e o clube dos negros do bairro Bom Jesus, assim como relatou sobre os desfiles de beleza, as equipes de som da década de 1970 e sobre os intercâmbios entre negros das diversas cidades do nordeste paulista e triângulo mineiro. Outro ponto relevante de suas lembranças diz respeito ao contexto das relações sócio-étnico-raciais locais.

Guilherme Silvério de Brito, nascido em Campina Grande, no estado de Minas Gerais, no dia 14 de abril de 1929, mudou-se para Barretos com 10 anos de idade. Nesta cidade exerceu diversos ofícios, desde trabalhador rural, trabalhador em curtumes, e em empresas do ramo automobilístico, como a Ford e a Volkswagen. Sempre foi membro da Sociedade Estrela do Oriente, sobre esta organização apresentou muitos relatos de práticas diversas, como bailes, times de futebol e as festas do dia 13 de maio. Muitas de suas recordações foram relativas às caravanas realizadas pelas organizações negras de diversas cidades do nordeste paulista e triângulo mineiro para os eventos em Barretos e desta cidade para as demais. Senhor Guilherme também rememorou a respeito das desigualdades étnico-raciais existentes em Barretos.

Os Relatos Orais e as Possibilidades de interpretação: a superação da Invisibilidade.

A utilização de outros documentos escritos, bem como registros iconográficos, também serviram como subsídios para o desenvolvimento desta pesquisa. O cruzamento de dados obtidos através da metodologia oral com os dados das fontes escritas e iconográficas é desta forma, realizado como maneira de desenvolvermos um diálogo entre as fontes e ampliarmos o horizonte de nossa pesquisa.

Estas fontes são de grande importância para a constituição de nossas interpretações. Entretanto, o trabalho de pesquisa e a própria característica de nosso objeto, as organizações negras, também nos indicam os relatos orais como importantes fontes de informações.

Temos os relatos orais enquanto fontes que fornecem fragmentos do imaginário coletivo referente à participação dos sujeitos em redes sociais à maneira

de Lévi-Strauss em “A eficácia simbólica”, onde este demonstra a relevância de um substrato cultural formado por representações coletivas que sustentam as crenças sociais a orientar as relações entre os grupos em uma dada rede de relações. Para conseguirmos acessar os saberes contidos nas experiências que nos deram condições de uma interpretação da multiplicidade dos fatos e forças que conformam a realidade sócio-étnico-racial do nordeste paulista e triângulo mineiro, posicionamos a partir de reflexões como as de Elias (1994), que nos esclarece quanto ao processo de dominação presente na construção das narrativas do ocidente europeu. Neste intuito, os povos europeus, em seu “processo civilizador”, passaram a impor uma identidade fundada na sua pretensa superioridade pensada por meio dos conceitos de civilização e cultura que trouxeram consigo a noção de progresso presente na concepção de civilização enquanto “um processo que deve prosseguir” e a barbárie representada por modos de vida e experiências diversas a serem expurgadas para a “pacificação das nações” (ELIAS, 1994, p.63).

Desta forma, cultura e civilização, ora como sinônimos, ora enquanto complementos de um modo específico de se relacionar com o mundo, neste “modelo burguês europeu” passou a servir para as nações colonizadoras, mas, sobretudo, aos grupos hegemônicos do mundo não-europeu para conformar os limites de “um tipo de classe superior” (ELIAS, 1994, p.64) e distinto dos povos e culturas a serem subjugados. Estes padrões de cultura e civilização pautam os modelos identitários da concepção de nação brasileira e estão presentes também na concepção de identidade dos grupos hegemônicos e demais grupos brancos no Estado de São Paulo e do nordeste paulista desde o final do século XIX (AZEVEDO, 1987, p.162). Tanto na elaboração da concepção de nação brasileira quanto na organização das relações sócio-étnico-raciais nas diferentes regiões, as noções de cultura nacional e povo estiveram embasadas na desqualificação dos grupos não-hegemônicos e na procura de homogeneizar as formas de vida “do povo” com a desconsideração de valor positivo de suas experiências.

Marilena Chauí, ao discutir esta lógica de rejeição da multiplicidade das experiências e dos saberes presentes nas formas de vida diversas que compõem a diversidade cultural, ressalta um aspecto importante para nossas orientações teórico-metodológicas. Para nós, particularmente no que tange ao recurso aos relatos orais e ao valor destes, posto pela consideração da “realidade do múltiplo”,

proveniente da diversidade de grupos humanos que exprimem de maneiras determinadas suas relações entre si e com as formas de poder, bem com as maneiras como interpretam essas relações:

“O plural permitiria, ainda que não caíssemos no embuste dos dominantes para os quais interessa justamente que a multiplicidade de experiências que, de direito, seriam unificáveis e homogêneas, ou para se usar os jargões em voga, destinadas à “integração nacional” ou à “racionalidade” capitalista. Se mantivermos viva a pluralidade permaneceremos abertos a uma criação que é sempre múltipla, solo de qualquer proposta política que se pretenda democrática” (CHAUÍ, 2000, p. 45).

A partir deste posicionamento, podemos suplantar as representações estereotipadas das “culturas do povo”, e podemos acessar os códigos particulares presentes em suas elaborações e experiências presentes em seus relatos. Desta feita, podemos nos desvencilhar de posturas teórico-metodológicas de autores que abordam os contextos em estudo e as experiências dos sujeitos a partir de referenciais de tempo lineares e unívocos sob a idéia de “cultura universal” e assim, não têm interesse e nem conseguem perceber a necessidade de se indagar sobre quais as concepções de tempo e quais referenciais orientam as interações destes sujeitos com o tempo e com seus espaços de vida (CHAUÍ, 2000, p. 69).

Neste sentido, os dados apreendidos por meio dos documentos surgem como possibilidade de conseguirmos, em certa medida, determinar a parte social do pensamento. Temos a pretensão de interpretar os “pensamentos em comum” produzidos pelos indivíduos por meio de suas interações com outros em sociedade a partir de categorias engendradas pela vida social. Estamos a reconstruir trajetórias das populações negras tendo as informações geradas pela pesquisa como categorias do pensamento, frutos de representações essencialmente coletivas, traduzidas em “estados de coletividade” dependentes da maneira como estiveram organizadas e constituídas as formas socioculturais destes afro-brasileiros, tão bem expressos por Émile Durkheim como “fruto da imensa cooperação da multidão de espíritos” (DURKHEIM, 1968, p. 18-22).

Entendemos a relevância dos relatos orais em sua confluência com as representações coletivas, estas enquanto substratos que fornecem aos grupos condições de inserção nas atividades cotidianas, não entendidas como um “conhecimento verdadeiro” da estrutura social, mas enquanto expressões das

formas como os indivíduos se inseriram nas relações. Neste sentido, as memórias são percebidas como expressão das representações, e estas últimas, não como “atos conscientes” individuais, mas enquanto produto da cooperação social que se estende no tempo e no espaço, onde idéias e sentimentos se associam em uma longa série de gerações que acumulam seu saber e sua experiência (Durkheim, 1968). O que em verdade, para nós, trata-se do patrimônio histórico-cultural que constitui a memória.

Em relação ao uso desta metodologia, Thompson (1992, p.170) esclarece: "a história oral propõe um desafio aos mitos consagrados da história, ao juízo inerente à tradição e oferece meios para uma transformação radical no sentido da história". Os depoimentos conseguidos pela metodologia da história oral constituem uma forma de melhor compreensão das especificidades de nosso estudo, que trata das trajetórias de grupos excluídos e, muitas vezes, marginalizados, cujo patrimônio histórico e cultural tem sido colocado no esquecimento ou, “cujas memórias têm sido silenciadas” (Pollack 1989, p. 3-4) sob as investidas dos grupos hegemônicos que procuram impor sua narrativa. Dentre os desafios colocados ao ofício do estudioso das ciências sociais, está a reconstrução das trajetórias dos vários atores sociais, inclusive aqueles que foram tornados invisíveis.

Em uma pesquisa, pode-se vislumbrar o fato étnico ou qualquer outra dimensão do social, imbricada sob um conjunto de outros fatores, como os de classe, por exemplo. Neste sentido, pode-se compreender que um olhar menos atento perceba a luta pelo poder em um sindicato de modo a encobrir a significação das identidades étnicas em confronto, as origens da luta estão no poder que é concedido por meio do caráter eletivo da instituição, e relativas às disputas no âmbito da classe, porém certos comportamentos que emergem são provenientes de processos identitários melhor entendidos a partir da noção de etnicidade e interpretados como fenômenos sócio-étnico-raciais. Podem existir certas propriedades características das relações que somente aqueles preparados, cujo o olhar se volta para a dimensão da multiplicidade de fatores interativos conseguem perceber.

Em nosso estudo, por exemplo, ao apreciarmos as interações de negros e brancos em um sindicato, à primeira vista, podemos percebê-los a partir de categorias como comunistas (na visão dos negros) ou pelegos (na visão dos brancos). Entretanto, ao relacionarmos os dados advindos das falas, as quais, a princípio, surgem de maneira fragmentada, e também dos “não-ditos”, podemos

vislumbrar o fator étnico. Esta percepção se dá tanto pela apreciação das representações dos negros e dos brancos quanto pela interpretação das relações étnico-raciais na sociedade mais ampla, onde estes agentes constituíram as percepções de suas identidades. Também a abordagem das interações ao longo do tempo nas próprias instituições pode nos dar condições de distinguir comportamentos relativos à identidade étnico-racial nas diferentes conjunturas, a exemplo da organização de negros e brancos para diferentes atividades em separado em espaços como sindicatos, clubes e salões.

As melhores informações são, pois, erradas se as tomamos pela letra. Há uma dificuldade constante para alcançar os verdadeiros fatos, pois os costumes são propriedades das quais o proprietário é inconsciente (MAUSS, 1969). A sociedade não é transparente para os próprios agentes, existem regras e códigos sociais definidos ao longo do tempo e tacitamente aceitos como verdadeiros. Sob esta orientação vai nosso entendimento de que uma pesquisa a respeito de relações entre grupos deve encontrar os fatos profundos, quase inconscientes, aqueles somente existentes na “tradição coletiva”, dos quais os atores sociais não se apercebem, códigos que modelam os comportamentos de forma relevante, mas que apenas o pesquisador pode apreender ao constituir a teia de significados que envolve as ações (MAUSS, 1969; GEERTZ, 1998).

Tanto a cognição étnica quanto o comportamento interétnico podem ser orientados por valores que freqüentemente escapam do horizonte perceptivo dos agentes (CARDOSO DE OLIVIERA, 1976). Para superar a ilusão da transparência de realidade social vivenciada pelos agentes e traduzida pelos documentos (em especial no caso de nosso estudo, por ter um caráter retrospectivo e, ainda, por trabalharmos com a memória) pode-se conceber uma via interpretativa que combine o estudo das relações sociais e das representações étnico-raciais geradas em meio a estas conjunturas. Neste sentido, o pesquisador deve focalizar as relações étnico-raciais como código da gramática da linguagem social que orientou os agentes.

Para melhor nos colocarmos quanto a esta postura interpretativa na abordagem dos dados, trazemos outro subsídio teórico. Uma concepção que dialoga tanto com a abordagem de Durkheim (1968) anteriormente citada quanto com estas concepções de Cardoso de Oliveira e, concomitantemente, explicita nossa postura

teórico-metodológica em relação ao modo de percebermos a relevância dos relatos orais para interpretarmos as organizações negras e os processos identitários. Trata-se do conceito de “forma social” utilizado por Muniz Sodré (1999), em sua obra “Claros e Escuros”. Nesta obra, Sodré busca expor sua compreensão acerca das questões pertinentes às identidades, à diferenciação étnico-cultural e à formação do Estado-Nação no Brasil.

Para esta empreitada, entre outros conceitos, Sodré utiliza de “forma social” para tratar dos contextos intersubjetivos gerados pela/na historicidade brasileira marcada pelas refigurações do patrimonialismo de origem ibérica como orientação dos grupos hegemônicos a demarcar a identidade e a cultura por um lado, e das narrativas interpretativas dos afro-brasileiros e outros grupos sociais a reafirmarem a pluralidade etnocultural, com suas identidades e formas de sociabilidade, por outro lado. Neste contexto, forma social expressa as realidades mediadoras que exprimem interações entre “formas de viver” como modalidades de existência individual e coletiva fundadas na interdependência e coesão existente entre ação e representação social (SODRÉ, 1999). Esta consideração do conceito de “forma social” vai ao encontro das concepções de Teves (2002) que percebe os documentos como “monumentos transbordados” pelo imaginário social, na medida em que a autora compreende o imaginário social tanto como reflexo quanto como gerador das estruturas sociais, dos sistemas de representações coletivas e das instâncias que asseguram a coesão social, na medida em que o mundo é vivido real/imaginariamente pelos homens (TEVES In FERREIRA & ORRICO, 2002, p. 65).

Tendo como sustentáculo estas concepções é que nós podemos considerar os dados obtidos tanto dos documentos escritos, mas, sobretudo dos relatos obtidos nas entrevistas, como enunciações da linguagem social, dos códigos sociais, orientadores da ação destas populações estudadas, impressos nas falas concretizadas em normas e valores que muitas vezes escaparam ao horizonte perceptivo destes agentes, porém explicitam suas “formas de viver” que estamos a investigar.

Ainda com TEVES (2002), temos os conteúdos da memória, por nós acessada por meio das entrevistas, como parcelas do imaginário social visto como

sistema simbólico multilinear que reflete e imbrica-se nas práticas sociais em que se dialetizam entendimentos, crenças, fabulações e ritualizações que, de fato:

São, pois, processos de produção de sentidos que circulam na sociedade que permitem a regulação de comportamentos, a identificação e a distribuição de papéis sociais. Isso é vivido de tal forma pelos agentes sociais que passa a representar para o grupo o sentido daquilo que é verdadeiro (TEVES In FERREIRA & ORRICO, 2002, p. 66).

Compreendemos, pois, que estamos acessando “os pensamentos em comum” a que se refere Emile Durkheim (1968). Entendemos estar dialogando com o amálgama que institui histórica e culturalmente o conjunto de interpretações, das experiências individuais e coletivas vividas e construídas coletivamente enquanto rede de significados e sentidos que matriza tanto a dinâmica mais geral da sociedade do nordeste paulista quanto a dinâmica particular dos grupos diversos (mais detidamente das populações negras) que compartilham destes sentidos mais amplos, mas também produzem seus próprios sentidos, valores e significados e práticas componentes de suas narrativas.

Com base nesta perspectiva é que estamos a reconstruir os processos identitários e as negociações na realidade do nordeste paulista entre a década de 1930 e o final da década de 1980. Reconstrução esta que traz em si um duplo caráter da resistência às tentativas dos grupos hegemônicos de destruição das organizações étnicas, os chamados semiocídios, lembrados por Sodré (1988) em “*A Verdade Seduzida*”. Mas, sobretudo, expressa-se como uma possibilidade de afirmação identitária dos “de baixo”, a partir do “trabalho” e da “rebeldia da memória”, aspectos evocados por Bosi (1994) em um dos seus “diálogos” com a obra de Maurice Halbwachs “*Memória Coletiva*”, no trecho a seguir:

“Destruída a parte de um bairro onde se prendiam lembranças da infância do seu morador, algo de si morre junto com as paredes ruídas, os jardins cimentados. Mas a tristeza do indivíduo não muda o curso das coisas: só o grupo pode resistir e recompor traços de sua vida passada. Só a inteligência e o trabalho de um grupo (uma sociedade de amigos de bairro, por exemplo) podem reconquistar as coisas preciosas que se perderam, enquanto estas são reconquistáveis. [...] Podem arrasar as casas, mudar o curso das ruas, as pedras mudam, mas como destruir os vínculos com que os homens se ligavam a elas? Podem suprimir sua direção, sua forma, seu aspecto, estas moradias, estas ruas, estas passagens. [...] À resistência muda das coisas, à teimosia das pedras, une-se a rebeldia da memória que as repõe em seu lugar antigo” (BOSI, 1994, p. 452).

Desta maneira, esta pesquisa é ensejada pelo direito à memória e à identidade, como um princípio fundamental, um caminho para a organização de uma

sociedade em que o “moderno” não negue o passado e o exercício da cidadania esteja ancorado em uma memória capaz de afirmar a diversidade e o conflito como dimensões constitutivas de nossa formação histórica (CUNHA, 1992).

A utilização de diferentes formas de registro e o recurso à memória orientam a busca de uma interpretação sócio-política e cultural, pautada na reconstrução “das histórias” dos grupos subalternizados economicamente, em direção à produção de novas verdades acerca do real. Neste sentido, um caminho que passa pela reconstrução dos papéis sociais de homens e mulheres, como uma das mediações que possibilitam a integração destes na globalidade do processo histórico de seu tempo (DIAS, 1995).

Os diferentes registros portadores de fragmentos por nós interpretados respondem ao intuito de produzir uma recomposição parcial da multiplicidade das tradições culturais e das experiências, componentes da realidade social sem caracterizá-las com estigmas como “ingenuidade” e “espontaneidade”. Esta postura coloca-se por compreendemos que as diferentes formas de organização social têm, por conseqüência, o desenvolvimento de formas específicas de vida e de registros diferenciados. Este posicionamento nos parece mais adequado, na medida em que abre possibilidades para se questionar quais são os critérios e as fontes mais abrangentes para tentar dar conta de vivências e lutas, relativas às demandas dos mais variados segmentos sociais nas batalhas simbólicas pelo estabelecimento da memória e de novos espaços de historicidade (BRITES DA SILVA, 1992).

Por meio destas concepções nos afastamos de abordagens que, mesmo com nuances, estão presentes em muitos estudos desde o século XIX. Abordagens pautadas em leituras dicotômicas, por meio das quais as ciências humanas produziram concepções da história linear, universal e progressiva e da relação entre as culturas a partir de uma hierarquização baseada em padrões societários e identitários excludentes da maioria. Ambas as concepções, ainda, hoje com forte influência na sociedade e no pensamento acadêmico.

Por estarmos cientes deste contexto, fazemos nossas as críticas de Célia Marinho Azevedo (1987) a respeito do caminho metodológico de estudos que, aderindo às ilusões do “verdadeiro” nas ciências humanas, terminam por reconstituir de maneira acrítica as narrativas consagradas pelo processo hegemônico:

... às ilusões do “verdadeiro” em história apontadas por François Furet e que se forma a partir da adesão racional quando da

reconstituição a posteriori de uma história que se pretende necessária, [acabam] não reconhecendo outra possibilidade a não ser aquilo que [supostamente] aconteceu. Movido por esta ilusão, o pesquisador acaba confinado aos limites temáticos e cronológicos traçados pela memória produzida pelos sujeitos sociais que dominaram politicamente uma dada época (AZEVEDO, 1987, p.25-26).

Em nossa pesquisa fazemos o emprego do termo cultura no plural, pois visamos apreender a multiplicidade dos sujeitos sociais, estamos a gerar interpretações com a capacidade de considerar tanto a lógica cultural “interna” dos diferentes grupos, quanto do contexto social e político em que se efetuam as alianças e os conflitos. Deste modo, evitamos os caminhos das lógicas teórico-metodológicas que visam unificar e homogeneizar as diferenças entendendo-as como simples empirismos superficiais (CHAUÍ, 2000).

Estamos em concordância com as elaborações de Marilena Chauí e Dalmir Francisco (2000) em seus estudos a respeito de grupos sociais e culturas no Brasil. Por esta perspectiva, estamos a conceber as particularidades dos grupos humanos e suas diferentes formas de relacionamento com o real, expressas em manifestações culturais e formas peculiares de apropriação dos espaços. Reconhecemos na formação cultural brasileira a pluralidade e a existência histórica de agrupamentos étnico-culturais particulares. Consideramos a existência das culturas negras com o foco na compreensão das ações e do sentido do negro brasileiro como sujeito social e histórico (FRANCISCO, in SOARES FONSECA, 2000). Ainda neste sentido, entendemos serem pertinentes as seguintes palavras de Dalmir Francisco:

...o conceito de cultura, como modo de relação de um grupo humano com o seu real, possibilita compreender o negro e o não-negro como seres que compartilham a igualdade dos que se fazem e se identificam como negro e não-negro; ao instituir uma relação com o real ou afirmando-se como homem, hominizando o mundo — ao mesmo tempo em que afirmam a diferença com o diverso, sustentando a diversidade cultural como condição humana, universalidade que não apaga nem subsume a particularidade (FRANCISCO, in SOARES FONSECA, 2000, p.143-144).

Neste contexto, temos condições de afirmar que esta pesquisa expressa nossas intenções de indagar os sujeitos sociais sobre as bases em que estabeleceram suas relações com o tempo, o espaço e com a conjuntura sociocultural na qual se encontram situadas as relações sócio-étnico-raciais do

nordeste paulista. Estamos em busca das linguagens sociais que instituíram e foram instituintes do viver, na medida em que:

“A partir deste enfoque é possível dizer que falar de identidade e memória é falar de interpretação, é considerar documento enquanto monumento, é contar com um imaginário social presente nos textos, é trabalhar com metodologias que não excluem imagens como elementos estranhos ao processo de construção do conhecimento” (Teves in Ferreira & Orrico, 2002, p. 67).

Desta maneira é que buscamos estabelecer uma construção teórico-metodológica capaz de apreender a dimensão política e cultural dos processos criativos estabelecidos pelas populações negras no Brasil e, particularmente, nesta região do interior paulista, processos estes que se expressam na constituição de suas instituições e de seus espaços de convivência inseridos na dinâmica sociocultural e nos processos identitários.

Conceituando cultura, política, identidade e dinâmica social

Com o intuito de pensarmos nos grupos negros e suas interações com os grupos hegemônicos e outros grupos no nordeste paulista e Triângulo Mineiro, nos remetemos primeiramente à necessidade de apreciação do conceito de política ou do que estamos a entender como o que BALANDIER (1969) denominou “o campo do político”. Em outro patamar, também somos levados a discutir as relações entre política, cultura, identidade, racismo e memória.

Ao discutir a relação entre os limites de interpretações marxistas do social, o entendimento acerca da cultura e as ressalvas ao conceito de ideologia, WILLIANS (1992) aponta a relevância de se perceber os processos concretos pelos quais uma cultura é produzida, e como também ela mesma é geradora de práticas e relações na dinâmica social. Assim, esclarece que:

“O que o sociólogo cultural ou o historiador cultural estudam são as práticas sociais e as relações culturais que produzem não só “uma cultura” ou “uma ideologia”, mas coisa muito mais significativa, aqueles modos de ser e aquelas obras dinâmicas e concretas em cujo interior não há apenas continuidade e determinações constantes, mas também tensões, conflitos, resoluções e irresoluções e mudanças reais” (WILLIANS, 1992, p. 29).

Assim, pois, a sociologia da cultura, ou qualquer ramo das ciências sociais que se preocupe com a dinâmica sócio-cultural, precisa levar em conta toda a produção cultural, inclusive formas de produção que podem ser designadas como “ideologias”. No âmbito de nossa pesquisa, a apreensão das relações étnico-raciais passa pelo entendimento da sociedade em sua diversidade de classes e grupos existentes, sempre em uma relação dinâmica, onde se insere o estudo das organizações negras e de diferentes segmentos populacionais. Grupos que compartilham de códigos culturais comuns como também possuem produções culturais alternativas e variadas (WILLIANS, 1992, p.74).

Deste ponto de vista, para pensarmos as produções culturais dos negros no nordeste paulista e triângulo mineiro, empreendemos nossa pesquisa das práticas dos negros com base na conceituação de cultura enquanto “cultura viva” expressa, principalmente, em sociedades pluriétnicas, como é o caso do contexto social brasileiro, por meio de processos dinâmicos de re-interpretações, situadas em meio às relações políticas em que os grupos produzem e veiculam seus significados. Os mesmos contextos sociais em que buscam a afirmação de seus valores, suas memórias e identidades, através de diálogos, intercâmbios e contrastes com a sociedade abrangente.

Para abordarmos as ações desenvolvidas pelos grupos negros em Ribeirão Preto e outras cidades do nordeste paulista, refletimos sobre os caminhos (escolhas) políticos que trilharam para definirem suas organizações e expressarem suas identidades a partir de conteúdos diversos, inclusive por meio de re-interpretações dos valores e padrões culturais dos grupos hegemônicos. Temos, assim, o intuito de apontar as *possibilidades políticas* instauradas pelas elaborações culturais dos grupos não-hegemônicos no sentido de abordar o contexto sócio-econômico e as relações de poder com a consideração de que as interações entre os grupos são dinâmicas e estão sob efeito de múltiplas determinações.

No mesmo contexto, também consideramos os contatos e as constantes transformações vivenciadas pelos grupos negros em particular, e por todos os outros grupos em geral, na realidade sociopolítica e econômica e na esfera da cultura, para a definição de suas identidades, de seus posicionamentos consoantes às conjunturas, e na construção de suas formas de sociabilidade.

De fato, como chegar a uma concepção em que possamos abarcar a simultaneidade da história social em mudança, a sociologia das organizações e

relações igualmente em devir constante e, ao mesmo tempo, considerar as particularidades culturais e a capacidade política dos diversos grupos presentes em um dado contexto?

Como considerar uma ação política? BALANDIER (1969) nos ensina que uma ação social (atuação) é política quando objetiva controlar ou influenciar nas decisões a serem tomadas em uma dada coletividade. Daí também considera que:

O conteúdo dessas decisões varia de acordo com os contextos culturais e as unidades sociais em cujo seio se expressa, mas os processos de que resultam se situam sempre e apenas no quadro da competição entre os indivíduos e entre os grupos. Todas as unidades sociais interessadas nessa competição possuem, por isso, caráter político (BALANDIER, 1969, p. 30).

Desta forma, em nosso entendimento, relações políticas são relações pelas quais sujeitos sociais (indivíduos e grupos) buscam poder e formas de autoridade para o estabelecimento de uma ordem em um quadro social, que pode ou não estar circunscrito a um quadro territorial. E no sentido da reflexão apontada, todos os grupos situados em uma dada constelação social produzem, por diferentes meios, ações que são políticas e, portanto, constituem ações direcionadas a disputas de poder.

Importante salientar também, em consonância com BALANDIER (1969), que a regulação de forças pode ocorrer tanto na relação entre os diferentes grupos quanto no seio dos próprios grupos. Neste último aspecto, voltamo-nos para o universo de nossa pesquisa no que tange as segmentações e distinções existentes no seio dos grupos negros que, assim como os demais grupos, além dos fatores que lhes conferem coesão (como uma história e alguns valores compartilhados), também são constituídos a partir de antagonismos e tensões (BALANDIER, 1969). Portanto, consideramos os grupos negros enquanto estratos sociais segmentados por diferenças econômicas, e também por diferenciações ocorridas na conformação de suas identidades quanto a padrões de moralidade, valores, formas de expressão cultural.

Quanto à ação política, tal como expressa no pensamento de BALANDIER (1969), no qual nos referendamos, deixamos claro que concebemos as relações entre os grupos sociais a partir de múltiplas determinações e, sob esta premissa, fazemos uma ressalva para esclarecer um ponto referente a nossa concepção concernente ao caráter de “competição política” existente entre os sujeitos sociais,

exposta pelo autor. Entendemos que a competição ocorrida entre os indivíduos e grupos na efetivação, e como motivadora, de suas ações políticas, desenrola-se por diferentes caminhos e formas que vão desde a oposição frontal e os desacordos até as aproximações, alianças, entre outras negociações e formas possíveis de atuação, como parte do jogo político que é dinâmico e multireferenciado.

Neste aspecto, é relevante também nos posicionarmos quanto à concepção de poder político, ainda recorrendo a Georges Balandier. O autor, ao tecer referências ao pensamento de Max Weber e outros para discutir a relação entre poder político e necessidade, esclarece que o poder é a possibilidade dada a um ator, no interior de determinada relação social. Esta assertiva é significativa para nosso estudo no sentido de que o estudioso ressalta a relevância de uma percepção que procure superar a visão etnocêntrica de poder e política, com a compreensão destes aspectos como inerentes a qualquer sociedade. O fundamento da assertiva acima, o qual explicita os conteúdos pelos quais concordamos com o autor, apresenta-se quando afirma que, ao invés de se colocar pela apreensão de “uniformidades culturais” e “equilíbrios” estáticos onde os “conflitos surgem como anomia”, devemos “considerar o contraditório, o aproximativo, o conflitivo e o relacional” (BALANDIER, 1969, p.21) apropriado a uma interpretação dinâmica das sociedades, assim como também do poder político.

É a partir desta interpretação dinâmica da sociedade que procuramos conceber a capacidade política das organizações negras no nordeste paulista de forma a podermos ser confluentes com a percepção de que “nenhum sistema político é equilibrado”, pois as lutas e alianças, o respeito ao sistema vigente e o desejo de modificá-lo, a sujeição ao sistema moral e os desejos de modificá-lo, são inerentes à dinâmica do poder político e perfazem o caráter de sua ambigüidade (BALANDIER, 1969).

Como abordar as organizações negras no Brasil de uma forma que possamos considerar o caráter hierárquico, o sistema econômico e a dimensão simbólica das relações de poder em nossa realidade e, concomitantemente, dar relevo ao protagonismo dos negros em seus contatos com os demais grupos que compõem a sociedade e com esta lógica sociopolítica?

Para aproximarmo-nos mais ainda da explicitação de nossa concepção de política, poder político e dinâmica sociocultural, vamos ao encontro das ambigüidades do poder político dominante na sociedade brasileira e às imbricações

entre política, cultura e sociedade constituintes desta efetivação ambígua do campo político em nosso país.

Autores como ELIAS (1994), CHAUÍ (2000), SODRÉ (1988) demonstram como se constituiu, a partir do século XIX, uma operação pela qual se associou a concepção de cultura a um padrão de civilização específico, definido como marco para hierarquizar povos e suas culturas. Desta forma, em seu sentido mais difundido, cultura passou a ser articulada com divisão social do trabalho, posse de conhecimentos, habilidades e gostos específicos e privilégio de classe. Cultura enquanto sinônimo de civilização tornou-se a medida de diferenciação entre “cultos” e “incultos” a determinar a divisão entre culturas populares, representadas como atadas ao campo da natureza, da sensibilidade e repetição (tradição) daí, próximas à barbárie; e culturas eruditas, representadas como racionalidade, superioridade, modernidade, progresso e “superior expressão” de civilização (CHAUÍ, 2000). Mesmo centrada na relação entre as classes sociais, CHAUÍ (2000) percebe que, na realidade brasileira, esta concepção de cultura articula-se ao processo de desigualdade étnico-racial a sustentar “uma psicologia social” e uma “sociologia política” que reafirmam uma ordem autoritária.

Muniz Sodré vai mais adiante. O autor também se refere à conceituação de política e às relações entre cultura, política e ordenamento social. Entretanto, explicita seu entendimento quanto às relações étnico-raciais no Brasil sob a noção de cultura enquanto padrão civilizatório situada enquanto um pilar de manutenção da ordem societária brasileira fundada na desigualdade. Nesta ordem, a noção de cultura é compreendida como afirmadora de uma lógica hierárquica que vai muito além da divisão do trabalho vista por CHAUÍ (2000).

O autor percebe que ao fundar-se em uma representação de “humanidade absoluta” centrada na Europa a noção de cultura, possibilita aos grupos dominantes a construção de uma operação política pautada na noção de “ser humano universal” oposta ao “inumano universal”, pela qual se criam estratégias discursivas para gerar a desigualdade não apenas entre as classes. Sob esta noção restrita de cultura define-se uma hierarquização social sob um conjunto de representações que bloqueiam a percepção plenamente humana do sujeito negro, e fazem com que a alteridade dos descendentes de africanos e da diáspora negra seja sempre conotada pelas debilidades culturais, morais e físicas. Uma ordem societária em que o imaginário dominante, atado à consciência eurocêntrica, reafirma juízos de valor

negativos a respeito do negro na medida direta em que reafirma uma hierarquia na qual a invisibilidade social dos sujeitos “aumenta na razão inversa da visibilidade de sua cor” preta/negra (SODRÉ, 1999, p.152).

Com esta perspectiva, apontamos os engendramentos entre ordem social hierárquica, imaginário, cultura e poder político na medida em que propomos, enquanto trajetória de pesquisa, orientar-nos a apreensão das variadas formas de articulação pertinentes à diversidade de grupos étnico-raciais e culturas existentes no Brasil. Desta maneira, compreender a atuação das organizações negras no nordeste paulista em suas dinâmicas particulares, mediadas por múltiplas conexões. Dinâmicas estas pautadas nas ambigüidades existentes na realidade vivida e de acordo com seus próprios interesses (CHAUÍ, 1986, p.63).

Entretanto, importa salientar outros dois pontos importantes. Por um lado, a percepção das formas do poder dominante no Brasil para além de simples ideologias, seja no entendimento mais restrito do conceito que sugere inversão da realidade e ilusão, seja em sua forma mais ampliada, em que a ideologia é apreendida como compreensão particular da realidade social de um grupo específico que se pretende colocar como percepção universal para todos os outros grupos e classes em uma sociedade.

Neste sentido, encontramos com Magnani (1998) em suas reflexões acerca das culturas dos grupos por ele denominados populares, quanto a preocupação de não tratarmos as relações entre os grupos sociais e suas produções culturais sob uma visão restrita de política segundo a qual as interpretações fiquem atadas a uma abordagem restrita e simplista, com o foco voltado às formas de dominação, de maneira a reduzir as mediações possíveis entre o nível do poder hegemônico, a ordem do simbólico e as condições socioeconômicas existentes (MAGNANI, 1998, p.33). Em nosso entendimento, o conceito de ideologia afunila nossas possibilidades de abordagem desta multiplicidade e, quanto a este conceito explicitaremos nossa posição mais adiante.

Outro ponto a salientar quanto ao uso do conceito de ideologia, diz respeito, ao reducionismo que as visões marxistas ortodoxas, iluministas e românticas fazem da dinâmica sociocultural, ao perceberem as culturas e os grupos como totalidades orgânicas, fechadas em si mesmas e, portanto, totalidades fragmentadas. Desta forma, acabando por tratar as culturas como totalidades antagônicas e estanques umas em relação às outras.

Nós entendemos que a dinâmica social é constituída de um conjunto disperso, marcado conjunturalmente por posições, de grupos e expressões culturais que estão sempre em um jogo dialógico, constituindo o que nós, em conformidade com Edgar Morin (1991), concebemos como dialógica cultural. Dialógica esta composta da pluralidade/diversidade de pontos de vista, de possibilidades de intercâmbio e de formas de atuação dos diversos sujeitos em contato. Esta concepção nos permite ir para muito além do foco que se constitui apenas a partir das limitações socioculturais e históricas, foco este que aprisiona tanto o conhecimento quanto a autonomia do pensamento (MORIN, 1991).

No que diz respeito a nossa pesquisa, estas concepções restritas de cultura nos limitam na percepção da dialógica cultural e das formas múltiplas tanto de interação dos grupos sociais quanto dos variados caminhos de atuação sociopolítica das populações negras. Ao firmamos nosso estudo fora destas bases duais em que as culturas tidas como populares são tratadas como “uma outra cultura” situada ao fundo ou ao lado de uma cultura tida por dominante, superamos elaborações pautadas na busca de “produtos culturais” acabados.

Esta postura teórico-metodológica nos permite, assim como CHAÚÍ (1986), tratar das culturas que ela percebe como culturas populares no Brasil, apreender as realizações das populações negras no nordeste paulista em meio à dialógica da dinâmica sociopolítica e cultural. Também nos livra da cela cognitiva imposta pela procura de uma essência ou uma totalidade “verdadeira” própria dos negros, que seria antagônica e sempre resistente a outra essência ou “verdade” cultural de outros grupos. Assim, temos em vista as atuações das populações negras apreendidas de forma mais ampla e evidente:

(...) ... como um conjunto disperso de práticas, representações e formas de consciência que possuem lógica própria (o jogo interno do conformismo, do inconformismo e da resistência) distinguindo-se da cultura dominante exatamente por esta lógica de práticas, representações e formas de consciência (CHAÚÍ, 1986, p. 25).

A dualidade superior-inferior e a percepção de cultura enquanto totalidade fechada em si mesma, presente nos conceitos mais restritos de cultura, por um lado, permite hierarquizar os grupos sociais diferenciados entre aqueles portadores de racionalidade e pertencentes a uma ordem superior entendida como civilizada e os “outros”, portadores-signatários de uma falta ontológica, representados como parte da “massa sediciosa”, “irracional”, “ignorante e supersticiosa”, a ser conduzida pelos

primeiros (CHAUÍ, 1986). Por outro lado, gera uma desqualificação de suas práticas culturais e também da capacidade política destas populações, desconsideração esta que passa tanto por uma visão limitada de cultura como também por uma visão estreita do campo político e das relações de poder. São abordagens que levam sempre a reduzir as culturas dos diferentes grupos sócio-étnico-raciais à lógica das representações e valores hegemônicos, segundo a qual aquelas são vistas ora como descaracterizadas e alienadas, ora como expressão de resistência absoluta à lógica dominante, de uma forma ou de outra, abordadas sempre em função de uma “ideologia dominante” a ser superada. Este é um dos aspectos que mais concretiza esta visão restrita para a percepção das interveniências entre o social, a cultura e a política.

Para superarmos estas interpretações sócio-antropológicas dicotômicas recorreremos ao pensamento de Williams (1992) em seu objetivo de acessar a diversidade de tempos e grupos de uma formação social, abordando a cultura como um *sistema de significações realizado*. Nesta concepção, o autor traz elementos ricos que em nossas reflexões, permitem a superação necessária das dicotomias apontadas nas noções de cultura, política e relações de poder, assim:

... A organização social da cultura, como um sistema de significações realizado, está embutido em uma série completa de atividades, relações e instituições, das quais, apenas algumas são manifestamente “culturais”. [...] Esse sentido, oriundo originalmente da antropologia, tem o grande mérito de salientar um sistema geral-sistema específico e organizado de práticas, significados e valores desempenhados e estimulados (WILLIAMS, 1992, p. 208).

Concebendo o social enquanto “sistema de valores e práticas”, “estimulado e desempenhado”, estamos adiante de uma abordagem em que a separação entre cultura, política e economia constitui-se, de fato, apenas enquanto recurso cognitivo, na medida em que considera o sistema social enquanto realidade multireferenciada e dinâmica. Ainda em diálogo com (WILLIAMS, 1992), tomamos como nossa sua percepção de que, na abordagem do sistema social a partir da articulação das práticas econômicas, relações políticas e sistema simbólico, a cultura, instaurada pela noção de práticas culturais, enquanto sistema de significações (no qual tanto se encontram os sistemas de sinais e signos quanto as organizações), é viável para afastar-nos de interpretações feitas nos estudos em que se colocam “o lado econômico da vida” e “um lado político”, ou ainda um “lado privado”, um “lado

espiritual”, um “lado de lazer”, entre outras fragmentações (WILLIAMS, 1992, p. 209).

Neste contexto, a compreensão da cultura enquanto sistema de significações realizado vai ao encontro dos estudos de diferentes autores, como Chauí (1986), Magnani (1998) e Bakhtin (1999), que conseguem apontar a capacidade transformadora de re-interpretações das culturas compartilhadas pelos grupos não-hegemônicos tendo as conjunturas sociais inseridas nesta consideração. Bakhtin (1999) percebe a dimensão política dos grupos não-hegemônicos na ambivalência característica da linguagem popular. Por ser uma linguagem que dispõe os fenômenos e as fronteiras (físicas e simbólicas) de maneira diversa às prescrições exigidas e autorizadas pelos quadros dominantes e por esta característica, encontra condições de desnudar o caráter relativo e limitado do vivido. Assim, ultrapassam os limites estáticos entre as coisas e os fenômenos instituídos pela concepção de mundo oficial das elites (BAKHTIN, 1999, p. 370).

O termo popular para BAKHTIN (1999), MAGNANI (1998) assim como para outros autores com os quais nós concordamos quanto às elaborações acerca da cultura e da dinâmica cultural em geral, define-se enquanto dimensão política de grupos não-hegemônicos, portanto a cultura e outras dimensões do termo popular, em nossa concepção, não se confundem com qualquer relação de hierarquia sociocultural, em que esta noção surge em oposição a erudito, clássico ou demais noções de cunho etnocêntrico.

Concordamos com este ponto de vista de BAKHTIN (1999) e ampliamos nossa compreensão da concepção de re-interpretação como “as múltiplas formas de intersecção” (MAGNANI, 1998, p.138) geradas pelos grupos sociais no plano concreto do vivido, ao se apropriarem dos valores e representações sociais hegemônicos e lhes conferirem significados distintos, em acordo com seus próprios interesses (que podem ser de diferentes ordens: política, econômica, etc.) e concepções culturais para produção de suas maneiras de sociabilidade e de suas identidades.

Neste momento, afirmamos mais uma de nossas escolhas teórico-metodológicas para apreensão da dialógica cultural e interpretação de nossa realidade estudada com o situar das organizações negras em meio ao sistema multireferenciado de práticas socioculturais, escolhas políticas e condições socioeconômicas. Ao encararmos a cultura como Willians (1992) nos propõe

enquanto “sistema de significações realizado”, situamo-nos a partir do entendimento de que apenas de maneira abstrata o sistema social e o sistema de significações são separados e, ainda, que estes aspectos da realidade, de fato, “na prática e em graus variáveis, são mutuamente constitutivos” (WILLIANS, 1992, p. 217).

Para tratarmos das relações étnico-raciais e das práticas de mediação estabelecidas pelas populações negras, faz-se preciso um conjunto conceitual que dê conta não somente da complexidade que é inerente a qualquer sistema social, mas, sobretudo em nosso estudo, precisamos constituir uma tessitura teórico-metodológica capaz de dar conta da ambigüidade das relações de poder no Brasil e particularmente do aspecto ambíguo presente no contexto étnico-racial brasileiro. Um contexto marcado por um racismo dissimulado que marca a discriminação racial. Também pela diversidade do jogo simbólico que permeia as estratégias das populações negras na construção de suas identidades e de suas formas de sociabilidade.

Neste sentido, as reflexões de Marilena Chauí acerca do conceito de hegemonia desenvolvido por Antônio Gramsci vêm ao encontro de nossas reflexões para completar nossa conceituação de política e das relações entre cultura, relações de poder e sociedade.

No intuito de superar as visões de cultura e poder político, Chauí (1986) recorre ao conceito gramsciano de hegemonia e traz à baila considerações por nós também compartilhadas. A autora salienta que o conceito de hegemonia “indaga relações de poder” de forma a envolver “todo o processo social ativo percebendo-o como práxis” (CHAUÍ, 1986, p. 21). Nesta conceituação, envolve as representações, as normas e os valores que são instaurados como práticas sociais.

Assim, hegemonia surge como práxis e processo, dinamizado em função da historicidade das conjunturas sociais. Desta maneira, mais do que “doutrinação e manipulação” hegemonia é corpo de práticas e expectativas sobre o todo social abordado e sobre toda existência social. Um corpo de práticas e expectativas que surge enquanto “complexo de relações, experiências-atividades” (atuações) com pressões e limites específicos e mutáveis (CHAUÍ, 1986, p. 21).

De acordo com esta formulação, temos uma conceituação do processo político que de fato nos permite conceber e melhor interpretar as ações, ações políticas dos sujeitos sociais sob as diversas formas e os múltiplos caminhos e referenciais que são próprios de um equilíbrio dinâmico inerente às ambigüidades do

poder político existente nas sociedades em geral e, particularmente, em nosso contexto de estudo, o nordeste paulista, espaço sociopolítico que, em que pese suas particularidades, agencia muitos dos fatores presentes na dinâmica nacional.

Neste contexto, outra faceta suscitada pelo conceito de hegemonia, e que o torna relevante no estudo das organizações negras, das relações étnico-raciais e dos processos identitários nesta região brasileira, encontra-se no fato de que o conceito embora se remeta a processos de subordinação, não se constitui apenas passivamente, sob forma de dominação, pois suas interconexões são extremamente complexas. Neste sentido, a hegemonia deve ser continuamente transformada, renovada, recriada, defendida e modificada, na medida em que é constantemente limitada, resistida, alterada e desafiada por alternativas político-culturais dos grupos em disputa no seio de cada contexto social (CHAUÍ, 1986).

O conceito de hegemonia, assim, vincula-se à percepção do campo político sob “uma interpelação dinâmica da sociedade” (BALANDIER, 1969, 21). Situa-se além das totalizações abstratas de “ideologia dominante” ou “visão de mundo” em que se ignoram as ações produtoras de alternativas e oposições político-culturais. Esta possibilidade de interpelação dinâmica ocorre na medida em que, a abordagem do social efetua-se como processo cultural, que inclui necessariamente os esforços e contribuições daqueles que estão de um modo ou de outro fora ou à margem dos termos da lógica hegemônica vigente em uma dada conjuntura social (CHAUÍ, 1986).

Desta feita, agora podemos continuar nossas discussões do conceito de cultura como sistema de significações realizado e com a clareza de nossa concepção de política sustentada tanto na visão dinâmica do processo sociocultural como de sua efetividade no estabelecimento do poder político. De forma similar, o conceito de hegemonia nos confere sustentação para abordarmos as relações de poder, o imaginário, a cultura, as classes e as relações entre os grupos fora das concepções dicotômicas de processo social e poder. Nosso foco pode ser direcionado aos processos socioculturais que são dinâmicos e multireferenciados, em que os grupos negros e todos os grupos humanos, surgem como artífices das conjunturas sócio-históricas.

Racismo, nação, identidade, memória e invisibilidade social

Partimos das elaborações de CHAUI (2000), embora deixemos claro que recorreremos a outros autores, para iniciarmos nossa discussão acerca dos conceitos de raça, relações étnico-raciais, identidade e memória.

Na construção do Estado-Nação brasileiro se cruzam concepções diversas, elaboradas por pensadores dos séculos XVIII e XIX, em solo europeu, e reeditadas pela intelectualidade local. Estas concepções concorreram para a elaboração de narrativas definidoras de um imaginário que orienta práticas nas quais se realiza ou se procura realizar a negação da diversidade a ser submetida a uma homogeneização com base em um único padrão cultural (CHAUI, 2000, p.102).

Vislumbramos esta lógica como mantenedora das relações étnico-raciais em uma perspectiva suscitada pela opressão e marginalização dos diversos grupos humanos, e principalmente dos negros. No contexto brasileiro, tanto a perspectiva romântica pela qual o “Espírito do povo” (proveniente da noção de Kultur) deve determinar a essência e a história da nação ou o caráter nacional, quanto a noção de “Espírito objetivo” (representação do ápice da racionalidade) que traz consigo seu oposto, o estado de natureza como lugar da diversidade associada à selvageria, alienação e animalidade inconsciente, fazem-se presentes e são geradoras de repressão e marginalização.

A partir do século XIX, mas sobretudo ao longo do período republicano, em nosso país, a perspectiva hegeliana e a romântica exprimem-se sob os binômios de civilização-cultura e progresso-modernidade como ideais orientadores da repressão, subalternização e fonte de estigmas aos grupos populacionais e/ou às formas socioculturais situadas fora dos padrões de humanidade e ser humano que conformam estes binômios estabelecidos pelos grupos hegemônicos. Assim, podemos situar reclamações da “boa sociedade” quanto à presença de negros no jardim público da maior cidade no nordeste paulista em 1905:

Espetáculo a que assistimos revoltados no domingo à noite, quando tocava no jardim público a Banda Filhos de Euterpe, não pode e não deve repetir-se. Ribeirão Preto (...) não pode estar dominada por este elemento pernicioso que attenta pública e audaciosamente contra os mais comensuráveis deveres sociais, e que vae além, muito além, chegando a desrespeitar as famílias, fazendo-as retrahirem-se, fugirem daquele logar aprasível e único que possuimos. “As horizontaes”, uma cáfila de negras desocupadas e atrevidas e uma molecada insolente que está pedindo colônia correccional (...). A liberdade, já tivemos occasião de dizer referindo-nos a abusos

naquele lugar, não pode ser esta criminosa. Desatenção que indivíduos mal educadas querem praticar com semelhante desenvoltura - o jardim é de todos, mas de todos educados. À Prefeitura e às autoridades policiais endereçamos estas linhas como uma reclamação que nos fizeram muitas famílias. Esperamos o corretivo enérgico da parte das autoridades, mesmo que se torne preciso uma postura municipal proibindo allí a entrada desta gente mal educada (artigo publicado no jornal *A cidade* em 1905).

Ao longo dos séculos desenvolveu-se um imaginário repleto de representações negativas sobre os africanos e seus descendentes (as populações de pele escura), internalizados por séculos e atuados como “juízos preconceituosos” contra aqueles durante o século XX. Estes juízos de valor racistas serviram para julgar negativamente aqueles que Sodré (1999) denomina escuros e suas práticas e formas de vida não coincidentes com o padrão universalista eurocentrado (SODRÉ, 1999).

Estas reclamações acima e a pecha de “cáfilas” (bando de ladrões ou manada de camelos) e “mal educadas” às mulheres negras em 1905 refletem os efeitos destes juízos de valor racistas contidos na identidade nacional homogeneizadora posta como medida de todas as “outras” expressões identitárias, como conformação da exclusão e hierarquização social, ao longo dos séculos mas, sobretudo articuladas sob o manto da hierarquia de culturas, a partir da década de 1930.

Por apreendermos a cultura como processo de significações realizado, temos condições de pensar as articulações entre nação, hegemonia, grupos sociais e racismo em sua dialógica firmada sob a relação poderosa entre as dimensões culturais e as relações vividas (CHAUÍ, 2000). Neste sentido, a identidade nacional, a hierarquia social e o racismo, relacionam-se na medida em que:

“A nação é uma prática sócio-política, é um conjunto de relações postas pelas falas e pelas práticas sociais e políticas para as quais ela serve de suporte empírico imaginário e simbólico, o campo de significações culturais constituídas pelas lutas sociais e políticas” (CHAUÍ, 2000, p. 113).

Desta maneira, evidenciam-se nexos entre o pensamento oitocentista europeu e a conformação racista no seio das relações cotidianas, a partir da concepção da identidade nacional no Brasil desde o século XIX. Por este entendimento é que Sodré pensa no racismo enquanto uma forma de filosofia da história com tom pessimista que recoloca e sustenta a temática evolucionista da

“temática da degradação dos valores civilizatórios elevados” e da “identidade nacional” (SODRÉ, 1999, p.150).

Sob este viés, em confluência com o pensamento de Sodré, podemos compreender as relações étnico-raciais no nordeste paulista como um “racismo de exclusão”. Porém, de maneira distinta de uma exclusão constante e absoluta, a exclusão do sujeito negro, sob o “racismo de exclusão” dá-se pela naturalização e universalização da pele negra significando um evento do mal, o sujeito negro posto como dependente da natureza e não da vontade, sendo excluído assim, de fato, seu valor de pessoa e de agente histórico (SODRÉ, 1999, 159). Desta maneira, podemos pensar, por exemplo, a desqualificação social e a invisibilidade em situações cotidianas que, sem um olhar mais atento, podem apenas denotar o fato isolado e destituído de significações mais amplas:

Um dia eu estava com duas funcionárias a Maria Inês, a Áurea, e **elas esqueceram eu ali no meio**, de cor ali, e falou uma pra outra: nossa o Fagundes é **tão educado que nem parece que ele é negro** né, uma falou pra outra, e eu ali. Eu falei pra elas, interessante porque vocês falam tanto uma da outra e como vocês tem briga e, interessante, vocês são brancas, só isso eu falei. Isso foi já na década de 1970. (Sra. Iraci, 79 anos).

Este relato traduz muitas relações e narrativas que reafirmam a negação de valor ao sujeito negro, e também expõe a naturalização da violência física e/ou simbólica contra este sujeito como aspectos integrantes do racismo no Brasil. Por um lado Fagundes, por ser negro conotado como uma exceção quanto à regra do imaginário hegemônico segundo qual o negro é representado como ser naturalmente sem civilidade, “tão educado que nem parece negro”. Por outro lado a presença de Dona Iraci, uma mulher negra, desconsiderada em sua identidade e sensibilidade, “esquecida”, na verdade invisibilizada pela mesma lógica, em meio às mulheres brancas. Um evento que poderia ser atribuído a uma sociedade atrasada, mal estruturada ou “anômica”, ainda mantenedora de fatores de antigas relações escravistas do século XIX, como interpreta FERNANDES (1978) acerca da existência de discriminação racial nas primeiras décadas do século XX.

Entretanto, este evento situa-se na década de 1970, quando tanto o Brasil quanto a sociedade do nordeste paulista já se encontram sob forte urbanização e industrialização, entre outros fatores, que denotam um capitalismo bastante amadurecido, porém com a presença intensa de fatos de discriminação racial.

Como, por exemplo, a forte separação entre negros e brancos em São Carlos, em locais tidos como “espaços de exclusividade de pessoas superiores” como a praça pública até a década de 1960, e/ou a discriminação em clubes, ainda persistente na década de 1980:

Aqui, na minha juventude tinha o lado dos brancos passearem e o lado dos pretos, eu ainda peguei isso aí (entrevista com Dona Vera, 58 anos).

O que eu lembro é que tinha o [Clube Recreativo] “Flor de Maio” que nós negros freqüentávamos e os brancos o “São Carlos Clube” que não dava certo pra negro, era proibido mesmo a entrada! Acho que bem recentemente teve uma certa abertura, quando tem formatura, então, não dá pra separar os formandos. Até na década de 1980 era ainda forte a separação! (Sra. Célia, 54 anos).

Ou a intimidação e agressões verbais a pessoas negras também em São Carlos, pelo fato de passarem “onde não deviam”, durante a década de 1960:

Você sabe que quando eu era adolescente, o “São Carlos Clube”, fica bem na Avenida a sede social, e os “boyzinhos” ficavam sentados ali na frente, tem uns pilares ali e eles ficavam sentados. E eu, uma vez, passando ali me lembro muito bem alguém gritou: “maldita Princesa Isabel”! Parece que não sai da minha cabeça nunca isso, quando eu escutei isso (Sra. Vera, 58 anos)!

A nosso ver, buscar compreender as relações étnico-raciais no nordeste paulista significa compreender a constituição da hegemonia na sociedade brasileira e a postura dos grupos hegemônicos, os quais se fundamentam em narrativas que reafirmam uma história e uma memória instauradoras de uma identidade na forma de uma “mesmidade”, um padrão identitário tido como único possível para a organização da sociedade, e o superior a medir todas as demais experiências a fim de enquadrá-las em seus moldes ou excluí-las. Assim, na lógica hegemônica:

Entendida como continuidade e progresso, a história, além de excluir a ruptura, exclui ainda a diferença temporal entre passado, presente e futuro. [...] Ao se oferecer como história nacional, exclui todos os feitos e fatos que ponham em risco ou em dúvida sua unidade e unicidade contínuas (Chauí, 2000, p. 135).

Desta maneira, impõe-se uma memória onde se nega valor às diferentes memórias, culturas e identidades, assim como aos grupos que as produzem. Neste caminho, busca-se anular a alteridade que constitui a formação social, ao mesmo tempo em que se instaura uma ordem hierárquica na qual os grupos não-hegemônicos e suas formas culturais passam a ser vistos como repositório do atraso

e da ignorância, devendo, portanto, de acordo com esta lógica, os grupos não-hegemônicos submeterem-se à condução das “forças progressistas e vivas da nação”, a “boa sociedade”, representação dos grupos hegemônicos e suas formas socioculturais.

Um exemplo desta lógica hegemônica podemos encontrar em Pio Lourenço Corrêa, intelectual e fazendeiro, morador da cidade de Araraquara, que na primeira metade do século XX, entendia que:

Ora, a respeito de moral, a das senzalas sempre fora muito frouxa, quase livre. O novo cidadão vinha, pois de má escola e no delírio da liberdade recente deu-se inconscientemente a todos os prazeres: - a pinga, o batuque, a vadiação, a carne. Mas, a carne branca lhe continuava escassa, proibida. Porque não quebrar esse grilhão, ainda que violentamente? E os atentados ao pudor praticados por negro contra moça branca se foram amihando no Brasil (Lourenço Corrêa, 1948, p.28).

Este autor referia-se a atribuição de estupros a negros, traça um perfil depreciativo do negro em que a imoralidade é encarada como um traço natural do sujeito negro. Numa construção narrativa estabelecida como se este perfil correspondesse a características inatas encontradas em todos os indivíduos negros, estes que, no regime republicano, passaram a ser vistos como incapazes de trabalhar, vivendo na farrá da bebida e da dança (LOURENÇO CORRÊA, 1948). Este é um exemplo de narrativas que servem para desmoralizar os negros, reforçando estereótipos e definindo seu lugar social na marginalidade e na subalternidade, fora da “boa sociedade”. Neste caso, a exclusão veio reforçada pela distância que negros deveriam tomar das “moças brancas”, durante o regime republicano, mesmo sob os auspícios da cidadania universal e indistinta que deveria ser válida para todos os grupos sociais.

Estas representações estereotipadas do negro de fato marcavam as relações no nordeste paulista de forma semelhante, nas diferentes cidades, definindo inclusive lugares demarcados entre brancos e negros, mesmo a partir apenas da palavra dos chefes políticos locais, expressão de lei e ordem, em Ribeirão Preto. Por exemplo:

Você sabe que Ribeirão já foi uma cidade muito racista, então tinha uma senhora da família Junqueira, a Sinhá Junqueira, dizia que negro tinha que andar na sarjeta, na rua, não na calçada. Naturalmente ela não se conformava, porque quando saiu a

libertação os escravos foram se levantando, e ela tinha essa coisa com o negro, que tinha que andar na sarjeta, que negro isso e negro aquilo (Sra. Cândida, 82 anos)!

Neste momento, nos ateremos apenas a ilustrar nossa argumentação com estes exemplos, porém em outros capítulos abordaremos com mais precisão estas relações e os caminhos de atuação dos grupos negros neste contexto.

Entretanto, apontamos que, em nosso entendimento, ao longo do século XX, por estas operações, os discursos e práticas, como também o cotidiano e produção acadêmica, confluem para viabilizar o racismo de exclusão com estratégias discursivas que bloqueiam a percepção de uma humanidade plenamente “humana” do sujeito negro e faz com que a alteridade dos grupos negros seja conotada como fonte de debilidades físicas e morais (SODRÉ, 1999, p. 193). Assim, gera-se um olhar que produz a invisibilidade do negro, de forma análoga ao ocorrido com Dona Iraci, cuja presença havia “sido esquecida”. Esta, que na seqüência dos fatos, dias depois, ao receber desculpas de uma das colegas, teve a plena convicção de sua atribuída invisibilidade-inferioridade enquanto negra:

Maria eu pedi tanto ao Divino Espírito Santo pra poder ter coragem pra falar com você, eu te ofendi Maria e você não merece isso! Maria, você sei lá, você é tão diferente Maria! Eu disse: não sou diferente não, sou negra mesmo. **Você é tão diferente que a gente até esquece da sua cor, a gente até esquece da sua cor!** Então aí existe (o racismo) **eles tem o negro como uma raça inferior sim,** então a gente tem que fazer por onde se valorizar (Sra. Iraci, 79 anos)!

O fato de Maria ter sua cor “esquecida por ser tão diferente” não surge como atributo positivo, mas sim enquanto parte da negação de sua alteridade, presente em sua condição humana enquanto negra, e de sujeito que percebe a inferiorização de seu grupo social pela “estratégia discursiva” que procura incluí-la de forma subordinada no grupo das mulheres brancas. Numa forma de inclusão subordinada, outra característica da discriminação racial brasileira, sob a condição de que se comportasse de acordo com a concepção de “ser humano universal”, portanto, diferente das qualidades negativas atribuídas a seu grupo de pertença, os negros.

Este episódio nos permite explicitar nossa proposta de interpretar as relações étnico-raciais e os processos socioculturais a estas relacionados, incluindo-se aí a produção das diferenças e das identidades, processo que passa pela compreensão do conceito de invisibilidade social e pelas relações entre esta invisibilidade, a ordem

societária hierárquica e as possibilidades políticas presentes no contexto desta ordem sócio-étnico-racial brasileira.

Em concordância com LOPES (2002) em suas elaborações acerca da sociabilidade das populações negras em Araraquara e a questão racial no Brasil, entendemos que as relações étnico-raciais em nosso país e, particularmente no nordeste paulista, passam por uma atribuição e divisão de papéis sociais entre negros e brancos a partir de narrativas que compõem um imaginário que as converte em normas sociais com a atribuição de comportamentos preconcebidos a negros e brancos. Este processo fortalece a condição hegemônica branca e, impede a participação igualitária dos negros na sociedade (LOPES, 2002). Para nós, este impedimento se concretiza principalmente no que tange à obstrução das formas de sociabilidade e identidade dos negros, ao acesso aos recursos sociais e à ocupação de espaços de mando em instituições públicas e privadas.

Ao pensar as conexões existentes entre invisibilidade social, espaço público, construção das identidades dos jovens negros e os discursos que fundamentam a hegemonia de grupos brancos, LOPES (2002) traz suas considerações sobre o conceito de raça com as quais concordamos, e que nos auxiliam a explicitar nossa postura teórico-metodológica. Para LOPES (2002), raça é tida como “um conceito que significa e simboliza conflitos e interesses sociopolíticos para diferentes tipos de corpos humanos” e assim:

Isso implica num entendimento de raça como um fenômeno cotidiano, um fenômeno que é histórico e socialmente construído, que está envolvido em estruturas sociais, identidades e sistemas de significações, o que reforça a idéia de que os estudos sobre as relações raciais pressupõem uma leitura mais complexa da realidade na qual os sujeitos se educam para conviver com a diferença, ou para fazer valer seus direitos à diferença (LOPES, 2002, p. 21).

Nesta pesquisa, referenciamos-nos em uma concepção de relações étnico-raciais segundo a qual, tanto os atributos fenotípicos quanto as memórias, heranças culturais diversas e a história atribuída e/ou utilizada pelos diferentes grupos como substrato na construção de suas identidades, compõem os referenciais articuladores e mediadores das relações entre os grupos sociais e seus segmentos. Entretanto, o conceito de raça é relevante na medida em que também conforma estas articulações

e mediações referidas assim como funda a construção da visibilidade ou invisibilidade dos grupos.

Neste sentido, devido a nosso objetivo em compreender os interesses sociopolíticos, os conflitos e alianças constituintes da dinâmica sociocultural e os processos identitários nesta inseridos, mostra-se relevante esta conceituação de raça enquanto um fenômeno da constituição histórica de nossa realidade e socialmente construído. Por este caminho marcamos nosso pensamento acerca das relações étnico-raciais e das possibilidades e conquistas políticas realizadas pelas populações negras.

Para as ciências sociais, a raça é advinda de construções sociais que remetem a origens ou heranças genéticas. Neste sentido, GUIMARÃES (1996) explicita que a categoria raça provém de uma idéia biológica errônea, entretanto é socialmente atuante na manutenção de privilégios e na marcação das diferenças, intervindo inclusive nas maneiras de classificar e identificar, como caminhos de orientação das ações humanas (GUIMARÃES, 1999, p. 64).

Por este viés e, em função de nosso contexto interpretativo, situamo-nos a partir da concepção de que, na realidade brasileira, a noção de raça classifica hierarquicamente os indivíduos e seus grupos a partir de características físicas (D'ADESKY, 1996). Sendo assim, raça é parte do constructo hegemônico como mantenedora da ordem hierárquica pautada na percepção de brancos e negros classificados de acordo com um imaginário racista em que a invisibilidade dos negros concretiza-se na naturalização e legitimação de humilhações e outras formas de violência cotidiana, inclusive por parte de agentes do Estado. Neste contexto, podemos situar as relações étnico-raciais no nordeste paulista como atravessadas pela construção social da desigualdade a partir da invisibilidade do sujeito negro.

Temos aqui a *invisibilidade* enquanto um mecanismo que se processa pela produção de certo olhar que nega a existência do negro. Um olhar constituído por diversas formas de barragens a partir de diferentes práticas e representações, como formas de cerceamento e desqualificação social ocorridas em diferentes contextos, dispositivos de negação do outro que produzem e reproduzem o racismo, permeando desde relações individuais até contextos acadêmicos e institucionais (LOPES, 2002).

Com o auxílio destas concepções, entendemos que a desqualificação social e as formas de barganha dos negros produzidas nas formas de discriminação no Brasil e no nordeste paulista, em particular, podem ser percebidas pelas idéias de Bourdieu (2001), quanto a sua referência a tendência dos grupos sociais de realizarem a internalização e naturalização das divisões (arbitrárias) do mundo social e das relações dos indivíduos com o tempo e a identidade hegemônica constituindo uma mentalidade na qual “as coisas a fazer se definem na relação entre a estrutura das esperanças ou das expectativas constitutivas de um habitus” (BOURDIEU, 2001, p. 258).

Mas, também, podemos recorrer a Goffman (1998) que aborda este tema pela percepção de que a sociedade estabelece meios de categorizar as pessoas e determinados grupos sob atributos negativos, sob condições tais que estes atributos (categorias) passam a ser considerados como comuns e naturais. Desta forma se estabelecem os estigmas. Com estes recursos interpretativos, podemos afirmar que a invisibilidade social, que funda a hierarquia sócio-étnico-racial em nossa realidade brasileira e regional passa pelas condições que os grupos hegemônicos encontram para impor a internalização de normas arbitrárias e pela naturalização de atributos negativos (estigmas) a determinados grupos.

Entretanto, deixamos frisado que, por seu turno, os grupos negros atuam para a constituição de suas identidades e formas de expressão sociopolítica e cultural, estabelecendo suas particularidades enquanto grupos étnico-raciais e, também, produzindo narrativas alternativas e/ou contrastantes às narrativas hegemônicas de forma a desconstruírem o estigma e afirmarem sua autonomia.

Procuramos apontar e conceituar os aspectos fundamentais que conformam as relações sócio-étnico-raciais na realidade nacional a fim de termos suporte teórico para situarmos as organizações negras e suas formas de atuação no contexto do nordeste paulista. Compartilhamos as reflexões de Hasenbalg (1979), que refuta a perspectiva de Florestan Fernandes quando este último, com o objetivo de compreender as relações étnico-raciais no século XX, além de entender que o racismo é uma reminiscência do passado escravista, também afirma que a discriminação deve-se à “incapacidade relativa” do sujeito negro de “sentir, pensar e agir socialmente como homem livre” (Fernandes, 1978, p. 141).

Hasenbalg (1979) esclarece que a falta de acesso aos bens econômicos e sociais vivenciada pelas populações negras foi produzida pelo racismo e pela discriminação e não por inadequação do negro. Desta maneira, Hasenbalg afirma que o negro não teve uma integração tardia, e sim uma integração subordinada na

ordem republicana e capitalista brasileira (HASENBALG, 1979). Deixamos aqui sublinhado que esta subordinação tem limites importantes principalmente pela atuação dos grupos negros em diferentes contextos da sociedade brasileira, sob diversos formatos identitários ao longo das conjunturas.

Para entender esta integração subordinada requerida pela ordem hegemônica, compartilhamos as reflexões de SEYFERTH (2002), quando esta, a respeito das questões de desigualdades étnico-raciais, afirma que na construção da nação, as diferenças culturais e/ou fenotípicas foram assinaladas como a “sinonímia” da desigualdade. A partir daí, as noções de raça, etnia e nação têm sido usadas de maneiras diversas para classificar e ordenar hierarquicamente indivíduos e grupos sociais. Os grupos não-hegemônicos, quaisquer que sejam seus elementos de identificação (raça, cultura, etc.), segundo essa idéia, perturbariam a ordem natural, devendo assim ser socialmente combatidos e/ou desqualificados.

A percepção da transformação das diferenças em desigualdades na construção da nação no Brasil republicano distingue-se de posturas das quais também nos distanciamos, como a de Fry (1995/1996), que procura apresentar a realidade racial brasileira como “universalismo constitucional consentido”, em que a mestiçagem é a regra, sem se pronunciar a respeito da discussão que envolve poder e privilégio na dinâmica racial brasileira (FRY, 1995/1996).

Temos uma percepção divergente a interpretações como as de Fry (1995/1996) e, também, em linha análoga, às interpretações de Freyre (2000), que propõem um entendimento de relações na realidade brasileira sob condições harmoniosas, em que a miscigenação e a mestiçagem aparecem como a concretude de correção das distâncias sociais e de livre trânsito social tanto para negros quanto para brancos na formação da nação/cultura brasileira (FREYRE, 2000).

Situamos as organizações negras do nordeste paulista tendo em mente a formação do Estado-Nação no Brasil. Formação que, desde o final do século XIX, gerou, em relação às populações negras, a construção de narrativas eivadas de estigmas estabelecidos ao longo do processo escravista e renovados e/ou reafirmados ao longo da República. Narrativas e estigmas pautados sob a orientação das instituições, de acordo com a concepção de cultura como sinônimo de civilização a partir de um padrão eurocentrado e, também, pela predominância das noções de progresso e modernidade concebidas por este mesmo viés etnocêntrico. Este processo ocorreu por meio de discursos e práticas racistas que

obliteraram a cidadania dos negros ao longo do século XX. Portanto, partimos da consideração de um ambiente sócio-étnico-racial de não aceitação da diversidade de forma positiva, na qual a alteridade dos grupos é integralmente desconsiderada e desrespeitada.

De maneira similar, em outro patamar, também nos diferenciamos de perspectivas como a explicitada por Petrônio Domingues, em seu estudo sobre as relações entre negros e brancos em São Paulo (DOMINGUES, 2004). Este autor, ao recorrer ao conceito de ideologia enquanto expressão de poder que se realiza apenas a partir da subjetividade dos atores sociais, para entender a lógica do racismo brasileiro e, por pensar em termos de dominação enquanto controle absoluto de determinados grupos sobre outros, posiciona-se a partir da noção de assimilação de valores e “branqueamento cultural” de parcelas dos negros. Ao invés de pensarmos em termos de dominação “ideológica”, o que traz como um dos resultados a concepção de aculturação e também de fragmentação entre as esferas econômica, política e cultural, nos posicionamos por apreender o caráter ambíguo das relações sócio-étnico-raciais em nossa realidade e sua conexão-estruturação em todas as esferas da vida social. Desta forma, entendemos que as relações sócio-étnico-raciais passam pela percepção de que:

O preconceito racial é um assunto de significação, que integra, como tal, sistemas de classificação social. É, portanto culturalmente variável e universalmente comparável. Nem causa nem efeito de uma estrutura social preexistente, mas um fato em que ação e representação caminham juntas, em que se integram diversos aspectos – econômico, político, ideológico – da vida social estudada. Um fato social que a linguagem posteriormente incorporada pela tradição antropológica no Brasil não hesitaria em chamar de “total” (CASTRO CAVALCANTI in NOGUEIRA, 1996, p.18).

Esta explanação de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, acerca de como deve se efetuar a apreensão das relações raciais e do preconceito racial nas ciências sociais sintetiza bem nosso posicionamento em relação ao tema tanto por situá-lo como elemento de classificação social quanto por perceber sua integração na vida social a perpassar os diversos aspectos da mesma. Postura por nós compartilhada, e que difere muito de perspectivas funcionalistas, estruturalistas ou de materialismos ortodoxos sempre a fixar os fenômenos pertinentes às interações sócio-étnico-raciais em um ou outro ponto de uma dada estrutura social concebida de maneira estática e/ou linear.

Outro ponto de nossa compreensão refere-se ao fato de pensarmos na relação entre negros e brancos no Brasil, e no universo em foco nesta pesquisa, fora das dicotomias absolutas negro-branco (SODRÉ, 1999), enquanto estratos sociais rigidamente separados e absolutamente distintos. É a dinâmica sociocultural firmada sob relações de poder dinâmicas em que interagem diferentes fatores políticos, econômicos, demográficos, simbólicos, entre outros, a articular a configuração dos contatos entre os grupos que compõem parte de nossas reflexões. Neste âmbito, aproximamo-nos da concepção de Nogueira (1998), que pensa os contatos e as relações sociopolíticas e culturais entre brancos e negros a partir de um *continuum* que vai do extremamente “negróide”, de um lado, ao completamente “caucasóide”, de outro (NOGUEIRA, 1998).

Em relação ao continuum negro-branco que envolve as relações étnico-raciais, Oracy Nogueira, ao comparar a situação brasileira com a dos Estados Unidos percebe não existir no Brasil uma “impermeabilidade entre negros e brancos”, porém percebe tanto táticas de desqualificação racial (que vão desde formas jocosas até evitação do contato familiar e/ou afetivo, e mesmo proibição de negros adentrarem em certos espaços), quanto os eufemismos utilizados enquanto maneira menos ostensiva, dissimulada, para encobrir a discriminação (Nogueira, 1998). Ainda nesta direção, o mesmo autor, quanto à intersecção entre raça e classe social e às possibilidades de ascensão, coloca que a ascensão social de um “indivíduo de cor”:

... e, posteriormente a consolidação da posição adquirida, dependerá, pois, em grande parte, da capacidade de contra-atacar o preconceito existente em relação aos indivíduos de sua cor e da habilidade de se “acomodar” entre os brancos. [...] qualquer conflito, qualquer contenda, qualquer atitude ou manifestação e comportamento que atraia para si a hostilidade ou o ridículo, poderá servir de pretexto para se lhe lembrar o estigma racial (NOGUEIRA, 1998, p. 200).

Nesta reflexão, mais do que a violência iminente e efetiva que cerca as relações, expressa-se o caráter multifacetado e a afirmação tácita da condição branca superior que marca a dinâmica étnico-racial, na qual a aproximação física e simbólica, o compartilhar de espaços de sociabilidade entre brancos e negros (claros e escuros), e uma possível miscigenação, somente tornam-se aceitáveis a partir da concepção desta superioridade racial e cultural branca, que marca um ordenamento

que estamos a denominar enquanto racismo condicionado e tolerância modulada. A depender dos interesses em jogo, da conjuntura sociopolítica e econômica, principalmente pela percepção da iminência ou não iminência de subversão da ordem hegemônica estabelecida, tolera-se ou não o “outro negro” que precisa estar atento para não ultrapassar os limites dos valores e práticas que definem a relativa tolerância e condicionam o acionamento ou não de práticas racistas sempre presentes no jogo da dialógica sociocultural e política.

Outro aspecto relevante diz respeito aos referenciais que sustentam o preconceito racial no Brasil. Neste sentido, o fenótipo dos sujeitos, expresso neste caso, na cor, mas que, entretanto, concretiza-se ainda em outras características físicas; cultura, que é conotada pelo comportamento, mas também evidenciada nas vestimentas, valores, expressões religiosas e/ou festivas, corporalidade, entre outros atributos, que são as referências sobre as quais se instituem as relações raciais, no sistema de possibilidades consoantes às maneiras de atribuição de valor aos indivíduos e grupos de inclusão/exclusão, prestígio/repressão, etc.

Por este caminho é possível entender que as relações entre negros e brancos no Brasil não são apenas raciais, posto que não são fundamentadas somente em atributos biológicos, nem são apenas étnico-culturais posto que não se realiza a classificação dos indivíduos e grupos apenas por critérios socioculturais. Mais um fator, o de classe social, também é partícipe dos critérios de discriminação, na dinâmica mais ampla relacionada aos interesses e possibilidades econômicas suscitadas nas/pelas relações. Neste contexto, podemos afirmar que, ao tratarmos as relações como sócio-étnico-raciais, estamos levando em consideração a dinâmica das relações raciais estabelecidas na configuração social brasileira e do nordeste paulista, onde tanto atributos fenotípicos quanto critérios culturais e critérios econômicos são constituintes da dinâmica social que marca as relações entre brancos e negros.

Defendemos que, por esta lógica, sustentou-se ao longo do século XX a ambigüidade e o caráter dissimulado das relações sócio-étnico-raciais brasileiras. Caráter que aparece, por exemplo, num cronista ribeirão-pretano em 1956, ao interpretar a separação racial no espaço público, que designou como “natural a seleção de classes”, referindo-se à separação entre negros, brancos pobres e brancos mais abastados no jardim público da cidade (PRATES, 1956). Lógica percebida pelos negros:

Em muitos lugares da cidade, se a gente fosse, podia passar carão [ser maltratado, passar vergonha]. A Recreativa é um lugar da cidade que os negros evitavam ir. Também lá no Palestra, e muita sociedade por aí. Eu, por exemplo, sempre evitei passar esse carão; mas tinha aqueles negros imbirrados que iam pra ver o que dava. (Seu Francisco, 81 anos; grifos nossos).

Em diferentes cidades do nordeste paulista, independente das particularidades de cada uma delas, os grupos negros de Ribeirão Preto, de forma semelhante aos negros de Batatais, até a década de 1980, sabiam dos perigos de ultrapassar os limites impostos pelas regras hegemônicas de determinação de uma pretensa superioridade branca simbolizada/concretizada pelo exclusivismo de espaços públicos e privados, e por regras de contato entre os sujeitos sociais firmadas em função de uma requerida subalternidade dos sujeitos negros. Por isso, para os negros de Batatais, “passar perto” dos clubes dos grupos brancos, ou então para os negros de Araraquara, onde ainda no final dos anos 60, “no Jardim das Rosas onde é Câmara Municipal, não podia passar negro”, eram regras evidentes desta lógica prática. Então o negro “ficava na rua dois e não podia passar na rua três” (entrevista com Neusa, 54 anos). Todas estas cidades onde o espaço é público, portanto, legalmente livre para o trânsito de qualquer cidadão, entretanto marcado pelas regras tácitas de status étnico-raciais impostas pela ordem hegemônica.

Em Ribeirão Preto, por exemplo, os trabalhadores da União Geral dos Trabalhadores eram todos iguais enquanto classe, porém, no cotidiano, negros e brancos participavam de atividades diferentes, tanto dentro da entidade quanto fora dela. Dentro da mesma, desde a década de 1930, tem-se notícias da realização de bailes negros, festivais de cultura e outras atividades desta população, assim como os italianos e outros descendentes de europeus e brancos e também brancos descendentes de brasileiros se distanciavam dos negros com seus bailes, clubes e outros espaços exclusivos.

Donald Pierson em *Negroes in Brazil*, publicado nos anos 1940, tido como um dos principais estudos que fixaram a imagem internacional do Brasil como paraíso das relações raciais, considerou não ter visto em Salvador (Bahia), aonde conduziu sua pesquisa, formas de preconceito racial como aquelas vivenciadas nos Estados Unidos. Por isso, entendeu que no Brasil o preconceito era de classe, posto que negros e brancos não estavam separados em castas, como em sua terra natal (PIERSON, 1945). Porém, mesmo este autor entendeu as

distinções raciais existentes que vão além das diferenças de classe. Donald Pierson (1945) percebeu que poderia ocorrer uma mudança de classe via ascensão ocupacional, por exemplo, entretanto, não uma transformação no status, com grande parte de negros e mestiços impossibilitados de participarem de clubes e círculos familiares de colegas de profissão brancos.

Na região nordeste do Estado de São Paulo esta relação entre raça e classe explicita-se até mesmo nos times de futebol, como na cidade de Tambaú, na década de 1940:

“Lá tinha dois times, tinha o Operário e o União. O Operário era o time dos negros e dos pobres e o União era dos brancos e dos ricos, e lá a briga era feia, era uma coisa fora de série! Quem nascia, criava no União queria derrubar o Operário, quem criava no Operário queria derrubar o União. O maior sonho da gente era jogar contra O União... Lembro de 1949, nós estávamos em 8 pretos no Operário, só tinha três brancos, era o time dos pretos o Operário” (Sr João Bento, 80 anos).

A rivalidade maior marcava também a interface étnico-racial entre pretos e pobres e brancos e ricos. Entretanto por mais que aparente ocorrer apenas uma distinção social, alguns lugares e rituais sociais serviam para demarcar o lugar social de negros e brancos:

O maior prazer nosso era jogar contra o União, eu joguei uma vez só, mas o prazer nosso era derrubar o adversário! Por que no União tinha uma coisa, lá no União era o time dos ricos e dos brancos. Lá na sede, no salão deles, os negros não entravam. Negro podia jogar no time deles mas no salão não entrava! Era dois pavimentos, o bar em baixo e o salão em cima, então dali pra cima você não subia, mesmo jogador (Sr João Bento 81 anos)!

Desta maneira, o salão de cima e o momento dos bailes demarcavam as interfaces étnico-raciais, pois um negro podia até jogar no time dos brancos, entretanto, “no salão não podia subir”. O salão de cima, assim como o ritual do baile, eram lugar e ritual de demarcação de prestígio de um grupo étnico-racial e de desqualificação de outro (negros) na instituição e reafirmação da ordem social. Como também nos *footings* (passeios em praças públicas) que se realizavam com a separação entre negros e brancos em todas as cidades pesquisadas, e com grande probabilidade no nordeste paulista de maneira geral, inclusive em Ribeirão Preto:

Fui criada pela família Pena, português, na parte da minha infância. Eu tinha uma irmã de criação, ela era branca. Quando nós saíamos íamos juntas até a Praça XV, como eu era negra e ela era branca, lá na praça nós separávamos. Ela ia pra frente do teatro e eu ia lá pras figueiras (Sra. Cândida, 82 anos).

Neste caso de Dona Cândida, temos uma expressão muito clara da diferenciação de status fundada em princípios étnico-raciais e simbolizada-concretizada por espaços simbólicos distintivos estabelecidos para os pretensamente superiores e para aqueles considerados inferiores, numa ordenação societária que incorpora e ultrapassa as diferenças socioeconômicas, portanto não apenas, ou principalmente, ordenada por diferenças de classe social. Mesmo como membro de uma família branca, esta senhora e sua irmã branca, ao chegarem à praça pública, dirigiam-se aos respectivos lugares. A frente do Teatro para os brancos e as figueiras para os negros.

Nós interpretamos estas situações e os contextos que as envolvem como constituintes do que ELIAS (1994), ao estudar a sociologia das relações de poder em uma comunidade e os fatores que possibilitam as diferenciações de status e poder político e econômico entre grupos sociais, concebeu como “sociodinâmica da estigmatização”, ou seja, “as condições em que um grupo consegue lançar estigma sobre outro”. Em nossa pesquisa, temos alguns pontos distintos quanto ao estudo de Norbert Elias. O que apontamos neste momento, diz respeito à existência de pelo menos três grupos (em linhas gerais) em contato no mundo social do nordeste paulista e do triângulo mineiro. Mais do que claros e escuros (brancos e negros), temos os brancos ricos, os negros e os brancos descendentes de europeus em posições intermediárias (de classe média) e também como uma parcela da população mais pobre que, embora nesta condição socioeconômica, procurava diferenciar-se das populações negras.

Para entender melhor a conexão entre fatores étnico-raciais e questões de classe social e também as imbricações entre a concepção de nação e a ordem sócio-étnico-racial do nordeste paulista dentro do contexto nacional, precisamos remontar ao século XIX e o início do século XX quando a política de imigração foi difundida no Brasil e, de forma aguda e intensa,⁸ no nordeste paulista. Quais fatores teriam levado os fazendeiros do antigo Oeste paulista a optarem naquele momento pela imigração de europeus ao invés de aproveitar o fluxo e a oferta de negros escravizados vindos do norte do país, de seus próprios ex-escravizados ou os nacionais livres?

Muito mais que substituir a força de trabalho, ganhava força o desejo de reduzir, na província de São Paulo, a presença dos negros, os quais, na visão das

⁸ Entre 1880 e 1930 vieram para o Brasil mais de três milhões de imigrantes europeus e, dentre estes, mais de 1,3 milhões de italianos, a maior parte introduzida nas cidades do nordeste paulista. Sem contar um número expressivo de espanhóis e portugueses, que também engrossaram as fileiras dos europeus e seus descendentes diretos nesta região do país (LESSER, 2000, p.26).

elites, representavam o atraso que deveria ser superado com a presença dos europeus, considerados a “raça superior” garantidora do progresso, os novos agentes da civilização (AZEVEDO, 1987). Entre outras coisas, devido a esta visão, proibiu-se a entrada de negros e chineses como imigrantes.

Nas cidades desta região do interior de São Paulo, constituiu-se uma ordem social autoritária definida pela distinção entre negros, representantes do atraso, subalternidade, ignorância, perigo e insalubridade, e brancos, em sua maioria descendente dos imigrantes europeus chegados a partir do final do século XIX, vistos como modernos, civilizados e trabalhadores (SOUZA, 2007, p.100).

Esta ordem social do nordeste paulista encontra-se em complementaridade e concordância com os caminhos definidos pelos grupos dirigentes nacionais (cujos membros eram oriundos desta região paulista), que passaram a organizar o país sob idéias de nação que suscitaram nas cidades formas de lidar com as populações negras a partir de dispositivos legais e práticas repressoras. Como no caso da cidade de São Paulo, onde as reformas urbanas empreendidas por um membro de uma das famílias poderosas do nordeste paulista, o então prefeito Antônio Prado, entre 1899 e 1911, orientam-se por um código municipal de posturas que criminalizava muitas práticas negras, como a proibição das quituteiras que nesta ótica, “afrontavam a cultura e conspurcavam a cidade”, e a perseguição a pais-de-santo tidos como “embusteiros fingidos” (ROLNIK, 1989, p. 33).

Outro ambiente social da República, a capital federal, cidade do Rio de Janeiro, também teve sua urbanização orientada por essa sociodinâmica da estigmatização das populações negras. Sidney Chalhub (1996), considerando as discussões parlamentares as formas de urbanização, demonstra que os negros, assim como suas práticas socioculturais, a partir da República, passaram a ser perseguidos, pois, devido à forma como se deu a adoção do conceito de classes perigosas no Brasil eles se tornaram os suspeitos preferenciais. Um caminho para garantir a hierarquia e a organização do mundo do trabalho sem o recurso às políticas de repressão características do período do cativo. Assim, em suas interpretações quanto às reformas e ao saneamento do meio urbano carioca, na virada do século XIX para o século XX, o autor entende que:

... os políticos e burocratas e os fazendeiros de café procuravam lidar com o desafio interposto `as suas políticas tradicionais de domínio.

(...) os brasileiros inventaram um racismo à sua feição: ao combater a febre amarela e negligenciar as doenças que flagelavam a população negra, os doutores, na realidade, procuravam mudar o ambiente com o intuito de auxiliar a natureza e o trabalho da natureza coadjuvada pela imigração e miscigenação era a eliminação paulatina da herança africana, isto é, a herança da “raça inferior” presente na sociedade brasileira (CHALHOUB, 1996, p.95).

Assim, o ordenamento sócio-étnico-racial do nordeste paulista situado e estabelecido a partir de diretrizes mais gerais da nacionalidade brasileira, muitas delas geradas diretamente pela atuação de chefes políticos e membros dos grupos hegemônicos oriundos desta região do Estado de São Paulo. Neste contexto, as populações negras do nordeste paulista tiveram sobre si o peso dos estereótipos e estigmas que paralelamente orientavam e legitimavam a repressão a negros e às expressões culturais fora dos padrões dominantes e, também, instituía a ordem hierárquica que conferia superioridade aos elementos e grupos sociais com fenótipo humano ideal, ou seja, branco, e a formas culturais e identitárias realizadas sobre os cânones hegemônicos de humanidade e cultura universais eurocentrados.

Identidades, relações de poder, hierarquias e status social

Os estudos de Elias (1994) sobre relações de poder e diferenciações de status entre grupos, são relevantes e oportunos para nossa compreensão da lógica de poder que perpassa os processos identitários e as organizações negras. Compartilhamos de seu entendimento de que as manifestações e a dinâmica de poder em uma sociedade estão para além das interações individuais. Desta forma, deve-se voltar o olhar para a interdependência existente entre grupos em uma dada configuração social (ELIAS, 1994, p.23). Nestas configurações de poder entre os grupos na disputa pelas posições de status, o fator importante que Elias aponta refere-se ao equilíbrio instável do poder e às tensões que lhes são inerentes, como relevantes para entender as ações dentro destes processos:

Um grupo só pode estigmatizar o outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído. [...] O desprezo absoluto e a estigmatização unilateral e irremediável dos outsiders, tal como a estigmatização dos intocáveis pelas castas superiores da Índia ou a

dos escravos africanos ou seus descendentes na América, apontam para um equilíbrio de poder muito instável. Afixar o rótulo de “valor humano inferior” a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter a superioridade social (ELIAS, 1994, p. 24).

Pensar no equilíbrio instável expresso pela opressão constante e desprezo absoluto em relação aos grupos marginalizados em uma dada configuração social nos remete às ambigüidades das relações sócio-étnico-raciais brasileiras. Ambigüidades expressas na exclusão dos negros com a criação de espaços institucionais, públicos e privados exclusivos aos grupos brancos, modelados conforme padrões europeus, vedados aos grupos negro-populares e à estética de suas manifestações culturais (SEVCENKO, 1989), que sempre conviveu com práticas de conciliação e certo compromisso étnico-racial que determinadas parcelas dos grupos hegemônicos estabeleceram com as populações negras.

Estas práticas de conciliação e este ambíguo e relativo compromisso étnico-racial que marcam as interações entre brancos e negros na sociedade brasileira se apresentam, por exemplo, nos blocos carnavalescos e desfiles que surgem nas primeiras décadas do século XX, mas, sobretudo, desde a década de 1930, no nordeste paulista, e que podem ser vistos como pontes que atravessam as fronteiras identitárias e produzem novas aproximações e estranhamentos nas interações entre negros e brancos, mas, principalmente, como facetas características da ambigüidade constitutiva das relações sócio-étnico-raciais brasileiras.

Neste sentido é que estamos a abordar, por exemplo, dados provenientes da realidade de uma destas cidades da região, a cidade de Ribeirão Preto onde, por um lado, surgem ações da imprensa que, na década de 1930, veiculava notícias elogiosas aos bailes das sociedades carnavalescas ou dos radialistas, na década de 1960, que transmitiam a coroação da rainha dos blocos. Por outro lado, durante estas mesmas décadas, o samba e os blocos continuaram vistos, por significativa parcela da população, pejorativamente, como “coisa de preto”. Neste contexto também situa-se a condição dos grupos negros que continuaram sempre perseguidos pelo aparato policial. Estas são facetas das práticas negras e das relações étnico-raciais, que embora presentes em nossa pesquisa anterior, também não foram devidamente abordadas, o que expressaremos neste presente estudo.

Esta ambigüidade nas relações étnico-raciais é apontada por Guimarães (2002, p.46), que percebe a aparência de democracia racial como um compromisso

político e social do moderno Estado republicano brasileiro, que vigora alternando força e convencimento desde o Estado Novo de Vargas. Nesta mesma perspectiva, entretanto com mais acuidade, Sodré (1999) esclarece que estes relativos compromissos étnico-raciais, aparentemente não-racistas, são fruto da ideologia da mestiçagem que deve ser pensada enquanto um caminho pautado pela lógica hegemônica para homogeneizar as diferenças culturais e/ou fenotípicas como uma solução de compromisso idealizada (SODRÉ, 1999).

Em nossas concepções, a discussão com estes autores mostra-se relevante no sentido apontado por Sodré (1999) a respeito da categoria raça. O autor entende que esta categoria é admissível para o entendimento da dinâmica de poder brasileira apenas enquanto noção situada em relações raciais. Ou seja, nos contatos caracterizados por dissimetrias hierárquicas entre os indivíduos e grupos em virtude de suas diferenças fenotípicas. Dissimetrias que se expressam no quadro de relações entre formas de dominação e os sujeitos sociais (SODRÉ, 1999). Neste sentido, no pensamento identitário da mestiçagem que marca as soluções de compromisso étnico-racial em nossa realidade o sujeito negro é inserido sempre como sujeito cuja capacidade civilizatória é secundária, apenas como fornecedor de subsídios para um processo estabelecido sobre bases representativas dos grupos brancos situados como superiores (SODRÉ, 1999).

A partir destas considerações podemos concordar com Elias (1994) quando este afirma que “os fatores raciais ou étnicos” são apenas o “aspecto mais saliente” da dinâmica de poder e status entre grupos em uma dada configuração social. O autor aponta as formas de vinculação entre os grupos como as raízes produtoras dos sinais de desprestígio ou distinção entre os grupos (ELIAS, 1994). Concordamos com Norbert Elias quanto a pensar nas formas de vinculação como produtoras de hierarquias e quanto a situar os fatores étnico-raciais apenas como aspecto superficial ou, em suas palavras, “mais salientes” do estabelecimento de desigualdade de status entre grupos sociais. Esta compreensão pode se mostrar eficiente em contextos como o europeu ocidental, em que as diferenças fenotípicas não são tão evidentes e as culturas não provêm de dinâmicas e formas de representação tão distintas como ocorre no Brasil com o contato de povos indígenas, euro e afro descendentes. Além disso, a constituição histórica da Europa não conheceu o colonialismo nos últimos séculos.

Na realidade brasileira, assim como em outras sociedades fundadas a partir do colonialismo europeu, os critérios étnico-raciais, são as bases sobre as quais se instituem e se legitimam os grupos dominantes, postos como grupos de status superior a se distinguirem dos descendentes dos colonizados ou escravizados (WARE, 2004 p.8). Sob esta compreensão são, portanto, a dinâmica da exclusão-inclusão, as formas de vinculação e a configuração social, fortemente pautadas por critérios étnico-raciais.

No contexto brasileiro, e nos contextos do nordeste paulista e triângulo mineiro, pensamos ser relevante compreender a dinâmica hegemônica. Este entendimento amplia a percepção de como as populações negras atuaram em contato com a superioridade atribuída aos sujeitos e grupos sociais firmados na branquitude (BENTO In CARONE & BENTO, 2007, p. 27). Entender como os grupos negros atuaram para desconstruírem as narrativas hegemônicas e afirmarem suas próprias formas de sociabilidade e narrativas identitárias.

Para pensar a supremacia da branquitude e as relações étnico-raciais no Brasil, Silva (2000) define a normalização que para nós é relevante para delinear a intersecção entre invisibilidade, identidades e hierarquia social. Silva (2000) coloca que situar uma identidade como norma é forma muito eficaz de se implementar uma ordem social autoritária. A normalização ocorre quando se elege uma identidade como parâmetro para avaliar, classificar e hierarquizar todas as outras identidades presentes num determinado contexto social. No processo de normalização, a identidade hegemônica recebe os atributos de superioridade e positividade possíveis, em relação aos quais as demais identidades são avaliadas sempre a partir de uma falta, daquilo que elas não são em relação ao padrão hegemônico instituído. Todos os atributos e características pertinentes à identidade hegemônica são representados como superiores, naturais e únicos, sendo que nessas condições de percepção encontra-se sua força homogeneizadora (SILVA, 2000, p.81).

Em nossa pesquisa, mais do que a força homogeneizadora e as formas hegemônicas, atentamos para a geração de outras forças presentes no contexto social: as atuações dos grupos negros como forças paralelas e/ou opostas, também constituintes dos caminhos de produção da diferença e das identidades, próprias de qualquer configuração social, as ações que grupos não-hegemônicos também produzem ao longo do tempo. Identidade e diferença produzidas a partir

dos processos de diferenciação, processos estes constituídos nas demarcações de fronteiras, inclusões/exclusões, classificações e normalizações. Todas estas operações situadas em meio às disputas e aos desejos dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, por garantir o acesso privilegiado ou equitativo aos bens sociais (SILVA, 2000, p. 83).

Neste percurso, aproximamo-nos de aspectos importantes de estudos como de Cardoso de Oliveira (1976) que, em sua abordagem dos grupos étnicos, afasta-se das perspectivas estruturalistas e, para isto, procura focar as situações de contato, as relações entre culturas (representações, imaginários, etc.) e grupos humanos, de modo a poder lidar com as representações e ideologias *engendradas nas relações* entre os grupos.

Cardoso de Oliveira apresenta como mais adequados para a interpretação das relações interétnicas estudos que dão maior atenção às questões que ele define como superestruturais (ideologias, representações e identidades) e, desta feita, deixam de se limitar a estudos que ele denomina como infra-estruturais. Em suas palavras:

“Classe social e etnia são fatores sociais irreduzíveis, classe e etnia se interpenetram e são submetidos a processos diversos de articulação podendo, inclusive ficar encobertos ou serem ativados em contextos específicos. A etnia é um classificador que opera dentro do sistema de relações interétnicas e de classes, como produto das representações coletivas polarizadas por grupos sociais em oposição latente ou manifesta [...] O que ocorre quando um operário negro, por exemplo, evoca sua negritude ou, em razão de sua cor, é por outros estigmatizado? A despeito de sua condição de classe e, eventualmente, de sua consciência de classe, há uma inequívoca identidade étnica, operando quer ao nível do comportamento, quer do discurso” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. XIX).

Ressaltamos para nossa pesquisa a importância de se considerar os “contextos” em que variados “fatores sociais” interferem nas condições de interação entre os grupos em contato. Conflui também nossa perspectiva com a de Cardoso de Oliveira quando este procura explicitar as limitações de posturas que ele define como “materialismos ingênuos” concretizados em estudos baseados na redução das questões étnico-raciais a problemas de classe social.

Esta redução representaria uma simplificação demasiada que obstrui a inteligibilidade das relações entre negros e brancos ou dentre quaisquer outros grupos, por empobrecer o campo de referência empírica devido à impossibilidade de

construção de modelos mais abrangentes e de elaboração de teorias de maior alcance ao condicionar as interpretações das articulações sociais exclusivamente à estrutura de classe (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. XIV).

Pesquisas orientadas por concepções desta natureza terminam por negar a historicidade e a memória dos grupos sociais economicamente subalternizados. Presas a uma racionalidade imanente da história ou à “lógica do capital”, invalidam formas de vida baseadas em valores e organizações diversas da lógica sociocultural hegemônica. Assim sendo, entendemos que as abordagens devem demonstrar uma disposição de abarcar a pluralidade das dimensões que compõem o real. Nesta medida, é necessário que interpretações se pautem por enfoques mais abrangentes, uma vez que:

“A aproximação entre aspectos econômicos, políticos, étnico-religiosos permite uma melhor compreensão de como efetivamente funciona esse modo de relacionamento de um grupo com o seu real (...) e este é ao mesmo tempo econômico, político e mítico. Qualquer dicotomia mecanicista entre infra-estrutura material e super estrutura ideológica (como um certo tipo de “ciência social” que hipertrofia o estudo das relações de produção) deixará escapar o movimento real da organização do grupo” (SODRÉ, 1988, p.72).

Assim, entendemos que existe um ponto em comum entre as perspectivas de Sodré (1988) e Cardoso de Oliveira (1976) quanto à busca de compreensão das articulações que organizam as relações de um grupo humano com o seu real, que se mostra relevante para nossa pesquisa. Entretanto, entendemos que Cardoso de Oliveira, embora perceba as limitações resultantes do esquema teórico dos materialismos ortodoxos, ainda apresenta uma percepção da articulação das relações sociais a partir de um esquema dicotômico explicitado por sua concepção do social parcelado entre infra-estrutura e super-estrutura, concepção da qual nos afastamos.

Esta postura evidencia-se quando o autor trata da relação entre grupos indígenas e sociedades de classes. Centra-se no antagonismo existente entre “grupos indígenas e sociedade de classes abrangente”. Coloca o conflito como fator preponderante a dinamizar o sistema de relações interétnicas:

“O processo de articulação dessas unidades [étnicas] se reveste, assim, de uma notável semelhança – ainda que formal – com o processo de articulação das classes sociais num sistema global classista. A polarização das classes em torno de interesses

diametralmente opostos é homóloga à polarização das unidades étnicas componentes do sistema interétnico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.57).

Cardoso de Oliveira opõe de forma estanque e absoluta, em termos de posição social e no que tange às trocas culturais, as relações entre as etnias. Em sua concepção, sob condições de assimetria econômica e política, as relações interétnicas apenas dinamizam-se em direção à perda e/ou desaparecimento das culturas, identidades e etnias “minoritárias” em contato com outros grupos.

Em nossa pesquisa, relevamos a compreensão das múltiplas articulações (simultaneidades políticas, simbólicas e econômicas) estruturantes dos processos sociais, particularmente no que tange aos processos identitários. Este fator, entre outros, leva-nos a manter um distanciamento crítico das interpretações que buscam preservar uma suposta autenticidade das culturas negras (e demais culturas) e de suas “tradições”. Estas interpretações, por padecerem de uma visão estática de cultura, entendem a produção cultural como universo fechado, em termos de elementos estáticos, impenetráveis e herméticos, em que as trocas simbólicas traduzem-se em descaracterização e perda de uma suposta pureza.

Portanto, entendemos que uma perspectiva como a explicitada por Cardoso de Oliveira (1976), pode gerar um entendimento que absolutiza o poder dos “dominantes”. Entendimento no qual, tanto para as mudanças geradas pelos fatores sociais globais quanto as ações dos grupos subalternizados podem ser minimizados, assim como as dinâmicas que são instauradas por estes grupos não-hegemônicos. Estes últimos atuam de forma a superarem muitas representações e valores estigmatizados, elaborados a partir da dinâmica hegemônica, inclusive objetivando, e muitas vezes conquistando ganhos políticos, econômicos e de status.

Nossas reflexões acerca das relações vivenciadas pelas populações negras no Nordeste paulista entre a década de 1930 e final da década de 1980 estão direcionadas no sentido de percebermos estas atuações no sentido de performances geradoras de discursos e temporalidades próprias. Objetivamos perceber suas organizações e práticas culturais enquanto caminhos políticos com possibilidades de reconstrução do vivido, de atividades negadoras da ideologia estigmatizadora preponderantemente no contexto destas regiões do estado paulista e Minas Gerais.

Este é um dos fundamentos que nos distancia de concepções como estas apontadas acima, presentes em momentos da obra de Cardoso de Oliveira (1976),

principalmente quando opõe de forma estanque, em termos de posição social no que tange às trocas culturais, as relações entre as etnias. Em suas concepções, as relações interétnicas apenas dinamizam-se em direção à perda e/ou desaparecimento das culturas, identidades e etnias minoritárias em contato. Ao conceber as relações sociais de um ponto de vista opositivo, o autor compreende dinâmica social apenas em função do conflito e as relações de poder sempre a partir da dominação e da correspondente sujeição (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

A partir desta compreensão, o autor concebe o modelo de fricção étnica e a identidade contrastiva, segundo ele próprio, para enfatizar o caráter conflituoso das relações interétnicas inseridas em sistemas de assimetria político-econômica. Afirma ocorrer uma réplica, no plano interétnico, da estrutura de classes no plano social global. Neste sentido, ao enfatizar as relações de sujeição e dominação que, embora sejam mais perceptíveis e mais expressivas, mas não as únicas, limita a percepção das possibilidades de interação variadas que estão presentes na construção das identidades (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

Em nossa pesquisa apresentam-se como dimensões relevantes a consideração das particularidades culturais dos grupos, as relações interétnicas desenvolvidas, tanto quanto as representações sociais produzidas pelos grupos não-hegemônicos. Por este caminho procuramos compreender a historicidade dos diferentes grupos. Entendemos que, mesmo sob condições políticas e econômicas extremas, são múltiplos os fatores que dinamizam o sistema de relações e a construção das identidades, inclusive em relação aos fatores econômicos é passível a ocorrência de convergência de interesses entre os grupos em interação, em diferentes momentos. Diversos processos de articulação social (inter-classes, inter-regionais, inter-étnicos, etc.) concorrem para a geração de múltiplas dinâmicas.

Neste aspecto, pautamo-nos pelos resultados de nossa pesquisa de mestrado, na qual, a partir de arquivos e do recolhimento de memórias de pessoas negras conseguimos apreender trajetórias e histórias desta população em Ribeirão Preto. Conseguimos reconstruir os nexos socioculturais e históricos de pelo menos uma dezena de organizações e, ainda, outros tantos espaços urbanos marcados pela temporalidade e pela produção sociocultural dos afro-ribeirão-pretanos.

Estas práticas de ocupação foram tratadas como processos de reterritorialização engendrados com base na plasticidade simbólica da produção

cultural, com a instauração de descontinuidades nas práticas de dominação (SODRÉ, 1988; SANTOS, 1998). Nesta direção, inseriram-se a ocupação, realizada pelos negros, do “jardim público”, a praça central originalmente vedada ao usufruto da população negra, a Praça XV de Novembro. Esta praça foi o ponto central do conjunto arquitetônico organizado pelos grupos hegemônicos locais, nas primeiras décadas do século XX, como expressão simbólica de suas concepções de modernidade e civilização. Nesta praça, símbolo da sociabilidade eurocentrada das elites, os negros conseguiram estabelecer sua sociabilidade possível por meio de uma ocupação de apenas um de seus lados, “o lado negro da praça”, onde se davam os encontros, a organização de batuques a serem realizados em seus logradouros e outras expressões de sua sociabilidade, que foram fundamentais para a geração de seus próprios valores e representações acerca do vivido.

Outro resultado de nossa pesquisa anterior, enquanto prática sociocultural importante para os afro-brasileiros reordenarem as convenções dos discursos hegemônicos, e reconstruírem suas identidades, foi o culto a santos negros, segundo os dados levantados em nosso mestrado, Santo Antônio, São Benedito e São Gonçalo. Em relação a São Benedito, a capacidade de superação da cultura dos afro-ribeirão-pretanos em relação ao universo discursivo hegemônico fundado nos estigmas fornecedores de subsídios racistas; as procissões eram a manifestações em que o simbolismo dos negros produzia uma reordenação das representações predominantes.

Este grupo étnico-racial encontrava condições de afirmar o prestígio e o respeito por meio das relações com o Santo, visto como um antepassado valoroso e com poder de enfrentar a repressão e o desrespeito dos opressores (BASTIDE, 1979). Neste contexto, a passagem do Santo à frente das procissões exprimia a valorização do povo negro e tomava as ruas elegantes do centro urbano, antes definidos por significados de exclusão e inferiorização, reinterpretados como “pedaços negros”, densos de significados compartilhados por aquelas populações em seu cotidiano (SOUZA, 2007).

Neste sentido, consideramos as práticas culturais dos descendentes de africanos como projetos de inovação, de participação “subversiva”⁹ na modernidade

⁹ Em meio às narrativas da ordem se fazem presentes as atuações de subversão da ideologia e das representações hegemônicas pelos grupos subalternizados quando estes últimos tomam para si os signos dos discursos hegemônicos e lhes atribuem outros significados, por intermédio de ações

(LOPES, 2000). Estas práticas e territórios negros foram interpretados enquanto lugares de produção de territorialidades outras, que subverteram a dinâmica imposta por um contexto urbano segregacionista, principalmente por serem geridas a partir de discursos orientadores de narrativas que desautorizavam as verdades dos estigmas veiculados pelo discurso hegemônico racista.

Entendemos que os grupos subalternizados podem internalizar representações da cultura hegemônica transformando-as ao atribuir-lhes outros significados, a partir de um conjunto de valores particulares regido por lógicas alheias às representações estigmatizadas. Estamos a perceber em nossa pesquisa que as populações negras do nordeste paulista, por exemplo, a partir de suas organizações, produzem representações, narrativas históricas e discursos identitários que concorrem com o conjunto de elaborações de outros grupos. Mesmo quando aparentemente apenas assumem passivamente as concepções dos grupos hegemônicos, estão se posicionando e realizando escolhas que precisam ser situadas em relação ao contexto econômico e sociopolítico presente para serem mais bem compreendidas, inclusive em relação às limitações colocadas pelo contexto sociopolítico.

Com este entendimento é que compartilhamos da crítica de Stuart Hall à ortodoxia da esquerda inglesa, significativa para nossa discussão a respeito da dinâmica cultural e do espaço político. Hall explicita os limites de pensamentos realizados a partir “de uma lógica política unilinear e irreversível” que se move por entidades abstratas, o econômico ou o capital, que teleologicamente desenvolvem-se rumo a um fim pré-determinado, numa lógica em que os sujeitos da ação e as relações sociais são necessariamente encapsulados (HALL, 1988).

Atentamos para o fato de que os posicionamentos políticos e as trocas sociais em geral são advindos da confluência entre as representações geradas pelos diversos grupos sociais. Realidade esta engendrada em meio às culturas, relações de produção e condições políticas, todos estes entendidos enquanto fatores que se entremeiam para tecer conjunturas e estruturas, permanências e mudanças. Com este olhar, vislumbramos as populações negras como populações deslocadas pela discriminação sócio-étnico-racial, em busca de realizar desejos de estabelecimento

que geram associações e significações distintas das originais. As subversões da ordem hegemônica realizam-se também por intermédio de práticas em que os símbolos principais são historicamente advindos de formas culturais oriundas dos afro-brasileiros.

de um mundo pautado por reconhecimentos recíprocos. Busca esta marcada pela criação de espaços intersticiais por meio de práticas culturais introdutoras de invenção e encenação de outras imagens de si mesmo e do mundo (BABHA, 1998).

Para se compreender os aspectos relativos à política do lugar inter-fronteiriço e dos espaços intersticiais produzidos pela atuação dos grupos subalternizados requer-se um afastamento de um mundo concebido em termos binários. Deixar de refletir apenas em função de aspirações dos grupos sociais esboçados pelo maniqueísmo preto e branco, pobres e ricos, proprietários e operários, etc. Requer também um afastamento da política como prática pedagógica, como necessidade vital, requer a apreensão da política como performatividade. Neste sentido, nossa perspectiva de abordagem se diferencia de uma leitura oposicional, própria de “leituras marxizantes” da dialética do senhor e do escravo (BABHA, 1998).

Concebemos o social a partir da multiplicidade de tempos históricos existentes, como um mosaico de determinações, não enquanto linha única e universal estabelecida sobre um quadro homogêneo.

Territorialidade e identidade

Pretendemos conceber a relevância das diversas intervenções socioculturais desenvolvidas pelas organizações negras do nordeste paulista situadas em relação à capacidade de superação das condições de invisibilidade social e desterritorialização experienciada pelos negros. Anteriormente, expusemos os pressupostos de nossas concepções quanto ao racismo, ao status e à invisibilidade social. Como também apresentamos nossas considerações em relação à memória, identidades, cultura e política. Entretanto, quais premissas orientam nossas concepções a respeito dos conceitos de territorialização e desterritorialização?

Nosso entendimento de territorialização vai ao encontro do pensamento de Castells (1999), que coloca a importância do território para a formação da identidade dos grupos, porém refuta a noção que coloca de forma invariante a construção das culturas e identidades atreladas a um determinado território. Entretanto, entendemos que a noção de território e territorialidade é tanto mais profícua para realizarem-se interpretações acerca dos processos identitários quanto mais se concebem os aspectos simbólicos e as formas de sociabilidade que orientam as relações dos

grupos com os espaços vividos. Em universos sociais pluriétnicos e pluriculturais como o nordeste paulista e o triângulo mineiro, devemos ter em conta, por um lado, as interpenetrações culturais e, por outro lado, a possibilidade de construção de identidades com base em relações simbólicas que se expandem para tantos espaços quanto forem possíveis a realização das práticas simbólicas que sustentem as identidades dos sujeitos e suas formas de territorialidade. Consideramos ainda as condições das populações negras que, no período em foco, em grande parte, experienciaram condições de vida marcadas pela falta de recursos econômicos e moradias. Neste contexto, apontamos que os descendentes de africanos necessitaram constituir suas organizações e a ocupação dos espaços urbanos, com raras exceções, a partir de práticas de reterritorialização, e em processos simbólicos gerados em espaços compartilhados com outros grupos¹⁰.

Por este viés, decidimos conceber as conexões entre território, cultura e identidade por meio da noção de territorialidade pela qual as culturas e identidades conectam-se com os espaços sobre bases que transcendem o meio físico. Territorialidade aí entendida como projeção de identidades sobre os espaços que, por sua vez, podem ser demarcados tanto por referenciais materiais quanto por práticas simbólicas. Desta forma, concebemos território enquanto processo de significação individual e coletiva do espaço de identificação onde os grupos se reconhecem. Espaço no qual território é o que está em proximidade que pode ser física, mas que, de fato, é antes de tudo proximidade simbólica. Esta é uma compreensão de territorialidade estendida por espaços diversos, todos aqueles em que forem impressas as projeções simbólicas do grupo por meio de suas práticas que também incidem na elaboração de suas identidades (MESQUITA IN BRANDÃO & MESQUITA, 1995).

Esta dimensão da territorialidade é também tratada por Sodré (1988) como concepção que permite apreender espaço-temporalmente as formas de aproximações e produção de diferenças de um grupo humano com determinada conjuntura sociopolítica na constituição de sua identidade:

“A territorialização é de fato força ativa. [...] Pensar assim implica admitir a heterogeneidade de espaços, a ambivalência dos lugares e, deste modo, acolher o movimento de diferenciação, a

10 Neste sentido lembramos que em sua maioria os salões de baile, as sedes dos clubes e outras entidades negras foram constituídos em espaços alugados, pois grande parte destas organizações não possuía sede própria.

indeterminação, o paradoxo quanto à percepção do real – em suma, a infinita pluralidade do sentido. [assim] Na territorialização, apreendem-se os efeitos de algo que ocorre, que se desenvolve, sem a redução intelectualista aos signos” (SODRÉ, 1988, p. 13).

Nesta medida, a territorialização pode ocorrer como conjunto de reinterpretações socioculturais, de maneira que os grupos podem transformar as condições sociais marcadas pelo racismo e marginalização social, portanto uma realidade adversa, em situações de reconhecimento do vivido sob representações e valores próprios e, desta forma, constituindo suas identidades de maneira autônoma.

Em sentido inverso ocorre o que Milton Santos (1998) conceitua como desterritorialização enquanto a perda de laços dos indivíduos e grupos com o lugar, perda de vínculos entre os grupos e o contexto territorial na forma de um estranhamento e uma alienação que obstruem a comunicação dos indivíduos com seu grupo e deste último com a sociedade mais ampla. Processo este que implica desculturalização, enfraquecimento das relações profundas entre o homem e seu meio (SANTOS, 1998).

Neste contexto, a desterritorialização e a desculturalização podem ser suscitadas tanto por migrações que obriguem os indivíduos a duras adaptações ou pela vivência de contextos sociais em que as relações sejam comandadas por demandas externas e estranhas aos grupos. Estas são situações em que se perdem a comunhão com o lugar, a solidariedade e os laços comunitários, e, desta maneira, redundam em um contato alienado com o território, que passa a ser visto como um conjunto de objetos e coisas e não mais como dimensão simbólica constituinte da amálgama necessária para a construção da identidade dos grupos que, assim, ficam à mercê de lógicas alheias e impostas, Santos (1998).

Estudiosos como Otávio Ianni (1988) e Florestan Fernandes (1978) apontam as condições de inserção das populações negras e a assimetria social existente entre brancos e negros na sociedade brasileira indicando as limitações geradas pela doutrina do branqueamento e outros aspectos da discriminação racial que atingem os afro-brasileiros. Entretanto, suas interpretações permaneceram enredadas nas tramas da antropologia física e do darwinismo social, fundadas apenas no aspecto biológico sem atentarem para a dimensão teórica da cultura (Fonseca, 2004). Ao voltarem-se apenas para a dimensão da classe, estudos como estes deixam de perceber a cultura como portadora de potencial político-econômico transformador

das realidades sociais, mesmo porque encaram as culturas desenvolvidas pelas populações afro-brasileiras como culturas fetichistas, acríticas e descomprometidas com qualquer proposta política transformadora. De forma análoga ao sistema racista hegemônico, generalizam e homogeneízam os grupos humanos ao não enfocarem a relevância da diversidade presente na dinâmica sociocultural (FONSECA, 2004).

Entretanto, quando não se coloca a esfera da política e da cultura de maneira estanque, e quando se constitui uma elaboração voltada para o contexto dinâmico das intervenções dos diferentes sujeitos sociais, pode-se efetivar uma percepção situada fora dos marcos do pensamento hegemônico.

Neste sentido estão as elaborações de Fonseca (2000) ao refletir a respeito da população afro-brasileira, da vivência da corporalidade e da relevância do imaginário na construção da identidade, o que nos permite ressaltar a importância da cultura, no mínimo em relação a seus processos geradores de representações sociais que passam pela produção historiográfica, pela dimensão da memória e das identidades:

Identidade e imaginário estabelecem sua relação à medida em que um conceito não se faz sem o devido interlaçamento no outro, posto que os liga, e os faz existir é a representação, subjetiva e objetiva, acerca do indivíduo e dos grupos sociais. Deste modo, identidade, imaginário, e representação estão intimamente ligados pelo cordão umbilical da produção e dos processos culturais e históricos. Em resumo, identidade e imaginário pautam-se pela criação de estereótipos auto atribuídos ou imputados a outros (FONSECA, 2000, p.41).

No contexto desta discussão, as perspectivas acadêmicas que abordam a realidade socio-étnico-racial brasileira e apenas denunciam a desigualdade produzida pelo racismo sem atentarem para as relações étnico-raciais são insuficientes. Esta insuficiência expressa-se pelo fato destas perspectivas não conceberem de forma ampla a dinâmica social em que se encontram e atuam os diferentes sujeitos e, ainda, por conceberem as relações sociais apenas a partir do viés teórico das classes sociais. Ao não buscarem desconstruir os estereótipos gerados a partir das narrativas históricas e pela memória homogeneizante dos grupos hegemônicos, terminam por reafirmar os estigmas produzidos socialmente e o imaginário racista que estes estigmas sustentam a respeito da história e da cultura dos afro-brasileiros.

Porém, em paralelo ao estranhamento e à alienação da lógica racista colocados em relevância por estes estudos, por meio da focalização da dinâmica sociocultural situada na dimensão das relações de poder onde se efetivam as projeções identitárias, pode-se vislumbrar a existência de forças ativas presentes nos contextos a serem apreendidos. Esta dimensão é percebida por Sodré (1988) que aborda as atuações das populações negras na efetivação de suas identidades que garantem suas territorialidades no contexto brasileiro enquanto potenciais da indeterminação e do vir a ser do social.

Neste mesmo sentido de SODRÉ (1988) se dão as reflexões de Milton Santos (1998) ao conceituar os caminhos de superação da opressão e marginalização por parte dos grupos subalternizados economicamente. Santos nomeia as realizações destes grupos como práxis libertadoras, marcadas como atuações fundadas por interações criativas que subtraem os sujeitos da desculturalização alienante da lógica hegemônica pautada no estigma, e propiciam a abordagem de um universo de significações densas (SANTOS, 1998). Desta forma, os grupos não-hegemônicos podem superar a condição de estranhamento e opressão constantes e apropriarem-se dos espaços vividos como bases para construção de seus vínculos societários e identidades positivadas.

Nesta dimensão, encontramos condições de compreender as ações das organizações negras do nordeste paulista como lugares sociais de mediação das relações inter-étnicas e, também, em sua relevância na recuperação do bem estar psíquico, na reconstrução dos laços societários e na promoção do acesso dos negros aos bens sociais.

Sob estas premissas, interpretamos em nosso mestrado, por exemplo, a existência e a atuação de times negros como a Ponte Preta e o time dos Aliados, como expressões das diversas formas de organização sociocultural que a parcela afro-ribeirão-pretana criou, para implementar a reinvenção do espaço urbano e definir narrativas identitárias próprias e autônomas em relação ao discursos estereotipados que permeavam o imaginário social. Estes são exemplos de expressões políticas vistas a partir de suas possibilidades, dos lugares da criatividade e da familiaridade para os grupos, lugares de construção de memória e identidade.

Identidade essencializada x pluralidade das estratégias: a alteridade

Pretendemos abordar os processos identitários no nordeste paulista¹¹ e triângulo mineiro em sua constituição dinâmica e ampla. Buscamos abarcar as temporalidades particulares que dialogam e a geração de discursos identitários em relação com os contextos socioculturais em que os confrontos e negociações se estabelecem. Realizar estes estudos atentos às particularidades históricas e culturais que compõem os grupos sociais.

Diversamente às pesquisas orientadas pela procura de “formas de resistências” ou “alienação e assimilação cultural”, pautamo-nos pela apreensão do jogo livre com as coisas, expresso em relações simbólicas, instituídas por conjuntos de re-interpretações e apropriações de traços culturais capazes de re-elaborar a identidade do grupo, simular parodicamente outra identidade, “fingir ser o outro” e assim, reinventar a dinâmica sociocultural e gerar espaços (SODRÉ, 1988). Esta perspectiva dialoga com as concepções de Babha (1998) a respeito das conexões entre culturas, fronteiras e tradições.

Para Babha, o reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Desta maneira, a produção das identidades e diferenças encontra-se na capacidade de reencenar o passado, porém na composição das identidades como processos dinâmicos gerados por ações de introduzir temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição com um entendimento que se afasta de qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida”. Quanto a este aspecto, Barth (1970) nos esclarece que “os grupos constituem suas formas culturais e suas fronteiras em contato dinâmico com outros grupos”. São, pois, aspectos históricos e sociais, internos e externos aos grupos que os constituem enquanto tais. O fato de um grupo étnico compartilhar uma cultura deve ser entendido enquanto resultado de processos sócio-históricos, não como característica fundamental, essencial ou proveniente de uma suposta pureza (BARTH, 1970). Portanto, como comenta Regina Pahim Pinto (1990) sobre movimento negro e etnicidade, compreendemos ser insuficiente a perspectiva de autores como Ramos (1942), Rodrigues (1957) e Graham (1992), que abordam as

¹¹ Deveremos trazer um mapa da região Nordeste paulista para evidenciar as cidades desta região em foco no estudo. De forma análoga, também traremos outro mapa para situar a cidade de Uberaba, por nós estudada no Triângulo Mineiro.

culturas como agregados descontínuos de pessoas que partilham de uma cultura única, que se distinguem dos outros grupos absolutamente (PINTO, 1990, p. 110).

Estamos em concordância com Barth (1970) e Pinto (1990) por entendermos que a constituição das identidades deve ser sempre interpretada em relação ao contexto social em que estão situadas, sempre percebidas em sua dinâmica de transformação, nunca como essências em si. Desta forma podem ser concebidas suas potencialidades políticas. Em nosso entendimento, fazemos nossas as reflexões de Castells (1999), para quem:

“A construção das identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória [...] Todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades que organizam seus significados em função das tendências sociais, projetos culturais enraizados na estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço” (CASTELLS, 1999, p. 23).

Para a apreensão da dinâmica sociocultural e da configuração social que gera a produção das diferenças e identidades, temos como insuficientes a visão de grupo étnico e identidade como grupos essencialmente distintos e separados por condições e características específicas. Posicionamo-nos pela percepção das identidades como construções históricas estabelecidas a partir das conjunturas e dos significados que os grupos atribuem a suas experiências e à suas possibilidades políticas. Em convergência com Pinto (1990) e Barth (1970), entendemos ser prioritário atentar para a constituição dos grupos étnicos e a natureza dos limites entre eles, antes que para as diferenças entre as culturas e as fronteiras, pois a participação em uma cultura comum é mais resultado do que característica fundamental da organização de um grupo étnico e de sua identidade (PINTO, 1990).

Esta compreensão da não existência de uma identidade ideal a ser buscada ou de tradições imutáveis condutoras do processo histórico, abre possibilidade de situar as re-elaborações identitárias apontadas por Sodré (1988) que surgem em Babha (1998) como os espaços de intera o simbólica, onde se constroem as diferenças, espaço de passagem intersticial, de hibridismo cultural que acolhe as diferenças sem uma hierarquia suposta ou imposta (BABHA, 1998). Nesta dimensão, ao invés de situar os processos identitários em oposi es estanques e improdutivas em busca de resistências, podem-se apreender as práticas identitárias dos afro-brasileiros como o novo que “ressurge” enquanto *ato insurgente de*

tradução cultural, que renova o passado ao criar narrativas alternativas, segundo Babha (1998). Neste sentido, não apenas retoma o passado como precedente ou causa determinante. Estas são as possibilidades dos “entre-lugares” tratados por Babha. Possibilidades que a autor concebe como as pontes que atravessam os valores preestabelecidos pelos discursos autoritários e reúnem o passado-presente, tornados como necessidade de viver e geradores da capacidade política dos subalternizados.

A partir desta perspectiva, abordamos expressões culturais de qualquer agrupamento humano em contexto pluricultural e/ou pluriétnico que, por meio de suas organizações, produzam formas identitárias próprias que tecem a trama social em paralelo e/ou no confronto com as representações e práticas discursivas hegemônicas.

Portanto, focalizamos as relações interétnicas, os grupos e suas identidades, não em termos de essencialismos culturais, mas como um tipo de organização social cujo ponto crítico é a característica de auto-atribuição e de atribuição pelos outros de uma identidade. Desta forma, a identidade étnica surge no/pelo contexto de atuação e organização dos agentes em que se utiliza uma identidade étnica para se caracterizarem e caracterizarem aos outros (PINTO, 1990; BARTH, 1970).

Neste ponto, entramos em diálogo mais direto com Ilka Boaventura Leite, que discute de forma muito proveitosa e com propriedade a necessidade de se definir os termos para lidarmos com estudos relativos a relações étnico-raciais e aos “temas atribuídos à população de origem africana no Brasil” (LEITE, 1989, p. 2). Leite (1989) critica a utilização do termo negro basicamente pela dificuldade de lidar com o conceito genérico de negro e pela relatividade do conceito de etnicidade. Além disto, a autora reforça seu questionamento quanto ao uso dos conceitos devido ao fato de o termo negro ser advindo do contexto de relações raciais, portanto impregnado de conotações subjetivas (LEITE, 1989, 39-40).

Em nossa postura teórico-metodológica, a utilização da categoria negro não parte de uma concepção genérica de negro e também não é o termo negro que surge de forma aleatória onde estaríamos desatentos às conotações pejorativas da subjetividade presente na lógica hegemônica que permeia as relações étnico-raciais no Brasil.

Entendemos estar resolvida a questão da objetividade do contexto ao qual nos remetemos e a subjetividade dos sujeitos sociais pelo critério da auto-atribuição

e atribuição utilizado nas entrevistas e pela forma como se apresentam classificados os sujeitos nos documentos escritos. Nos remetermos às organizações negras, que são fruto da ação concreta de sujeitos que assim as definiram e, ainda, pelo fato destes sujeitos terem definido a si mesmos enquanto negros e, de maneira complementar, estes foram definidos por outros grupos sob esta forma (negros). Portanto, ao lidarmos com os dados e com os sentidos que eles trazem consigo, nos colocamos para além dos parâmetros da subjetividade racista hegemônica e ultrapassamos qualquer generalização acerca do conteúdo implícito na categoria por nós escolhida para designar as populações de origem africana no Brasil¹². Negros, portanto refere-se àqueles que se afirmaram e se percebem e, também, foram percebidos enquanto tais por outros sujeitos (negros e não-negros) com os quais se relacionaram.

No contexto deste estudo, partimos da auto-definição dos sujeitos enquanto negros. Ainda, inclusive, como proposto por Leite (1989), examinamos as relações e realizações das populações negras no contexto social, político e simbólico em que se encontravam. Entretanto, não buscamos “uma identidade negra”, mas os processos de produção da diferença e das identidades em que os negros foram sujeitos juntamente com outros grupos.

Diferenciamos-nos da autora também no que tange aos conceitos de etnicidade e identidade étnica. Na medida em que a mesma entende etnicidade “como um processo que só se realiza por contraposição” e nós concebemos etnicidade e identidade étnico-racial produzidas no jogo complexo de contraposições, alianças e complementaridades que ocorre em meio à dinâmica sociocultural.

Neste contexto, colocamo-nos para conceber as práticas identitárias realizadas por meio das organizações negras na forma aludida por Babha (1998) do “novo” que ressurgue como ato insurgente de tradução cultural, que não apenas retoma o passado como precedente ou causa, mas que renova o passado ao criar narrativas alternativas. Enquanto as possibilidades dos “entre-lugares” tratados por

¹² Nos documentos escritos a que tivemos acesso, surgem termos como pretos, indivíduos de cor, pretinhos, coloreds, entre outros. Por correlação do contexto em que se inserem estes termos nos próprios textos encontrados e, também, em função do contexto de relações do nordeste paulista e triângulo mineiro, descartamo-los enquanto designação para os descendentes de africanos e suas organizações, por estarem carregados de conotações pejorativas. Outro aspecto importante é que, ao longo dos capítulos desta tese, termos como afro-brasileiros, populações negras, descendentes de africanos, pretos, grupo negro e outros aparecerão enquanto sinônimos, portanto com a mesma conotação semântica que a categoria negro se estabeleceu para nós neste estudo.

Babha, por ele concebidos como as pontes que atravessam os valores preestabelecidos pelos discursos autoritários e reúnem o passado-presente tornados como necessidade de viver (BABHA, 1998).

Outra interpretação que adotamos em nossas concepções teórico-metodológicas acerca de interações entre grupos humanos e processos sócio-político-culturais que dialoga com as interpretações de Homi Babha (1998) é realizada por Marilena Chauí quando esta demonstra a dinâmica das culturas populares na sociedade brasileira a se desenvolverem num jogo complexo de conformismo e resistência. Na percepção da autora, os grupos populares resistem aos limites oficiais e aos contextos socioculturais adversos, conformando a cultura das elites às suas concepções de mundo e assim, reinventam espaços e formas socioculturais, por meio dos quais se conformam à sociedade, integrando-se e superando a exclusão (CHAUÍ, 1986).

Desta forma, distanciamos-nos de leituras que, à busca de “ameaças à ordem estabelecida” e “verdades revolucionárias”, percebem as práticas negras apenas como divertimentos de um “tempo de exceção”, um “tempo fora do tempo”, à margem do contexto sociocultural, formas culturais pré-fixadas pelos parâmetros da ordem hegemônica (GRAHAM, 1992).

No caso das práticas das sociedades recreativas e carnavalescas abordadas em nosso mestrado, por exemplo, nós procuramos estabelecer os múltiplos nexos e redes de significados por elas e nelas constituídas. Os desfiles, por exemplo, foram interpretados a partir de um olhar situado muito além das caracterizações que as colocam como “rompimento ou afirmação” da ordem, na lógica linear e binária de resistência ou submissão. Contextualizamos os desfiles dos blocos de carnaval e outras práticas discursivas, enquanto práticas de produção de sentidos e valores próprios para a organização e o estar no mundo das coletividades negras na diáspora.

Um desfile de um bloco carnavalesco traz em si diferentes camadas de significados, resultantes de práticas instauradas a partir de redes de sociabilidade multi-referenciadas. Por um lado, o fortalecimento da auto-estima, dos vínculos societários entre os próprios negros e a formação de identidades positivas, o “aparecer bonito”, um pai “exaltado como passista”, aplausos em espaços urbanos antes hostis, etc.

Temos orientado nosso olhar à criação de espaços intersticiais e à geração de discursos identitários autônomos produzidos pelos afro-brasileiros, não à margem ou de maneira absolutamente opositiva, mas em contato com a lógica hegemônica. Desta forma, visamos compreender como os grupos subalternizados instauram performances que subvertem as representações produzidas pelos grupos hierarquicamente situados como superiores e criam discursos identitários próprios que dialogam e subvertem a ideologia e os valores pertencentes ao *continuum* do discurso homogeneizante.

Entendemos que os grupos e movimentos sociais, em suas práticas organizativas e ações, mesmo que dispersas, questionam a normalidade hegemônica e revelam as fissuras no discurso da modernidade excludente. Muitos procuram aglutinar-se em torno de questões sociais que não estão simplesmente colocadas à volta da classe, mas em identidades difusas que podem ser sexuais, raciais, regionais, etc. Em vista da emancipação e da necessidade de elaborar estratégias legitimadoras de suas demandas particulares, os grupos encenam (articulam) outros antagonismos sociais (BABHA, 1998).

Neste sentido é que inserimos nossas reflexões acerca das populações negras do nordeste paulista e concebemos suas organizações e práticas culturais, enquanto caminhos políticos com possibilidades de reinterpretação do vivido, como atividades superadoras e negadoras da ideologia estigmatizadora preponderante no contexto de relações do interior paulista e do triângulo mineiro.

Com base nestas reflexões, podemos assimilar com mais propriedade a concepção de “jogo mimético” gerador de representações e vivências de diferentes papéis sociais e discursos identitários que utilizamos em nosso mestrado, com o intuito de compreendermos as relações étnico-raciais e as ações empreendidas pela população negra. Enquanto jogo instaurado nas mais diversas práticas produzidas pelos descendentes de africanos na diáspora, como a religiosidade, a dança ou a música, de onde podem surgir o “lugar e a energia do sujeito” como forças transformadoras a suscitar novas identidades, lugares e status sociais (SODRÉ, 1988), situados no além e no entremeio das relações estabelecidas pelos grupos hegemônicos.

Os bailes são outro exemplo de práticas identitárias realizadas pelos afro-brasileiros em que procuramos vislumbrar as “práxis libertadoras”, na perspectiva de

Santos (1998), os atos de tradução cultural em Babha (1998) ou as reinvenções e simulações paródicas (os jogos miméticos), em Sodré (1988). Concebemo-los, não em paralelo ou apenas em oposição frontal aos demais grupos étnicos, mas no contato produtor das diferenças, nas relações que os grupos subalternizados precisam operar para re-apresentarem as verdades da lógica hegemônica re-interpretadas no processo de superação da subalternização e da exclusão.

Nesta direção, procuramos estudar com mais acuidade a produção de outras verdades acerca do vivido, conformadas pelo estabelecimento de temporalidades múltiplas, entretanto, substantivamente diversas, contidas nos discursos das práticas socioculturais, portadoras de particularidades em que a memória e a narrativa histórica das organizações dos afro-brasileiros mostraram-se capazes de fundar bases para suas identidades.

Assim é que pretendemos voltar a observar as lembranças desta população em Ribeirão Preto e outras cidades da região, como por exemplo, imagens de negros que ressurgem em seus trajes chiques, a exhibir publicamente a variedade e a elegância dos modelos de seus sapatos ou dos desfiles de beleza, do mesmo modo que a atuação dos blocos na realização dos bailes, entre outros fragmentos dos discursos identitários presentes na memória.

Temos clareza de que se faz necessário um questionamento para conseguirmos compreender o conjunto de significados produzidos pelas diversas expressões culturais negras. Neste atual estudo, coloca-se como objetivo expor mais amplamente os nexos constituintes da temporalidade negra na conquista do espaço urbano. Para isso devemos focalizar a constituição das fronteiras nas relações de intercâmbios entre os grupos sociais.

Concebemos a conformação da realidade social e do processo histórico enquanto múltiplas linhas temporais instauradas pelos diversos grupos, atuantes em cada contexto que, por meio de suas ações sociopolíticas, culturais e econômicas ensejam suas particularidades político-culturais, dão os contornos às suas identidades e ao imaginário social. Desta forma, os nexos que compõem a temporalidade de cada grupo são provenientes de suas atuações e das atuações dos demais grupos em uma dada conjuntura.

Para abordarmos a produção das identidades estabelecidas pelos afro-brasileiros no nordeste paulista e apreendermos os intercâmbios ocorridos, entendemos ser relevante explicitar as negociações e as fronteiras estabelecidas

entre estes grupos e os demais em sentido análogo às considerações de Woodward (2000).

A autora concebe a formação das identidades e das fronteiras a partir da condição de que todo discurso se realiza a partir de um lugar social com sujeitos que se colocam em função de uma posição histórica e cultural específica que lhes permite reivindicar o reconhecimento de uma identidade (WOODWARD, 2000). A identidade, para ela, surge como uma reconstrução do passado, portanto, sujeita a constante transformação, sempre aberta a trocas e aproximações político-culturais (WOODWARD, 2000, p.27). Assim, as identidades são entendidas como resultantes das possibilidades e posicionamentos dos grupos em contato em uma dada conjuntura.

Neste sentido, focamos com maior profundidade as trocas culturais formadoras das ambigüidades e das porosidades fronteiriças, próprias dos processos de produção da diferença cultural e das identidades. As sociedades negras e o jogo criativo de re-invenção da modernidade por elas desenvolvido, é entendido muito além da concepção de rompimento ou aceitação da ordem na relação com a lógica universalista hegemônica e na relação com os demais grupos. Atentamos sim, para a circularidade e a interpenetração de sistemas simbólicos pertinentes a uma realidade sociocultural dinâmica onde as identidades e fronteiras são estabelecidas a partir das possibilidades e necessidades percebidas pelos diversos grupos no jogo social.

Elaboramos nossas perspectivas no sentido de concebermos as linguagens sociais de apreensão do espaço urbano desenvolvidas pelos afro-ribeirão-pretanos enquanto processo simbólico de conformismo e resistência, que marca a dinâmica de constituição dos territórios negro-populares na diáspora (CHAUÍ, 1986)¹³, como no exemplo da incorporação dos cavalos, dos clarins e outros símbolos da força pública pelos blocos negros durante os desfiles em Ribeirão Preto na primeira metade do século XX. Orientamo-nos pelo entendimento de como estes deixavam de ser símbolos da repressão e da ordem para tornarem-se elementos a simbolizar o prestígio, a dignidade e a beleza do grupo negro.

¹³ Explicitamos esta concepção de conformismo e resistência na segunda parte desta tese. Neste momento apenas apontamos que as conformações e resistências aparecem em sentido ambíguo, na mesma lógica da realidade social, onde os grupos podem resistir para melhor conformarem-se às realidades envolventes e as resistências podem surgir de ações de conformação subvertendo e recriando a hegemonia.

Ao lançarem mão da plasticidade simbólica de sua cultura, negros incorporavam e traduziam esses elementos culturais segundo seus referenciais. Processos que entendemos como reinterpretação de práticas culturais e criação de formas de comunicação, que deram condições aos grupos negros de conformarem-se aos mais diversos contextos sociais, reinventando espaços e integrando-se, para assim, superarem a exclusão e afirmarem sua identidade.

Neste sentido, outro ponto relevante a ser aprofundado em nossa pesquisa atual é o estudo dos símbolos e representações contidos e veiculados por estas práticas socioculturais dos negros. Nesta atual pesquisa, nosso olhar tem se voltado para a produção das narrativas que sustentaram as identidades dos afro-brasileiros em Ribeirão Preto e em outras cidades da região como alternativas paralelas e re-existent. Estamos a compreendê-las de maneira mais ampla que simples enfrentamentos, enquanto proposições de novas posições e direções que recolocam a construção do mundo muito diversamente dos desejos de homogeneização, tanto dos projetos nacionais quanto dos grupos hegemônicos regionais.

Um campo de possibilidades: A capacidade criativa e a dimensão política das organizações negras.

Nesta direção, procuramos interpretar as práticas dos afro-brasileiros no interior paulista como aqueles grupos perseguidos, dominados, diaspóricos ou deslocados, com os quais mais aprendemos lições duradouras. Pensamos na luta constante para manutenção da vida, na superação dos estigmas e da marginalização. Compreendemos estas práticas como caminhos de aprendizado e acúmulo de experiências que transformam estes grupos marginalizados e/ou perseguidos em fontes de saberes expressos na construção de suas estratégias sociais de legitimação identitária e manutenção de auto-imagem positiva, possibilitadora de mais acesso aos recursos sociais (BABHA, 1998). Com este sentido é que apreendemos as “experiências afetivas da marginalidade social” (BABHA, 1998) que demandam renovadas posturas críticas tanto nesta nossa pesquisa quanto nas demais que procuram tratar de temas correlatos.

Os grupos afro-descendentes, tanto no Brasil como em todo o contexto da diáspora, por serem grupos humanos com culturas construídas em meio à busca de recursos de sobrevivência e por serem advindas de interpenetrações culturais diversas, demandam outra perspectiva de apreensão dos fenômenos sociais para nos tornarmos mais cômicos da lógica de seus universos simbólicos e das possibilidades políticas produzidas a partir de suas práticas culturais. Neste sentido, o estudo de grupos que já experimentaram, ou ainda vivenciam condições sociais de marginalidade e/ou escassez nos desafia:

“[...] nos força a encarar o conceito de cultura exteriormente aos *objets d’art* ou para além da canonização da idéia de estética, a lidar com a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e de valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis produzida no ato da sobrevivência cultural” (BABHA, 1998, p. 240).

Necessitamos apreender uma dada configuração social com os grupos e suas culturas a partir dos compartilhamentos e das particularidades políticas, econômicas e dos processos de produção de sentidos múltiplos das produções culturais destes grupos que se encontram em interação dinâmica. Buscamos assim, perceber as disputas, complementaridades e alianças do desenrolar político na construção das identidades e fronteiras, nesta dimensão cultural sempre irregular, incompleta e composta de práticas incomensuráveis. Processos compostos por atuações passíveis de uma interpretação mais ampla para olhares atentos às múltiplas determinações das configurações sociais.

Em convergência com estas concepções de BABHA (1998), apontamos como relevante o aspecto da dimensão política dos processos culturais nos quais se inserem a produção da diferença e a produção das identidades que se expressa pelo caráter transformador da cultura como âmbito de geração de textualidades simbólicas que dão ao cotidiano uma aura de prazer contida no vir a ser das práticas “dos Outros”, os grupos sócio-étnico-raciais situados ao longo, no interior e às margens das fronteiras e dos discursos estereotipados da ordem hegemônica. Como culturas organizadas ao lado e em contato com o *continuum* das culturas e representações nacionais dos setores hegemônicos, com seus apelos a um passado autêntico do “sempre mesmo”, baseado em fundamentos românticos e/ou iluministas.

Pensamos também nestes grupos sociais enquanto culturas tradutórias, sobretudo por nosso entendimento de cultura como processo aberto a empréstimos e aquisições ocorrido entre os grupos em contato em contextos sociais determinados. Procuramos interpretar quais interações sociais e formas culturais foram utilizadas pelas populações negras no nordeste paulista e triângulo mineiro para além de suas próprias representações. Buscamos interpretá-las em sua capacidade de tradução e apropriação dos símbolos e representações dos discursos hegemônicos para a geração de narrativas paralelas e/ou concorrentes como substrato de seus próprios discursos identitários.

A cultura, em uma sociedade multicultural e étnica como o contexto brasileiro e, mais particularmente o contexto do nordeste paulista, possui a dimensão transnacional, aludida por Babha (1998), que torna a transformação cultural em um processo de tradução cultural, uma forma complexa de significação. Por esta perspectiva é que nos afastamos (e, inclusive, exporemos os limites ao longo deste estudo) das concepções de cultura colocadas pelo discurso naturalizado da nação, da unidade cultural e identitária nacional, como também das representações das culturas dos grupos não-hegemônicos associadas às “tradições populares autênticas” e/ou pouco elaboradas. Buscamos assim estabelecer uma fundamentação do conceito de cultura e dos processos culturais em geral que nos permita abordá-los enquanto dinâmicas de construção social, de invenções e recriações que envolvem os embates e negociações de significados e valores diferenciais.

Para alcançar a possibilidade de geração de um reconhecimento das fronteiras culturais e políticas mais complexas, “os lugares híbridos de valor cultural” (Babha, 1998), faz-se necessário superar as perspectivas epistemológicas pautadas em fundamentos iluministas e/ou evolucionistas de cultura, sociedade e história:

“A linguagem da crítica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e do escravo, do mercantilista e do marxista, mas na medida em que ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é novo, nem um nem outro, aliena de modo adequado nossas expectativas políticas, necessariamente mudando as próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política. [...] Este é um sinal de que a história está acontecendo – no interior das páginas da teoria, no interior dos sistemas e estruturas que construímos para figurar a passagem do histórico” (BABHA, 1998, p.51).

Os estudos de Babha orientam-se na compreensão do que ele concebe como a tradição pós-colonial, que reinscreve as relações e expõe os antagonismos da modernidade ocidental, movidos pela história subalterna das margens da modernidade. Por este viés realizamos nossos estudos em convergência com o autor, na percepção da existência de uma contra-modernidade, um conjunto de discursos que interpelam as matrizes da modernidade oitocentista e novecentista que dão sustentação às construções de identidade e cultura nacional e às narrativas estereotipadas sobre os afro-brasileiros. Um conjunto constituído por representações do sujeito da história e da sociedade produzidas sempre em função do “Mesmo” ocidental que embasa as práticas discursivas da organização de mundo dos grupos hegemônicos em diferentes realidades nacionais e na sociedade brasileira. Chauí (2000) nos expõe os fundamentos das bases autoritárias das concepções de nação e sociedade no Brasil, onde a “mesmidade” das narrativas que fundamentam a ordem procuram desqualificar as identidades das populações com lógicas culturais instituídas fora dos padrões eurocentrados como inferiores e sem racionalidade, como representações que possibilitam o racismo e outras formas de autoritarismo. Na lógica das disputas de poder e status, as formas socioculturais e identitárias de negros, entre outros grupos, são combatidas por serem práticas discursivas questionadoras do historicismo fincado nas narrativas lineares que se pretendem superiores e, em última instância, únicas.

Estas formas culturais “outras” e múltiplas exigem abordagens dialógicas que afirmem e acolham a dimensão da outridade constitutiva do domínio simbólico dos processos identitários em geral. Quando realçamos estas relações de indeterminação do juízo cultural e político, também necessitamos de uma redefinição em nosso conceito de “sujeito” e dos agentes de mudança histórica, passamos a conceber as temporalidades alternativas, articuladoras das historicidades que contestam o discurso das “grandes narrativas” nacionais e/ou dos grupos hegemônicos, compostas por sucessões vazias de eventos (BABHA, 1998).

Em concordância com Babha, (1998) ressaltamos a perspectiva que historiciza a temporalidade cultural dos grupos não-hegemônicos, realçamos também a dimensão ampla de propostas teóricas que abordam a diferença cultural como base para juízos não-etnocêntricos, transculturais, a partir da percepção da incomensurabilidade cultural, esta que se faz na forma da anterioridade, de um

momento que não possui um *a priori*, cuja eficiência política reside em seu “eterno retorno” que desloca o presente vivido e torna-o disjuntivo.

A percepção desta incomensurabilidade cultural que sustenta tanto a constituição da realidade como a riqueza promovida em uma multiplicidade de vetores socioculturais, quanto a capacidade política das atuações dos grupos sociais não hegemônicos, faz-se possível pela diferenciação que Homi Babha (1998) concebe da cultura enquanto epistemologia e da cultura enquanto enunciação. Segundo Babha (1998), a cultura como epistemologia é concentrada na função e na intenção, enquanto a cultura como enunciação é firmada na institucionalização e na significação. O ato enunciativo é politicamente ativo em sua busca de reinscrever repetidamente e recolocar a reivindicação política de prioridade e da hierarquia das culturas (alto/baixo feio/belo nosso/deles) na instituição da atividade de significação.

Homi Babha (1998) explicita a cultura enquanto ato e lugar enunciativo que é eficaz politicamente e traz consigo uma conceituação de sujeito ativo e múltiplo. Distingue a perspectiva por ele adotada da abordagem da cultura enquanto objeto epistemológico, objeto preso à descrição de elementos culturais com tendência a uma totalidade. Desta forma, entende o enunciativo como processo mais voltado à dialogia dos deslocamentos e realinhamentos próprios dos antagonismos e das articulações sociais, com capacidade de subverter a razão do discurso hegemônico e recolocar lugares híbridos e alternativos de negociação cultural. Em suas palavras:

“Minha passagem do cultural como objeto epistemológico à cultura como lugar enunciativo, promulgador, abre a possibilidade de outros “tempos” de significado cultural (retroativo, prefigurativo) e outros espaços narrativos (fantasmático e metafórico). Minha intenção ao especificar o presente enunciativo na articulação da cultura é estabelecer um processo pelo qual outros objetificados possam ser transformados em sujeitos de sua história e de sua experiência” (BABHA, p. 248, 1998).

Neste sentido, tanto a observação das múltiplas dimensões que compõem a trama social, inclusive a dimensão simbólica, quanto a superação de abordagens mecanicistas, podem contribuir para ampliar a percepção e enriquecer as interpretações do social.

Babha remete-se à capacidade criativa das atuações culturais como geradoras de lógicas-discursos resultantes em práticas culturais que transcendem e atravessam, como atuações que, a partir das brechas intersticiais do vivido, conduzem a experiência e as condições sócio-históricas para além da lógica

instrumental e impositiva hegemônicas. Com este sentido é que concebemos a “comunidade fronteiriça da imigração” a que Babha se refere para qualificar a encenação identitária e a re-criação das representações, passíveis de serem elaboradas por um grupo humano que, uma vez tornado estranho pelos valores e pela ideologia de setores hegemônicos, busca produzir identidades que suplantem os estigmas atribuídos. Entendemos que:

...A partir da experiência simbólica dos negros africanos e de seus descendentes no Brasil, pode-se acrescentar algo ao pensamento que se orienta no sentido da negatividade absoluta do trabalho e da morte, abrindo-se caminho para a revelação da existência de dimensões importantes no âmbito da comunidade e do mito (...) para além das relações econômico-utilitárias (SODRÉ, 1988, p.114).

A partir desta perspectiva, também abordamos expressões culturais de qualquer grupamento humano em contexto pluricultural e/ou pluriétnico, como os grupos negros que compõem o contexto da diáspora brasileira, os quais, por meio de suas organizações, produziram formas identitárias próprias que tecem a trama social em paralelo e/ou no confronto com as representações e práticas discursivas hegemônicas que estamos a estudar.

Os estudos de Stuart Hall (2000) sobre identidade, discurso, história e relações de poder, em que ele considera o dinamismo dos processos de formação das identidades e sua historicidade, fornecem-nos outro conjunto de reflexões importante para podermos situar nossas discussões acerca dos processos identitários em que as populações negras estiveram envolvidas ao longo do século XX no nordeste paulista. Podemos entendê-las como práticas discursivas orientadas e constitutivas de estratégias políticas de marcação das diferenças e superação de representações hegemônicas negativas a respeito de si que os grupos negros produziram, no sentido de que:

“É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras,

inteiriça, sem diferenciação interna” (HALL, 2000 in SILVA, 2000 (org), p.109).

Sob estas premissas abordamos a identidade como processo, destituída da condição de imutabilidade e fixidez, por estar sempre em construção, portanto, incompleta. A identidade está sujeita a uma historicização radical. A identidade precisa de uma negociação de nossas rotas, posto ser tanto a tradição quanto a própria invenção da tradição, com o recurso à história, à linguagem e à cultura “sistemas” de significação sempre atuantes. A representação de nós e dos outros e a busca das origens para construção de vínculos entre os indivíduos para formar os grupos, neste sentido, são concebidos como processos possuidores de eficácia, política, material e discursiva (HALL, 2000).

Nós buscamos apreender os processos identitários por meio das diferentes articulações que os constituem, na medida em que pretendemos compreender as interações entre negros e outros grupos. Assim, ao invés de pensarmos as identidades como dinâmicas fechadas e prontas, pautamo-nos por perceber as maneiras pelas quais estas populações negras engendraram suas culturas e suas identidades num processo dinâmico e ativo. Este caminho nos possibilitou conceber as distinções dos negros em relação aos brancos, e também as distinções entre os próprios negros, a partir das escolhas políticas destes grupos e das possibilidades políticas e materiais em que estes estiveram inseridos.

Por outro lado, pensamos em relação ao contexto do nordeste paulista, com base na percepção da construção autoritária em que se sustentam os discursos identitários hegemônicos. Temos em nosso horizonte interpretativo o caráter arbitrário do fechamento das identidades que procuram ser absolutizadas e “naturalmente” superiores sobre um discurso que requer a exclusão e a “marcação” dos excluídos de forma a estabelecê-los negativamente em relação ao que constitui a homogeneidade atribuída ao grupo que possui a pretensa unidade identitária. Desta forma, podemos compreender que as proclamadas identidades unitárias e coerentes em si mesmas são, na verdade, constituídas no interior de relações de poder e por meio da exclusão; estas não são resultantes de totalidades naturais ou primordiais, mas de processos históricos naturalizados, sobredeterminados de “fechamentos” (BABHA, 1998; HALL, 2005).

Um contexto social marcado pela assimetria econômica e política é orientado por conflitos. Entretanto, pode também conter relações de complementaridade (mesmo que circunstanciais) e trocas mútuas, inclusive entre os grupos hegemônicos e os diversos grupos subalternizados. Ao se exacerbar apenas a dimensão da disputa, perde-se de vista que a sociedade é constituída por uma multiplicidade de grupos com interesses distintos, portanto nem sempre convergentes, mesmo entre os setores hegemônicos, e que esta multiplicidade gera disputas, mas também alianças.

Destacamos uma outra reflexão relevante de Babha (1998) que percebemos estar em confluência com nossas reflexões sobre a caracterização das culturas dos povos subalternizados que colocam temporalidades próprias em paralelo a dimensão imposta pela cultura da modernidade e a seu caráter assimilacionista. Produções de países e povos que resistem como culturas de ‘contra-modernidade’ e que se constituem ‘de outro modo que não a modernidade’:

“Tais culturas de contra-modernidade pós-colonial podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes às suas opressivas tecnologias assimilacionistas; porém, elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para “traduzir” e, portanto, reinscrever o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade” (BABHA, 1998, p.26).

Babha refere-se aos grupos étnicos e culturas em geral, espalhados pelo globo nas últimas décadas. Entretanto, podemos também entender suas reflexões como fundamentos para a compreensão dos processos identitários que envolveram as populações negras da diáspora brasileira no nordeste paulista e triângulo mineiro, desde a primeira década do século XX.

Compreendemos que os limites epistemológicos das idéias etnocêntricas do iluminismo são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes e até dissidentes, instauradoras da dúvida, do questionamento, geradoras de enunciados não previstos pela lógica hegemônica. Neste sentido é que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente. A fronteira como ponte que, ao mesmo tempo, reúne e atravessa (BABHA, 1998).

Sem este esclarecimento, deixa-se de perceber que a diversidade de interesses dos grupos sociais existentes produz contextos dialógicos que são

marcados por uma multiplicidade de interações, e não contextos dialéticos (em uma concepção ortodoxa) onde os conflitos surgem quase que exclusivamente como fator de dinamização do sistema social. Em muitas circunstâncias podem ocorrer congruências de objetivos e interesses imediatos entre os grupos em disputa. Neste sentido, as identidades podem constituir-se tanto por contrastes quanto por complementaridades. Daí se conceber os processos identitários como resultantes de confrontos e encontros.

Com esta compreensão, estamos a orientar nossa pesquisa no sentido de apreendermos os interstícios criados pelos contatos entre grupos distintos e o resultados gerados destes contatos. Babha denomina de 'espaços de intermédios' (BABHA, 1998), onde ocorrem as oportunidades de invenção e intervenção na realidade dada, com a transformação do vivido que os grupos 'redescrivem', imprimem novas propostas de sociabilidade e identidades geradoras de uma revisão e reconstrução das condições políticas impostas pela lógica hegemônica. São as vozes dissonantes dos afro-brasileiros no nordeste paulista e no triângulo mineiro que movem a história em caminhos próprios, muitas vezes diversos, ao percurso monolítico do discurso hegemônico desta região brasileira, a qual procuramos apreender e interpretar.

CAPÍTULO II: OS CONTEXTOS DO NORDESTE PAULISTA E DO TRIÂNGULO MINEIRO NOS ENTREMEIOS: NEGROS, BRANCOS E AS INTERAÇÕES SÓCIO-ÉTNICO-RACIAIS.

Neste capítulo, traçamos um breve panorama histórico dos universos em estudo com a consideração das interações étnico-raciais, como também dos contatos entre brancos e negros na dimensão da dinâmica nacional e, em relação ao contexto das regiões em destaque na pesquisa. Damos relevo, primeiramente, às condições socioeconômicas dos diferentes grupos étnico-raciais nas regiões e às condições experienciadas pelas populações negras em particular. Neste capítulo, também nos dedicamos em trazer à tona os fundamentos da conformação hierárquica e das condições de status, marcadas pelas alianças e disputas, entre os diferentes grupos. Finalmente, apresentamos nossas percepções das formas socioculturais estabelecidas pelas populações negras nas diferentes conjunturas apreciadas.

Traçando um panorama histórico da região Nordeste paulista e do Triângulo Mineiro

A região Nordeste paulista atualmente é composta de 125 municípios que compreendem 20,8% do território do Estado de São Paulo¹⁴. Até meados do século XIX, a pecuária, a cana de açúcar e outros gêneros, mantiveram a riqueza da região. Porém, a partir das últimas três décadas do século XIX até meados do século XX, foi a produção de café a principal fonte de riqueza desta porção do Estado. Desde a década de 1950, a cana de açúcar passou a ter cada vez mais predominância na economia regional e nacional quando chegou a ocupar, em 1988, 21% do território do nordeste paulista. Além da cana de açúcar, com a interiorização da industrialização do Estado, o setor industrial teve amplo avanço e, além de tornar-se uma base importante da economia, juntamente ao comércio e os serviços, gerou uma migração de populações provenientes de diversos estados e regiões do país¹⁵.

¹⁴Fonte: XLIV Congresso da Sober: Gestão Territorial do Agronegócio: o caso da Região Nordeste do Estado de São Paulo. http://www.cnpm.embrapa.br/publica/download/newsdownload/artigos_resumos%20anais%20eventos/apc_44cbesrsob06_gestaoternesp_mir.pdf

¹⁵ Em Ribeirão Preto, a maior cidade da região, afluíram principalmente (desde a década de 1960) os mineiros, paranaenses e baianos (IBGE, 2000).

Dulce Guimarães, avaliando a relação agricultura-urbano-indústria na região de Ribeirão Preto, na segunda metade do século XX, informa-nos que em 1950, excetuando-se a região metropolitana de São Paulo, apenas Santos e Campinas ultrapassavam 100 mil habitantes. Na década de 1970, outras cidades superariam este contingente populacional no nordeste paulista, quando então a região passou a ter mais de seis cidades com tal contingente populacional, entre elas estão Ribeirão Preto, Araraquara e Franca (GUIMARÃES, 1997, p.54).

Ao final da década de 1970, esta região passou a ser, juntamente com a região de Campinas, aquela a concentrar o maior número de cidades com mais de 100.000 habitantes no interior do estado de São Paulo (GUIMARÃES, 1997). As cidades de Ribeirão Preto, cuja população passou de 92.160 para 238.693 habitantes entre 1950 e 1972, Araraquara que dos seus 60.600 habitantes em 1950 chegou a 100.400 em 1970 (segundo o IBGE) e São Carlos que saltou de 48.609 habitantes em 1940 e elevou este número a 85.425 na década de 1970¹⁶, expressam bem este conjunto de transformações demográficas e econômicas que ocorreram no nordeste paulista, entre a década de 1950 e a década de 1970¹⁷.

Porém, antes de continuarmos, vamos considerar brevemente a região em uma visão retrospectiva. A formação da maioria das cidades que compõem a região Nordeste de São Paulo, conhecidas como cidades do antigo Oeste paulista, situa-se em percurso histórico que remonta ao final do século XVIII e início do século XIX. Principalmente com a vinda de povoadores de outros recantos da então província de São Paulo e de Minas Gerais. Neste período, constituiu-se um cenário em que diferentes grupos humanos, em busca de caminhos para as minas de Goiás e Cuiabá, a fim de desenvolverem atividades ligadas à pecuária, ou ainda, para produção de cana de açúcar e outros bens agrícolas, fizeram surgir cidades como

¹⁶ A produção e o consumo da habitação verticalizada em São Carlos – SP: As especificidades na área central de uma cidade média. Dissertação de Mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras -Unesp - Campus de Araraquara, 2005, p. 45.

¹⁷ Este panorama torna-se mais evidente quando pensamos que em todo o Estado de São Paulo, durante a década de 1970, em um universo de 571 municípios apenas 21 possuíam mais de 100.000 habitantes, sendo encontrados seis destes municípios apenas na região do nordeste paulista (Plano diretor da cidade de São Carlos — Projeto de lei, novembro de 2003).

Araraquara e São Carlos, pertencentes aos antigos “sertões de Araraquara”¹⁸ e, também, cidades como Ribeirão Preto, Batatais, Barretos e Franca¹⁹.

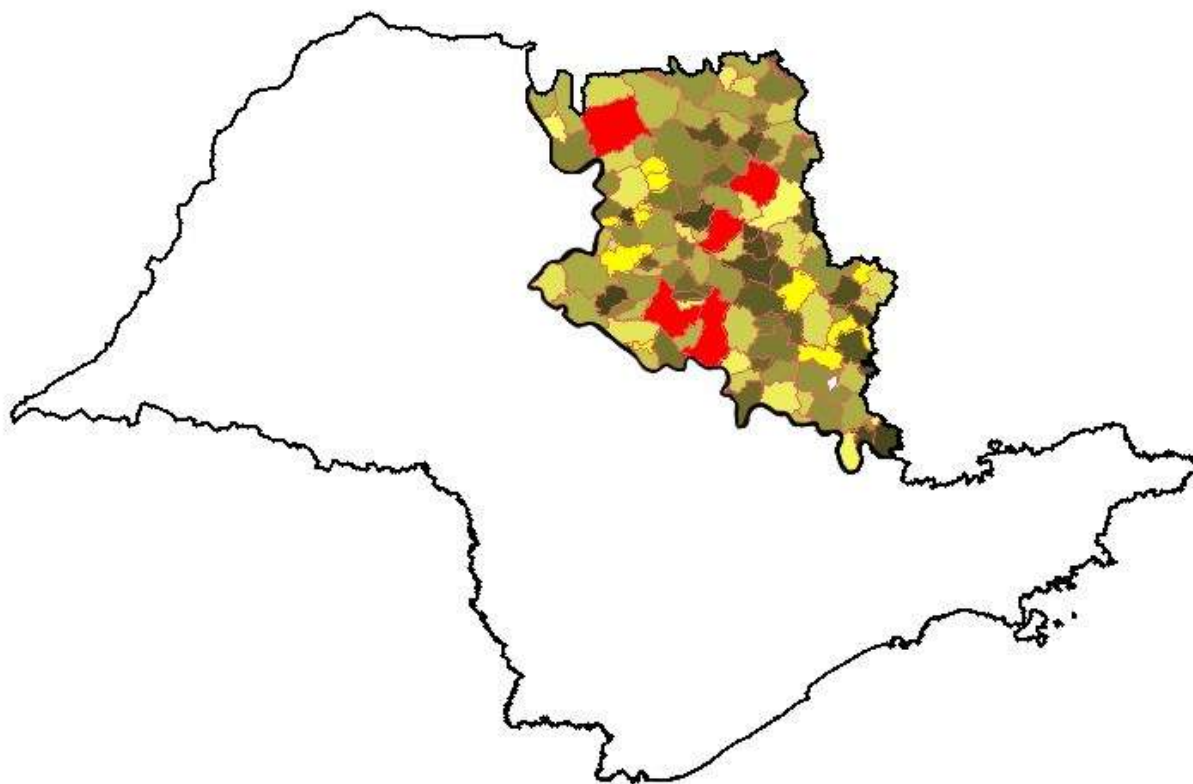


Figura 1 – Mapa do Estado de SP com a região Nordeste em destaque²⁰.

¹⁸ LOPES, Ademil. **Além da Memória**: Vila Xavier diálogo entre os diferentes elementos de sociabilidade. São Paulo: Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Puc, 2002.

¹⁹ Prado Júnior, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**, 20ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1987.

²⁰ As figuras 1, 2 e 3, referentes a mapas que apresentam as regiões abordadas, foram construídas e gentilmente cedidas para nossa pesquisa pelo geógrafo Cleber Eduardo Martins.

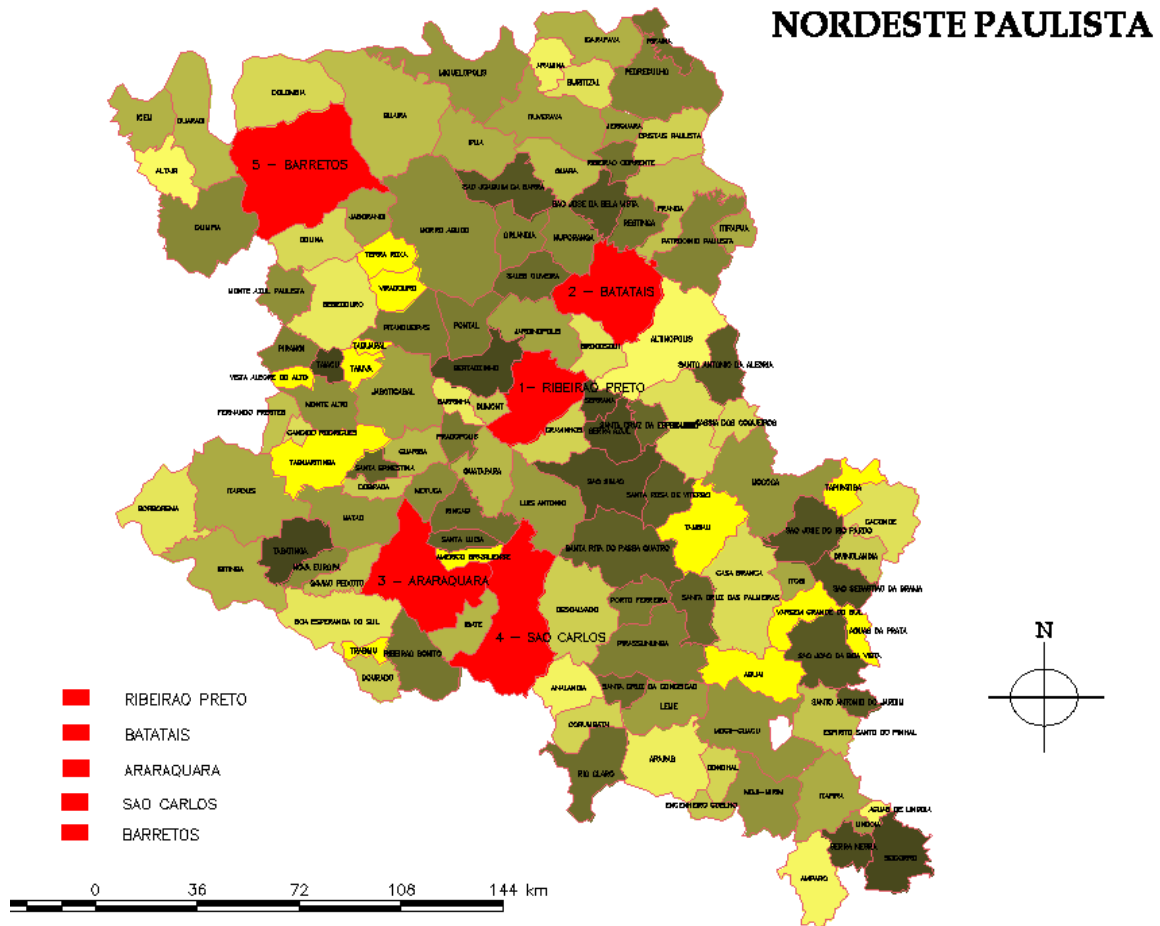


Figura 2 – Mapa da Região Nordeste Paulista com as Cidades Abordadas em destaque.

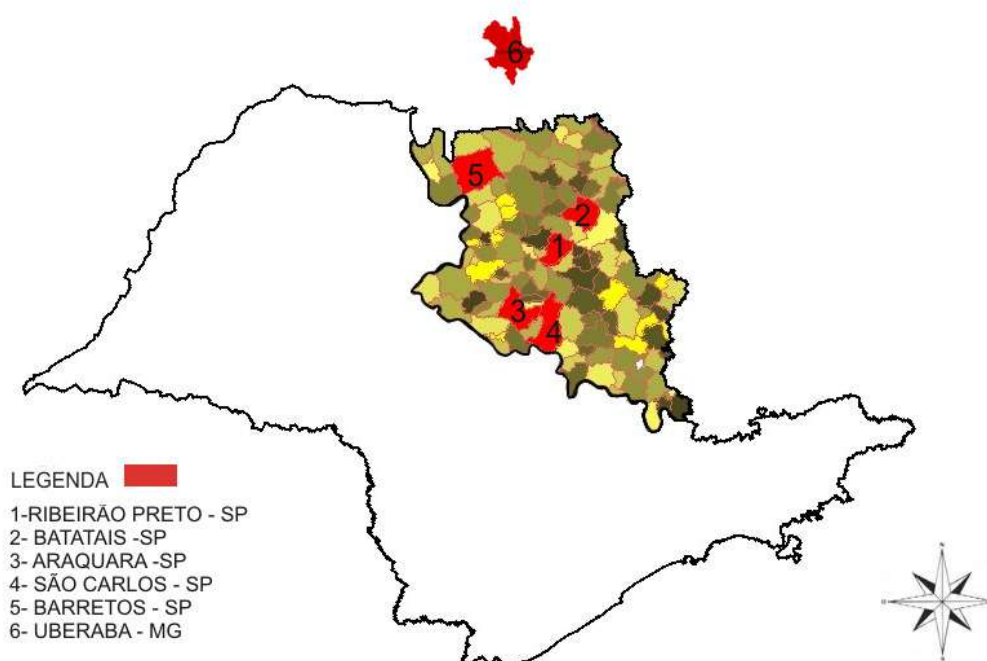


Figura 3 – Estado de São Paulo com Destaque às Cidades Abordadas na Região Nordeste e à Cidade de Uberaba no Triângulo Mineiro.

Estas cidades, embora marcadas pela rigidez das relações escravistas, constituíram-se enquanto pólos urbanos dinâmicos, onde fazendeiros, negros escravizados, livres e libertos, tropeiros, artífices de diferentes profissões, entre outros atores sociais, estabeleceram, desde o início do século XIX, ambientes sociais marcados pela diversidade de grupos étnico-raciais²¹ e de culturas.

Muitas cidades desta região do Estado foram fundadas nas primeiras décadas do século XIX, como Batatais, Franca e Araraquara, estabelecidas desde a década de 1830, entretanto, foi na esteira da expansão cafeeira para o antigo Oeste Paulista, após a década de 1850, que estas se tornaram pujantes e outras cidades nasceram e floresceram.

Ao longo da segunda metade do século XIX, o panorama histórico brasileiro sofreu amplas transformações, com o aumento do consumo do café que passava a ser adquirido pela população internacional em geral. A região oeste do estado, situada de Campinas para o noroeste, que alcança o município de Rio Claro e se estende até Bauru, Araraquara, São Carlos e Ribeirão Preto, era possuidora das

²¹ No Brasil ao longo da primeira metade do século XIX, um terço da população era composta por escravizados que somados aos libertos e mestiços compunham mais da metade da população total. DEAN, Warren, *Rio Claro: um Sistema Brasileiro de Grande Lavouara, 1820-1920*, Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1977, pg. 61.

melhores condições ambientais para o cultivo do café. As cidades do antigo Oeste Paulista (atual região Nordeste) tornaram-se o centro dinâmico da lavoura cafeeira no Brasil e chegaram a produzir mais de 50% de todo o café mundial, tendo como base o trabalho das populações negras escravizadas²². Esta presença intensa do negro e sua atuação em diferentes ramos de atividade ao longo da história do Brasil vão de encontro a elaborações que fundamentaram a exclusão dos negros e ainda tentam justificar o preterimento destes para atuar como trabalhadores livres na República, quando os grupos dirigentes buscaram por meio da política de imigração de europeus formar o grosso da força de trabalho nos diferentes setores. A respeito do negro e de sua exclusão nas relações produtivas no período republicano, uma narrativa corrente é a do despreparo e da incapacidade dos negros para as relações “modernas do sistema de trabalho capitalista”. Fazendo coro com outros autores que interpretam os fundamentos da formação econômica do Brasil como Furtado (1970) e Prado Junior (1987), Otávio Ianni (1960) afirma que:

[...] não há dúvida de que a mão-de-obra relativamente mais “qualificada” do imigrante possa ter sido eficaz, principalmente se a considerarmos em confronto com aquela do escravo, que por não estar em condições sequer de aprender a manipular as máquinas, quebra-as. O horizonte mental do negro recém-egresso da senzala não era suficientemente amplo para possibilitar um rápido e eficiente aprendizado na lida com instrumentos e máquinas cujo funcionamento lhe era estranho (IANNI, 1962, p. 58).

Além de apresentar um desconhecimento das condições socioculturais de diversidade e riqueza da diáspora africana e da história dos afro-brasileiros, estas perspectivas teóricas colocam-se por um viés que impede a percepção das interconexões entre variados fatores que presidem a lógica da dinâmica social brasileira, principalmente no que concerne ao entendimento das relações étnico-raciais e dos processos identitários.

Em nossa perspectiva, um primeiro ponto a ressaltar refere-se à marginalização econômica promovida pelas políticas governamentais e pela disseminação de concepções racistas que afastavam os negros das oportunidades de inserção no mercado de trabalho, em uma lógica na qual os imigrantes são representados como baluartes do “progresso e da civilização”. Neste mesmo aspecto, é necessário considerar que pelo menos até o final do século XIX a

²² Em São Carlos, em 1888, foram libertados 3 mil escravizados, segundo Stefanoni (2004). Em Araraquara, em 1852 existiam 1176 escravizados, segundo Tenório (2005).

população negra atuou em todos os campos de atividade econômica e artística nacional (KARASCH, 2000, pp. 276 e 277)²³. Neste sentido, estudos elaborados pelo viés de um “reduzido horizonte mental das populações negras” ou outros atributos estereotipados que traduzem a incapacidade cognitiva e/ou menor grau de civilização dos negros, de fato, são reprodutores das narrativas racistas difundidas desde o século XIX e reafirmadas na hierarquização republicana, em que o negro surge como sujeito social de “mentalidade infantil” a ser vigiado, controlado e punido quando necessário, para assimilar a maturidade dos valores da civilização, segundo o ponto de vista dos parâmetros hegemônicos (DOMINGUES, 2004, p. 53).

Em todo o país, na região nordeste paulista e no triângulo mineiro, as populações negras atuaram intensamente para o progresso socioeconômico e cultural. Em São Carlos, por exemplo, uma grande presença negra se expressou. Nesta cidade existiu o segundo interposto de escravizados para o interior paulista no século XIX, perdendo apenas para a região de Campinas, contando com 3726 escravizados em 1887. Também o município de Batatais, fundado em 1839, com base em uma economia essencialmente pecuarista e agricultora de subsistência assistiu, nas últimas décadas do século XIX, ao avanço da cultura cafeeira e à substituição do trabalho compulsório pelo trabalho livre. As populações negras sustentaram o desenvolvimento das cidades até o final do século XIX, quase que exclusivamente. No município de Ribeirão Preto, em 1873, de um total de 5552 habitantes, 857 eram escravizados, Borges (1999, p.18), sem contarmos o contingente livre.

Nas últimas décadas do século XIX, ocorrem muitas mudanças socioeconômicas e políticas no Brasil e nas regiões em foco. O antigo Oeste Paulista e o Triângulo mineiro conheceram transformações significativas. Além do fim da escravidão e do advento da República, o avanço da economia cafeeira e a riqueza gerada por esta, colocaram o estado de São Paulo, em 1890, como o maior centro exportador de café do mundo (STOLCKE, 1986, p.11)

²³ Os descendentes de africanos atuavam em diversas áreas da economia e das artes de forma intensa até o final do século XIX. Eram ourives, carpinteiros, sapateiros, alfaiates, atuavam em ramos da metalurgia, construção de prédios e outras edificações. Além disso, a presença de negros, escravizados e livres, nas artes plásticas, poesia, na música sacra e outras formas musicais, também foi sempre significativa (Karasch, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000). Ver também: LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. 2ª ed. Salvador: EDUFBA, 2000.

sendo a produção maior proveniente do atual nordeste paulista, na época Ribeirão Preto, duas décadas depois torna-se a “Capital mundial do Café”, a maior cidade da região e um dos grandes centros econômicos do país.

Desta forma, em meio a este ambiente de pujança econômica, intensificado grandemente pelo advento da chegada do transporte ferroviário nestas paragens, a partir da década de 1870, ocorreu também um intenso processo de transformações sociais. A chegada da ferrovia nesta região gerou uma expansão ainda maior dos negócios da cafeicultura e, paralelamente, desencadeou-se uma expansão demográfica e étnico-racial, devido à chegada de novos escravizados e, principalmente, a partir de 1880, pela afluência de migrantes de diferentes regiões do Estado e do país pelos trilhos da ferrovia. Devido à política imigrantista, este processo transformou a região em um pólo de atração de força de trabalho de diversas procedências étnicas. Junto aos antigos trabalhadores nacionais, em sua maioria afro-brasileiros, veio somar-se um enorme contingente de imigrantes europeus de diversas procedências (em maior parte italianos) compondo a pluriétnica característica não apenas dos municípios da região, mas de todo estado de São Paulo. Uma realidade plural, porém com predominância maciça de europeus. População esta que, desde o princípio, estabeleceu distanciamento em relação aos negros. Uma relação na qual a proibição do contato com os afro-brasileiros era uma norma importante que ampliou o estranhamento social e, desta maneira, reafirmou as distinções de status e as fronteiras étnico-raciais já presentes na realidade societária brasileira:

Meus familiares eram de Araraquara quando os imigrantes chegaram na fazenda, a ordem que as crianças tinham era: “nunca se aproxime daqueles negros, eles não servem pra vocês”! Minha tia nunca tinha visto um negro e queria passar a mão para ver se saía tinta, ela se encantou. Ela conseguia se relacionar com as crianças sem os pais saberem (Sra. Ádria, 60 anos).

Normas que compunham um ambiente de desconfiança e evitação, mas também de disputa entre negros e imigrantes. Disputa esta, acirrada pelo contexto racista pré-existente à chegada de imigrantes e, ainda, pela exclusão sentida pelos negros também na agricultura:

A relação com imigrantes era conflituosa, quando os imigrantes chegaram todo mundo sentiu: “Nós trabalhamos, por que eles têm de vir ocupar nosso lugar?” Mas só que os negros continuaram na fazenda, ninguém saiu. Tanto que quando teve a primeira reunião com todos trabalhadores falando que iam chegar trabalhadores de

diferente cultura, com outra língua, ofereceram o registro, mas os negros não quiseram, entendiam que se fossem registrados seriam mandados embora futuramente (Sra. Ádria, 60 anos).

A relação de desconfiança da população negra em diferentes espaços sociais e os conflitos entre negros, imigrantes e brancos nacionais é resultante da ordem hierárquica estabelecida no país. Ordem erigida sob uma idéia de nação onde o negro era representado enquanto ser inferior em relação aos grupos brancos nacionais e imigrantes. Na visão de Seyferth (1991) a imigração encontra-se como concretização dos intentos dos grupos hegemônicos de “formar um povo brasileiro”, uma nação que, segundo eles, deveria ser embranquecida. Desta forma:

[...] Os aspectos econômicos e até sociais da imigração, em muitos momentos, foram suplantados no discurso da elite brasileira pela ênfase dada ao papel branqueador atribuído ao imigrante europeu e suas implicações na formação de um povo brasileiro (SEYFERTH, 1991, p. 174).

Este sentido de “formar um povo, uma nação branca” fica bem explícito nos discursos dos membros dos setores hegemônicos no nordeste paulista, entretanto estes vão mais adiante, procuravam em suas cidades eliminar a presença dos negros e as expressões culturais por estes realizadas com a vinda dos europeus:

[...] o progresso certamente trazido às áreas urbanas reverteria igualmente para a agricultura. Isto porque a chegada de “artistas” e “operários habilitados” provocaria o êxodo daqueles “artistas inferiores” que povoavam as cidades e que se veriam obrigados a procurar “outros meios de vida” como, por exemplo, as “diversas ocupações que oferece a lavoura” (...) por fim, a ocupação das cidades e vilas por trabalhadores europeus traria a moralidade da qual os escravos eram incapazes (ALPSP, 1884, p.226, 501-503 apud AZEVEDO, 1987, p.163-164).

Outros membros dos grupos dirigentes também se colocavam acerca da impossibilidade de progresso e civilização com uma nação de maioria negra, devido aos supostos perigos da influência dos negros que, como raça considerada inferior, afetaria de maneira deletéria o “movimento ascendente da nossa civilização”, principalmente pela influência negativa que os negros exerceriam sobre “os costumes e o caráter social” dos grupos brancos (AZEVEDO, 1987, p.68).

Esta ordem de idéias em que o “progresso e civilização” são associados ao aperfeiçoamento moral e material do “povo” também tornou-se o suporte ideológico para as ações dos engenheiros e técnicos que, especialmente após a proclamação da República, passaram a coordenar as reformas urbanas, suporte necessário que

levaria ao “caminho da civilização”, “trazendo a prosperidade” e a “grandeza” da nação (CHALHOUB, 1996, p. 35). Diferentes intervenções efetivaram-se para colocar os negros como membros permanentes das classes perigosas a serem mantidas na subalternidade e sob vigilância constante (CHALHOUB, 1996, p. 95).

Sidney Chalhoub (1996) aponta a influência das teorias racistas, que transformaram os negros em membros permanentes das classes perigosas, e a utilização dos pressupostos da Higiene como ideologias utilizadas para legitimar o racismo contido nas políticas públicas aplicadas ao meio urbano no início do século. Na década de 1950, em Ribeirão Preto, a ação de um homem branco, membro dos estratos “superiores” da sociedade o qual, para compartilhar de uma expressão cultural associada aos negros, o carnaval, saía a desfilas mascarado para não ser descoberto “pela sociedade” traz alguns elementos para nossas interpretações:

Um cara na posição dele em Ribeirão, uma das primeiras lojas de rolamento aqui, se metendo com negros e prostitutas. Porque o carnaval de Ribeirão Preto, antigamente, era considerado assim. Era considerado que só vagabundo que se metia com carnaval. E a sociedade aqui em Ribeirão malhava mesmo, ela não aceitava. Ele, para não ser visto nem criticado, meu avô também em si era contra. Ele era parte da sociedade e ele era contra o negócio do carnaval (Sr Paulo Caldas, 51 anos).

Desde o final do XIX, estabeleceram-se narrativas de depreciação dos negros e suas culturas, valores e representações destas narrativas permaneceram no imaginário ao longo do século XX. Mesmo com as transformações nas conjunturas, no que tange as condições econômicas, demográficas e políticas, entre outros aspectos, continuaram como referenciais utilizados por diferentes sujeitos sociais no que concerne à dinâmica sócio-étnico-racial. Na região paulista em foco, na década de 1950, as expressões culturais ligadas aos negros, a destarte das críticas ao conceito de raça e sob o discurso da democracia racial difundido desde a década de 1930 no Brasil, ainda eram estigmatizadas e marginalizadas. Os blocos de carnaval e outras expressões desenvolvidas como parte das identidades dos afro-brasileiros eram conotados como “coisa de negro”, enquanto sinônimo de prostituição, vagabundagem entre outros atributos da esfera da subalternidade-inferioridade os quais, assim sendo, podiam “sujar a imagem” daqueles que se envolvessem com estas práticas e seus realizadores, os negros.

No nordeste paulista, estes pressupostos foram colocados em prática em cidades como Batatais, onde o futuro presidente da República, Washington Luís, foi

um dos principais artífices do Código de Posturas da cidade, em 1898. Código este, que trazia em seu bojo a proibição de práticas culturais da população negra como “danças do jongo, cateretês, moçambiques, batuques, sapateadas, fados, cantarolas dentro da cidade e povoações” para fins de “tranqüilidade pública” (PEREIRA, 2005, p. 90)²⁴.

Para a “manutenção dos bons costumes” as autoridades de Ribeirão Preto, a maior cidade da região, oprimiam e perseguiram formas culturais que não estivessem dentro dos cânones do universo da cultura burguesa ocidental eurocentrada:

A campanha que a imprensa local vem movendo contra os feiticeiros e charlatães, secundada pela Delegacia Regional de Polícia, vem já produzindo seus benéficos resultados. Conforme foi noticiado, a polícia deu ontem uma batida em um “centro” onde se pratica o baixo espiritismo, trancafiando no xadrez o “pai de santo” que presidia a sessão perante a multidão de humildes “crentes” embasbacados. Estamos aqui para apoiar a repressão policial a essa torpe exploração que se vem operando a tempos na cidade... (Jornal “A Cidade de”, Ribeirão Preto, 17 de fevereiro de 1933).

Por meio do discurso do jornalista e pela ação policial descrita, temos possibilidade de verificar que diferentes instituições sociais estabeleciam alianças em defesa dos “bons costumes” definidos de acordo com os padrões culturais hegemônicos realizando um rígido controle social sobre os “maus costumes”, ou seja, as práticas culturais desenvolvidas tradicionalmente por negros, fora das normas identitárias definidas como superiores e civilizadas. No bojo destas ações, constituíram-se e reafirmaram-se valores e normas sociais que se mantiveram no imaginário e que, na década de 1970, ainda eram acionados para colocar os negros “em seu lugar”:

Com certeza né, meus filhos mesmo. Meus filhos, por serem negros, tinham algumas meninas que chamavam a gente de macumbeiro: “O macumbeiro”, aquela coisa, e às vezes, por saber que a minha tia tinha um centro: Ela é filha de macumbeiro, não mexe não, ela é filha de macumbeiro! Filho, o bichinho podia só contar, lá vinha o vizinho trazer o filho aqui: “olha Dona Zinha o que a sua filha fez, tirou sangue”. Aí eles falavam: “porque ela é macumbeira”, eu sofria com isso. Naquela época bastou ser filho de negro já considerava filho de macumbeiro (Sra. Sueli, 48 anos).

²⁴ Batatais, Ribeirão Preto e outras cidades do nordeste paulista foram base de ação primeira de grande parte dos líderes políticos do Brasil República. É o caso, entre outros, de Martinico Prado e Luiz Barreto e também de Washington Luís. Este foi Intendente em Batatais em 1898. Tornou-se Secretário de Segurança Pública e da Justiça entre 1906 e 1912. Prefeito de São Paulo entre 1914 e 1919 e presidente da República entre 1926 e 1930. Pereira, Robson Mendonça. Washington Luís e a modernização de Batatais. São Paulo: Anablume: FAPESP, 2005.

Em nossa percepção, estas narrativas complementadas pelas diversas políticas públicas, como a promoção da imigração europeia, as leis contidas na Constituição Republicana em 1890 e as reformas urbanas realizadas na primeira metade do século XX, compõem o texto da hierarquização social gerado para poder legitimar as identidades dos grupos brancos e desqualificar as populações negras. Hierarquização estabelecida de modo a alijá-las de maiores possibilidades de acesso aos bens sociais e os espaços de mando na máquina pública, além de firmar um status social de superioridade para os sujeitos sociais de pele clara frente àqueles vistos como negros e/ou atuando a partir de práticas culturais que denotassem sinais de africanidade.

Desta maneira, no contexto sociocultural diversificado repleto de línguas e costumes que se tomou o antigo Oeste paulista, as relações sociais organizaram-se sob uma hierarquia autoritária e excludente. Segundo WALKER & BARBOSA (2000, p.30), em Ribeirão Preto, as relações entre os grupos sociais eram rigidamente hierarquizadas, com os interesses dos produtores de café sempre colocados acima de todos os outros interesses. Aos negros eram dispensados tratamentos humilhantes mesmo após a Abolição da Escravatura nas primeiras décadas do século XX:

Os meus avós nasceram livres, meus bisavós eu não sei, mas meus avós já nasceram livres. Mas ainda tinha... É... Meu avô contava aquelas histórias de libertação, ele sabia cantar aquelas músicas de lamento... Meu pai não usava sapato, não andava na calçada, ele andava no meio fio. Durante muito, muito tempo, ele andou descalço, mesmo assim. Depois, ele passou a usar alpargatas. Porque pros negros era proibido, e ele andava com a mão pra trás assim (faz o gesto) (Sra. Cândida, 82 anos; Sra. Marilda, 50 anos).

As formas de humilhação podiam tornar-se extremas em momentos em que, somada a condição étnico-racial, podiam estar outras diferenças, até mesmo desigualdade de condições entre faixas etárias:

Em 1970, quando comecei em uma firma no centro da cidade. Teve um cara que me deu um tapa no rosto, no elevador. Chegou no elevador, simplesmente, ô moleque! Pá! Me deu um tapa! Era um branco... Procurei o cara muito tempo quando cresci, mas não achei (Sr. Ismael, 53 anos).

Além de formas de humilhação sempre possíveis, os grupos negros encontravam limites bem definidos para sua existência social no que tange à ocupação de locais públicos e ao contato com brancos. Mesmo muitos negros

criados como filhos adotivos por brancos não deviam misturar-se com estes últimos nos espaços públicos, denotados como lugares exclusivos de expressão da superioridade daqueles tidos como mais “civilizados e chiques” (elegantes e/ou cultos):

Aquela época era só de fazendeiro, eles é que mandavam. Era aquela política, então eles faziam... Eram os donos! Era bem racista, se eu saía com a minha irmã, morava na mesma casa, chegava lá tinha que separar. Porque prefeito era só branco e rico, fazendeiro essas coisas todas. Só eles é que ficavam na Praça e a negrada ficava lá embaixo (nas figueiras), ali na Rua Duque de Caxias (Sra. Cândida, 82 anos).

Durante todo o período do estudo (situado entre 1930 e o final da década de 1980), embora tenham ocorrido atenuações nas formas de discriminação, assim como uma maior integração entre brancos e negros, mantiveram-se muitas distinções entre estes grupos étnico-raciais. Em Ribeirão Preto, os locais ocupados por negros e brancos na Praça central, por exemplo, deslocaram-se, porém a segregação persistiu, mesmo que velada e sempre sob a condição do racismo condicionado. Neste caso a condição era estar acompanhado “de alguém branco”:

Na Praça XV, nós encontrávamos e ficávamos mais na esquina da Edonê. Ali chegávamos naquele espaço e a gente ficava andando na Rua General Osório, na calçada do lado de baixo, a calçada do lado de cima não era nossa, era dos brancos. Nosso footing era da Rua Visconde de Inhaúma até o Pingüim e mais, nós ficávamos era na calçada de baixo e nós também não entrávamos no Pingüim! Não tinha placa lá, mas nós sabíamos que não seríamos bem recebidas. Nós seríamos recebidas se fôssemos com alguém branco. Por exemplo, quando o Luis casou, os amigos dele vieram de São Paulo uns oito, dez brancos, aí nós fomos, mas se eu e as minhas amigas fôssemos... (Sra. Marli, 57 anos).

Desde o início do século e, entre as décadas de 1930 e 1950, observa-se uma discriminação mais explícita no nordeste paulista e no triângulo mineiro. De forma semelhante à distinção descrita por senhora Cândida em Ribeirão Preto, em outras cidades, como Orlândia, existiam lugares para “os pretos” e o local reservado aos “brancos”:

Em Orlândia também tinha o jardim dos pretos, tinha uma passeata dos pretos, na calçada em frente à “Casa São João”, era a passeata dos pretos, eu passeava era ali também! Agora, no meio, tinha uma rua assim, pra cá era a igreja da Santa Genoveva (...) só branco que andava na calçada da Santa Genoveva. Eu ficava com vergonha, os ricos não tocava a gente, mas a gente tinha vergonha na cara! A

gente tem que ficar onde a gente cabe! Também outra coisa: preto casava com preto, branco ficava com branco (Sra. Madalena, 79 anos).

Nos anos de 1960 os espaços de integração entre brancos e negros são ampliados paulatinamente até a década de 1980. Entretanto, na década de 1970, o imaginário e as normas predominantes definiam-se ainda pelo afastamento e diferenciação de status entre negros e brancos na percepção de parte significativa dos sujeitos sociais:

Ai, ai, ai, se alguma mulher negra quisesse se engrajar com branco. A maioria de nós não tinha nem amigo branco. Eu tinha uma vizinha lá extremamente racista, a fulana (nome em sigilo). Tinha uma separação bem grande, nós até prestávamos algum serviço, acreditavam na nossa capacidade, mas nós éramos negros e eles eram brancos. Por exemplo, eu criei como babá os filhos de uma família, eles me respeitavam, mas não passava disso, eu era a “Bahia”, e assim que me chamavam, e não tinha outro tipo de relação com a maioria dos brancos (Sra. Marli, 57 anos).

Após a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República, a configuração social da cidade, lugar de novas relações sociais marcadas pelo princípio liberal da igualdade entre indivíduos, desenha uma nova dimensão da desigualdade “criam-se espaços diferentes para grupos sociais desiguais” (Cunha, 1988, p.32). Neste quadro, torna-se fundamental para as elites o estabelecimento de novos modelos de prestígio. O que podemos vislumbrar nas reclamações da “boa sociedade” do nordeste paulista, feitas na imprensa da cidade de Ribeirão Preto, em 1907, quando então se repudiavam a “mistura de classes” e a “confusão notável” em espaços sociais como a igreja e o jardim público devido à “mistura da gente limpa”, branca com “gente de baixas camadas”, os “pretos e mulatos” (“A CIDADE”, Ribeirão Preto, 10 de abril de 1907). Mistura que foi evitada em ambientes diversos ao longo do tempo, como a igreja São Benedito, onde negros tinham sua irmandade atuante ainda na década de 1950, quando então se estabeleciam horários diferenciados para a missa. Na impossibilidade de afastar negros do lugar, implantaram-se “momentos distintos para grupos desiguais”:

De religião eu me lembro assim, tinha a Catedral, a São José, lá não tinha diferença. Mas na igreja São Benedito eu lembro que na missa das oito ia todo mundo, negro, pobre, tudo. Agora, na missa das nove, por causa dos Biagi e outros grandão que tinha por ali, a gente não ia, os negros não entravam (Sra. Maria Ap. Brito, 82 anos).

O espaço religioso poderia atenuar a discriminação étnico-racial, entretanto a necessidade e a possibilidade de desqualificar os sujeitos com fenótipo negróide e condição econômica modesta, associada à imposição dos padrões culturais componentes do contexto da discriminação sócio-étnico-racial, efetuavam-se independente da sacralidade dos lugares, ou melhor, para afirmar a sacralidade da condição superior dos grupos hegemônicos. Uma interação social sempre orientada pelos interesses dos grupos hegemônicos de afirmar seu status, uma concretização da lógica de uma tolerância modulada em função da manutenção dos interesses dos grupos definidos como superiores.

Porém, onde era possível manter a distância física e/ou a exclusividade de ocupação dos lugares se fazia afirmar a ordem racista. Em muitos contextos a discriminação racial e a exclusão dos negros tornavam-se explícitas. Em Uberaba, por exemplo, onde jovens negros eram expulsos das imediações das regiões consideradas “chiques”:

Porque aqui em Uberaba, infelizmente, no meu tempo, década de 1940, 50, tinha muito racismo, o grande não queria ajudar o pequeno. Quando eu era jovem, e a gente passava na porta de uma loja chique, o empregado vinha e perguntava assim: o que você quer negão? A gente não dizia nada: “Então, não pode fazer hora aqui não” (Sr Saldanha, 82 anos).

Na cidade de Barretos, negros e brancos também reconheciam seus lugares, delimitados no perímetro urbano pela lógica das regras tácitas componentes da dinâmica das relações étnico-raciais brasileiras. A discriminação étnico-racial se efetivava nas praças centrais desta cidade pelas “caras”, os “jeitos de olhar”, os não-ditos prescritos pelas narrativas cotidianas:

Ali tinha a Praça Francisco Barreto, tinha a matriz. Aí, no quadrado do lado de fora passeava os pretos, as pessoas mais pobre. Só tinha banquinho assim de cimento em volta, então ficava sentado ali à noite e entre uma coisa e outra, tinha uma avenida, ali dava volta a elite, a turma de cor, de negros, não misturava. Eles fazia cara. Só o jeito de te olhar (Sra. Liberalina, 82 anos).

De maneira semelhante a Nicolau Sevcenko (1989) em seus estudos sobre a capital nacional, o Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX, podemos afirmar que no nordeste paulista e no triângulo mineiro a desclassificação social e a exclusão, antes estabelecidas pela ordem escravista, ao longo do século XX, tornam-se o contraponto da modernidade burguesa, recaindo sobre as populações

negras de maneira intensa. O negro, outrora escravizado e agora expulso para regiões insalubres, perseguido pelas autoridades e sem trabalho, passou a representar o sinônimo de vadio, mendigo, exótico e perigoso (SEVCENKO, 1989).

Em seus estudos sobre cultura e sociedade no Brasil nas primeiras décadas do século XX, Nicolau Sevcenko (1989) apresenta-nos reflexões relevantes para nossa pesquisa. O autor demonstra que, desde a primeira metade do século XX, tanto a cultura enquanto modos de comportamento e expressões simbólicas (como festas, religiosidade, vestuário, entre outras) quanto o fenótipo, constituíram-se como as duas matrizes para mediação das relações sócio-étnico-raciais em diferentes regiões do país. A obsessão das elites por modelos de prestígio fez com que, por um lado, os menores detalhes do velho mundo europeu, como o comportamento, o lazer, a estética e até as doenças se tornassem referências culturais obrigatórias; obsessão que estabelecia um verdadeiro culto da aparência exterior, usado para classificar os indivíduos de antemão. Por outro lado, desqualificava a população negra como categoria social inferior, definida pelo exotismo e pela selvageria, uma vez que o fenótipo também passou a ser um elemento de alta relevância, numa sociedade marcada por concepções inferiorizantes a respeito da parcela negra da sociedade (SEVCENKO, 1989, p. 36).

Neste contexto, a estruturação da ordem social no nordeste paulista e no triângulo mineiro pode ser lida a partir das considerações de Muniz Sodré acerca do “racismo de exclusão”:

Geralmente, ao se falar de racismo, está-se fazendo referência à segregação dos indivíduos por raça (racismo de dominação) ou então racialismo (pressuposto da existência de raças, com diferentes aptidões sociais), que redundam no racismo de exclusão. Este último é sempre vantajoso para as elites dirigentes e suas afinidades de classe, porque elementos etnoculturais como cor da pele, parentesco e educação formal alimentam a hierarquização social garantida pela desigualdade econômica. De fato, a relação social racista impôs-se com mais força à consciência pequeno burguesa no Brasil depois da Abolição da Escravatura, exatamente no instante em que as antigas hierarquizações sociais sentiram-se ameaçadas (SODRÉ, 1999, p. 80).

Pensar a discriminação no Brasil e, nas regiões do triângulo mineiro e nordeste paulista em particular, requer que interpretemos as interações sempre a partir de condições que vão além do fenótipo, mas que se situam nos fatores étnico-raciais e/ou etnoculturais, como coloca o autor, em conjunção com o próprio fenótipo

e as condições econômicas ou de diferenças de classe. É neste sentido que as formas de desclassificação a partir de padrões fenotípicos e culturais eurocentrados vão gerar um posicionamento de distanciamento dos diferentes grupos brancos nacionais e brancos imigrantes de práticas associadas ao âmbito da inferioridade e aos contingentes negros, representados sob valores de atraso, perigo, imoralidade e insalubridade, em diferentes contextos urbanos. Nesta lógica, podemos situar, por exemplo, a ocorrência em São Carlos de atitudes de segregação de negros:

Aqui, na minha juventude tinha o lado dos brancos passearem e o lado dos pretos, eu ainda peguei isso aí. O que eu lembro é que tinha o “Flor de maio” que nós negros freqüentávamos e os brancos o “São Carlos Clube” que não dava certo pra negro, era proibido mesmo a entrada! Acho que bem recentemente teve uma certa abertura, quando tem formatura então não dá pra separar os formandos. Até na década de 1980 era ainda forte a separação (Sr Célia, 53 anos).

Nestas condições é que se efetuam as leis e códigos diversos para perseguir os negros e suas culturas e, por outro lado, se afirma uma aliança entre os grupos brancos mais abastados e outros brancos que conseguem afirmar-se enquanto classes médias rechaçando ainda mais os negros e suas expressões identitárias.

As diferentes populações e as condições socioeconômicas

A partir destes parâmetros foi possível construir-se a desclassificação social da parcela negra representada a partir de narrativas fundadas em valores como inferioridade moral, indisciplina e vagabundagem com os negros e as formas culturais distintas do padrão tido como civilizado (eurocêntrico) colocados sob um imaginário social veiculado pelos grupos hegemônicos e médios como “negação viva do progresso” e como seres humanos a serem mantidos à distância por aqueles que buscavam legitimidade social.

Inclusive, nesta lógica, podemos conceber melhor a política de imigração e as representações sobre os imigrantes como vetores do progresso e personificação da civilização. Política esta, concretizada com a vinda de milhões destes para o país e para o interior paulista. Em seus estudos sobre a influência da cafeicultura no desenvolvimento do Estado de São Paulo, Verena Stolcke nos informa que apenas

entre 1884 e 1914, chegaram a São Paulo cerca de 900.000 imigrantes, a maioria como mão-de-obra para as regiões do café (STOLCKE, 1986, p.42).

A cidade de Ribeirão Preto, representada em 1911, em Turim, na Itália como “Le pays du café” (GUIMARÃES, 1997, p.56), expressa bem o conjunto de transformações que ocorreram na região. A cidade, que em 1873 contava com 5552 habitantes, com apenas 857 negros escravizados; (BORGES, 1999, p.18) em 1887, tinha 10.500 habitantes, dentre estes 1378 negros escravizados. Entre 1873 e 1902, conheceu um crescimento demográfico de aproximadamente 1000%, quando então a população passou de 5.552 para 52.910 habitantes, sendo que, destes, 33.199 eram estrangeiros e 19.711 eram nascidos no Brasil (BORGES, 1999, p. 20).

Na região do nordeste paulista, temos outra relevante expressão da concretização de ações conhecidas como a política de branqueamento, ações dentre as quais se encontram o subsídio estatal para a imigração de europeus e a proibição da vinda de asiáticos e africanos para o país. Esta política do branqueamento realizada pelos grupos hegemônicos no Brasil teve grande incidência no Estado de São Paulo e, sobretudo, no interior paulista. Recorremos novamente a São Carlos como exemplo. Em 1886 esta cidade possuía a segunda maior taxa de imigração européia para o Estado, fato que lhe rendeu o codinome de “Pícola Itália”. No final do século XIX, mais da metade da população já era de descendentes de italianos, o que expressa o Censo do Clube da Lavoura. Em 1874, aproximadamente 80% dos trabalhadores rurais eram negros, proporção esta que em 1899, ainda segundo o Clube da Lavoura, chegou a 7% de trabalhadores negros, e 93% brancos, destes, 66,27% eram italianos (10.396 colonos italianos)²⁵.

Desta forma, na primeira metade do século XX, tanto nestas, quanto nas demais cidades da região, conformou-se um quadro social diversificado, com a presença de diferentes grupos étnicos, constituído por imigrantes e descendentes (italianos, espanhóis, portugueses, etc.), o grupo branco nacional e o grupo negro que ao final da década de 1940, em Ribeirão Preto, constituía cerca de 13% da população total de 92000 habitantes (WALKER & BARBOSA, 2000, p.48).

Na atualidade, a proporção de negros (pretos e pardos), na maioria das cidades do nordeste paulista, fica em torno de 20 %. Segundo o censo do IBGE de 2009 em Ribeirão Preto, a população de origem afro-brasileira era 21,3% de negros de seus mais de 560.000

²⁵ Fonte: <http://www.icmc.usp.br/ambiente/saocarlos/?historia/o-cafe-e-o-sistema-de-escravidao-africana/censo>

habitantes. Em Araraquara também em 2009, os negros representavam 20,7% de uma população estimada de 200.666 habitantes, no mesmo ano em Batatais, os negros chegaram a 19,5% dos aproximadamente 56.000 moradores, em São Carlos, a população negra situou-se em 19,9% dos 220.000 habitantes. Apenas a cidade de Barretos, das cidades do nordeste paulista focadas neste estudo, difere com os negros numa proporção de 25% dos 123900 habitantes. Talvez devido ao crescimento vertiginoso de 50% da população local que em 1985 chegava a 80.100 habitantes segundo o IBGE.

Temos como referência o caso de Ribeirão Preto, e levamos em conta que o crescimento populacional e, até mesmo, que o surgimento da maioria das cidades da região do nordeste paulista, ocorreu no final do século XIX, período de grande afluxo da população imigrante para estas paragens. A partir destas referências, consideramos que este quadro social pluriétnico, com uma presença relativamente pequena da população negra em relação à população total percebida em Ribeirão Preto, foi similar nas demais cidades da região durante todo o período em foco.

Neste contexto, o cenário social de Ribeirão Preto e região, na primeira metade do século XX, pode ser comparado ao cenário de outras cidades do país no mesmo período, como aquele descrito por CUNHA (1988, p. 30) para São Paulo, como uma espécie de “Babel moderna, repleta de línguas e costumes diferenciados” e, sobretudo, “povoada por novos personagens sociais”, cada uma destas figuras com um recorte e “merecendo um tratamento específico por parte dos agentes de poder”.

No antigo Oeste paulista, alguns dos imigrantes/descendentes tornaram-se poderosos fazendeiros e chefes políticos locais. Entretanto, a situação dos grupos étnicos constituídos pelos imigrantes/descendentes foi marcada pela ocupação de uma posição intermediária na organização social, conformando o que PRATES (1956) denominava de “classes médias”²⁶. Embora apenas uma parcela menor destes tenha conquistado um elevado status social, tornando-se chefes políticos com alto poder econômico. Desde as primeiras décadas do século XX, as populações imigrantes tiveram uma significativa ascensão social em todo estado e na região, tornando-se a maior parte dos setores economicamente medianos das cidades.²⁷

²⁶ Prisco da Cruz Prates, cronista ribeirão-pretano, em 1956, ao descrever a divisão dos espaços de passeio na praça XV de novembro, no centro da cidade, entre brancos e negros referia-se a esta separação como uma “natural seleção de classes dispostas entre” os ricos, classes médias (imigrantes/descendentes) e os negros” (PRATES, 1956).

²⁷ Em Ribeirão Preto e região, por exemplo, desde o início do século, os descendentes de europeus tiveram uma hegemonia absoluta nos setores comerciais, de serviços e industrial (BORGES, 1990, p.33). Processo

Desta forma, os trabalhadores brancos nacionais e os imigrantes ocuparam quase exclusivamente os postos de trabalho no setor secundário e terciário com a exclusão das populações negras. Os negros, que até o século XIX atuaram nas indústrias em diferentes ramos e no comércio, tiveram sua presença transformada em exceção no século XX. A presença de um negro em atividades comerciais tornou-se fato memorável, um feito lembrado por diferentes depoentes, como o caso da pastelaria “O carioca”, único estabelecimento de um negro no centro de Ribeirão Preto até, pelo menos, a primeira metade do século:

Meu marido era da família dos cariocas que tinham um bar lá no centro, único estabelecimento comercial de negros no centro da cidade. Era uma portinha, mas era muito bem querido! Foi deles até 1974, 75. Depois você tinha na Tibiriçá com a Prudente de Moraes o bar do seu Augusto, também era um casal negro, mas no centro, comércio de negro, era só o carioca (Sra. Cândida, 82 anos).

As populações negras vivenciaram uma condição de total exclusão econômica. Quando não estavam desempregados ou apenas realizando serviços precários e temporários, os chamados “bicos”, aos negros foram destinados os “serviços pesados” com menor status e remuneração:

Nós morávamos lá em Barrinha, então, como meu pai era preto, eles pegavam meu pai pra fazer serviços mais pesados e os brancos pra fazer serviço mais leve, meu pai arrancava toco, mourão, fazer cerca, tudo serviço pesado pros pretos (Sr João Batista, 65 anos).

Estas condições da realidade social de muitas cidades, marcadas pela exclusão de negros, acabou por ser um importante fator que dinamizou as redes entre afro-brasileiros de diferentes cidades e regiões em busca de melhores condições. Negros de Uberaba, em Minas Gerais, desde a década de 1930, até os anos 1980, mantiveram migrações em direção ao nordeste paulista, em busca das possibilidades que a “entrada na modernidade paulista” representava:

Uberaba não proporcionava aquilo que eu queria, eu queria crescer e a gente tinha problema aqui na questão de salário, questão de emprego. Por exemplo, você ia procurar um trabalho você não achava um trabalho bom você tinha que procurar na fazenda ou de soldador, de não sei o quê, e eu queria algo mais. Fui servente de pedreiro, trabalhei numa fábrica de telha, era só serviço pesado. Em relação aos negros, nos tínhamos mais dificuldade pra conseguir trabalho. Na década de 80, quando eu fui embora pra Ribeirão foi por causa disso (Sr Robson, 47 anos).

Durante a década de 1970, ainda eram raros os negros que conseguiam encontrar ocupação em setores como bancos e no comércio como atendentes. Na cidade de Ribeirão Preto, estes se contavam nos dedos:

Pra você ver, naquele tempo (meados da década de 1970) o emprego pro negro, no comércio **eram poucos negros**: era o Reginaldo que trabalhava na Edonê, o Brito que trabalhava no Balú, o Tadeu que trabalhava na Modelar e... Só, **eram os três**. (Sr Marli, 57 anos).

Na década de 1960, a atitude de um comerciante ribeirão-pretano de colocar um negro em uma posição de destaque em sua loja era vista por muitos como quebra de paradigma. O senhor Brito foi um dos raros casos de negros que tiveram um cargo de destaque no comércio de Ribeirão Preto, era gerente de uma loja de artigos importados:

No comércio de Ribeirão era muito difícil um negro no comércio trabalhando. Aliás, teve até uma pessoa que mudou essa maneira de ser e colocou um negro como gerente de uma senhora loja dentro de Ribeirão Preto. Esse Balú mudou a história em Ribeirão Preto. Mudou uma história racial em Ribeirão Preto, ali pra 1968 (Sr Nascimento, 67 anos).

Também nas indústrias, negros tinham sua entrada restrita devido à sua condição étnico-racial ser preterida, “muitos lugares não aceitavam pretos”, postura que na década de 1960 era comum, também no final da década de 1970, quando o senhor Ismael foi o “primeiro pretinho a trabalhar na Lion - Máquinas Pesadas Caterpillar”, em 1978 (Sr Ismael, 53 anos). De maneira análoga às primeiras décadas do século XX, durante as décadas de 1960 e 1970, em muitas situações, ainda eram necessárias relações de apadrinhamento para que negros não fossem cerceados em diferentes espaços sociais. Esta condição, enfim, demonstra a manutenção da subalternidade imposta aos negros e a dependência da boa vontade de algum sujeito branco com alto status político-econômico para terem sua cidadania menos cerceada, inclusive para conseguirem trabalhar:

Eu, por exemplo, comecei a trabalhar no ano de 1961, entrei lá como torneiro. Fiz um teste lá logo que terminei o SENAI, aí depois que eu fiquei sabendo: “como é que você entrou aqui, não aceita preto?!” Só tinha um preto lá, que era o Jairzinho que jogava no Comercial e o pai dele era motorista do Biagi! Naquele tempo, eu ouvia dizer que na Coca-Cola e Dabi não aceitava preto, eu ouvia dizer né! Onde eu fui trabalhar só tinha um preto que o pai era motorista do Biagi. Pra começar os caras falaram: “como você entrou lá”? Depois que o

diretor novo assumiu lá eu fui na festa do homem, só tinha branco, mas fiquei lá na boa (Sr João Batista, 65 anos)!

Os negros das cidades médias do nordeste paulista como Araraquara, São Carlos e Ribeirão Preto experimentavam situação semelhante quanto às condições de emprego precário, com uma pequena parcela de negros apenas situados em empregos razoáveis como funcionalismo público e ferrovias:

A maioria era servente e trabalhos mais pesados. Os ferroviários, aqueles que trabalhavam na Paulista, eram os melhores. Porque tinha um trabalho fixo, um salário razoável, era um pessoal que se diferenciava. A situação financeira dos ferroviários era melhor que a dos outros negros, a maioria, tanto que eu tinha uns padrinhos e vivi com eles um tempo. Eles tinham uma vida melhor, mas iam no Clube Flor de maio com os outros negros (Sra. Vera, 58 anos).

Quanto à cidade de Uberaba no triângulo mineiro, sobre a qual já apresentamos alguns dados e trouxemos para compor com as cidades do nordeste paulista as nossas interpretações, devido às relações existentes com negros ribeirão-pretanos e demais localidades paulistas, expomos neste momento um breve esboço. Esta cidade fundada em 1820 e situada no Triângulo Mineiro a 160 quilômetros de Ribeirão Preto não vivenciou a forte imigração européia ocorrida no nordeste paulista e no estado de São Paulo de forma geral. Durante o século XIX, a principal atividade econômica era a pecuária, ao longo do século XX desenvolveu muito sua indústria e comércio. A presença dos negros em 1868 era intensa. Quanto ao número total não temos dados, porém somente a população escravizada chegava a 24% da população total atuante em diversas atividades²⁸. Em 1960 possuía uma população de 72.000 habitantes que chegaram a 199.200 em 1980 e, atualmente os moradores de Uberaba chegam a quase 300.000 pessoas, segundo dados do IBGE.

Em Uberaba, no Triângulo Mineiro, a situação dos negros era similar a de negros das cidades paulistas. Na região do Triângulo Mineiro, a inserção dos negros no mercado de trabalho também era insatisfatória até o final da década de 1970, sem espaço para trabalharem até mesmo como *office-boys*, em uma cidade que possuía “donos”:

Então eu acho que lá, mais ou menos isso assim, que tinha outras famílias também nas mesmas condições que as nossas sabe o

²⁸ Fonte: “A Escravidão em Uberaba”. Texto do Arquivo Histórico de Uberaba encontrado em: http://www.arquivopublicouberaba.com.br/memoria/arquivo_13.pdf

pessoal lutando mesmo pra sobreviver. A situação do povo negro aqui em geral era... Você só tem falado que o pessoal não trabalhava nem no comércio. Não, não tinha isso não mano que isso era coisa... De outro mundo pra nós! Não, não tinha serviço muitas vezes nem pra office-boy! Não, não tinha, porque tinha uma cidade conservadora. Tinha uma cidade conservadora, era realmente conservadora, em todos os seus sentidos. Cidade de pessoas que se julgam donas dela e tal, e nós viemos nessa época de escravidão mesmo (Sr André Silva, 48 anos).

Para as mulheres negras, esta inserção precária vivenciada pela maioria dos negros, gerava também no comércio uma inserção muito reduzida, o que as levava aos serviços domésticos:

A maioria dessas moças aqui eram empregada doméstica. A única negra que trabalhou no comércio aqui é a esposa do Pereira, mas todo mundo trabalhava só de doméstica. Desde quando eu cheguei aqui. E vou te falar, quando eu cheguei aqui eu já tive vezes... Teve uma vez de eu não ter aonde dormir (Sra. Ruth, 64 anos).

A situação de exclusão socioeconômica dos negros parece ter sido semelhante em diversas cidades e regiões. Entretanto, em cidades maiores como era o caso de Ribeirão Preto, São Carlos e Araraquara, era maior a chance de se conseguir meios de sustento com pequenos trabalhos ou até mesmo no setor de serviços e, em menor escala, na indústria:

Um dia o caminhão ficou preso sem ninguém pra tirar de dentro do depósito (de materiais de construção), eu fui lá e tirei. Fui lá e liguei o caminhão, meu pai ficou bravo e me mandou embora. Vixe, fui correndo! (risos) Meu irmão me arrumou um trampo na Américo Brasiliense, 705, edifício Santa Lídia. Sociedade Paulista de Investimento, um mineirinho de Belo Horizonte, só vendia papel. O cara era o maior "171". Cheguei lá e o cara me mandou fazer café, eu nunca tinha feito café, achei que era coisa de mulher, eu era masculino pra caramba! Mas fui fazendo... Com 14 anos passei a ter carteira registrada, comecei a levar carne pra casa, levar as coisas pra minha mãe, passava no açougue comprava alcatra, depois saí de lá e arrumei serviço na Modelar (Sr Ismael, 53 anos)!

Em uma cidade como Ribeirão Preto, com 230.000 habitantes em 1972, eram mesmo mais diversificados os caminhos de sustento econômico e, neste contexto, os negros ocupavam-se de diferentes maneiras:

Com dezoito anos passei na Modelar materiais de construção, antes fui engraxar sapato, pouco dinheiro! Meu irmão falou: "vamos vender pastel". Ganhava, terminava, ia tomar leite com groselha no bar, coca-cola... Dava um pouquinho pra minha mãe. Eu ganhava dinheiro vendendo pastel pros caras das construções, na Meira Júnior. Mas... Parei de vender pastel e fui ser verdureiro, meu pai me botou na chácara do Hilário. Um dia fui vender nos predinhos, eu chamei: "verdureiro!" Quem abriu a porta era uma menina que eu era

fã, ela olhou pra mim: “verdureiro”? Eu falei: “não vendo mais verdura!” (risos). Sumi da horta, falei o quê (Sr Ismael, 53 anos)?

Nas cidades menores como Batatais e Barretos, os negros vivenciaram maior dificuldade de acesso até mesmo a serviços domésticos, por ser um contexto de ampla maioria branca como outras cidades do Estado e da região nordeste, mas também pelo pouco número de indústrias ocupadas pelos brancos, situação análoga a do setor de comércio e serviços. Nestas condições restava aos negros, em cidades menores, apenas o trabalho na agricultura. A exemplo de Batatais, onde grande parte dos negros trabalhava na agricultura nos anos 1960 e 1970. Como nos relata o senhor Paulo Roberto, “a maioria dos negros iam pra roça mesmo, poucos estudavam, então era roça mesmo” (Sr Paulo Roberto, 50 anos). E nos dizeres do senhor Izoel, apresenta-se ainda outro aspecto, a minoria negra ocupada como pequenos empreendedores ou no serviço público obtinha um status diferenciado da maioria que, sem opções, “ia pra roça”:

Um por trabalhar como alfaiate o outro no Estado, eles e outros achavam que eram mais que o restante, que era de um topo mais alto. Nos anos 1950,1960, 90% dos negros trabalhava no roça. Naquele tempo era capinar de enxada, apanhar café, aqueles que tava, que podia fazer uma coisinha, fazer outra, então escolhia (Sr Izoel, 70 anos).

Em Batatais, até para trabalhar como domésticas, as mulheres negras encontravam dificuldade, o que as impelia a procurar outros meios de sobrevivência, como a prostituição:

Na verdade era falta de serviço que fazia as mulheres negras irem pra prostituição, na maioria quando não era lavoura, era doméstica. E pra não trabalhar em casa de madame que era muito difícil também, só tinha uma coisa, prostituição. A maioria que trabalhava nas casas era cativo, começava de mocinha e ia até envelhecer com as famílias, até pra não mudar de empregada, então era difícil (Sr Paulo Roberto, 50 anos).

Em Barretos, a situação da parcela negra era também de exclusão econômica, com grande parte dos afro-brasileiros nos serviços insalubres dos curtumes:

Meu pai trabalhou com o Malaquias no curtume, curtume Santa Rita, que era um trabalho de mexer com couro, trabalho muito ruim, até ele tem reumatismo por conta da friagem. Era tudo de ruim, totalmente agora já foi à falência. Lá tinha muito negro por que não tinha tanto trabalho, tanta condição, então lá era onde tinha o maior número de negros (Sra. Judite, 55 anos).

Para os negros barretenses, assim como de outras cidades pequenas com menor presença de indústrias e de um comércio mais pujante, a situação de exclusão era tão intensa que certas restrições aos valores de afirmação identitária dos negros, como os cabelos *black power* durante o decênio de 1970, faziam-se desnecessárias. A discriminação étnico-racial já estava efetivada de antemão, os grupos a serem subalternizados já estavam excluídos, “nem se viam negros” em muitos setores, a ordem hierárquica entre brancos e negros, estava fortemente estabelecida, embora com menos intensidade que no início do século, quanto às possibilidades de ocupação econômica e outros fatores:

Eu não me lembro disso assim em Barretos. Talvez, sabe por que? Como eu falei, aqui em Barretos, em relação a trabalho, **o negro e o trabalho, nem tinha condição**. Eu não me lembro dizer: fulano de tal perdeu emprego por causa disso. Até por que **nem em supermercados você via negros**. Era roça, era apanhando algodão, **era tudo braçal, era tudo mais pra roça** então por conta disso (Sra. Judite, 55 anos).

As ocupações mais diversas concretizaram-se enquanto caminhos para os negros poderem superar as condições de pobreza e falta de oportunidades, de maneira geral:

O povo negro passava muita pobreza, em **Ribeirão Preto não tinha serviço pros negros**, os homens iam **trocar trilho, descarregar vagão, cortar lenha, saía as quatro da manhã** e chegava de noite, trabalhar de **pedreiro, servente**, iam ser **chapa e as mulheres iam trabalhar como domésticas**, na roça (Sr João Pinto, 58 anos).

A esse respeito, Rosana Aparecida Cintra nos mostra que desde o início do século, os imigrantes e outros brancos nacionais ocuparam a quase totalidade dos espaços de trabalho. Ao estudar os italianos em Ribeirão Preto, observou em uma lista do Almanaque de Ribeirão Preto de 1913 que, dos 151 proprietários de casas comerciais e fábricas, 93 eram italianos²⁹, o que já expressava a supremacia destes na economia. A partir da década de 1930, a ascensão social dos descendentes de europeus foi mais intensa, quando então, muitos tornaram-se proprietários de estabelecimentos comerciais, industriais e rurais, fenômeno este que se estendeu por todo o estado de São Paulo. A ascensão social e econômica dos descendentes de europeus foi tão intensa que, em 1934, cerca de 48% das pequenas propriedades rurais do estado de São Paulo pertenciam

²⁹ Cintra, Rosana Aparecida. *Italianos em Ribeirão Preto: Vinda e Vida de Imigrante (1890-1900)*. Dissertação (Mestrado em História). Franca: FHDSS/UNESP, 2001.

a imigrantes ou seus descendentes (STOLCKE, 1986, p.81). Neste contexto, os imigrantes também conseguiram grande inserção nos cargos públicos e de mando, sobretudo após a década de 1930, compartilhando o espaço com os antigos grupos hegemônicos brancos nacionais.

Para melhor concebermos a dimensão da ocupação dos imigrantes europeus no nordeste paulista e, sobretudo sua ascensão, um ponto importante é suscitado por Dean (1977). Para o autor, desde o final do século XIX ocorreu uma “simbiose” entre imigrantes e a elite cafeeira, sendo que aqueles ganharam status tanto por serem brancos num país e em uma região que buscava se branquear, porém, na ótica de Dean (1977), por seus vínculos com a cafeicultura. Assim, uma percepção do nordeste paulista apresenta-se como:

Um cáustico retrato da Sociedade paulista na década de 1940 dá a entender que os fazendeiros, ainda socialmente distintos, coexistiam numa forma repelente de simbiose, em que os imigrantes dependiam dos "quatrocentões" para suas alianças de status (DEAN, 1977: 85).

Sob estas condições no âmbito político, os imigrantes/descendentes também passaram a ocupar progressivamente cada vez mais espaços, tanto nas câmaras municipais quanto nos executivos municipais. Segundo Oraci Nogueira, a partir da década de 1940, os descendentes de italianos e outros de origem européia conseguiram fazer-se eleger nos postos de vereança ou ocupar posições de relevância na vida política regional e estadual (NOGUEIRA, 1998, p.174).

Os migrantes no pós 1940: a migração, a ocupação urbana e as instituições públicas na gramática das relações étnico-raciais

No âmbito desta realidade da região nordeste paulista, a partir do início da década de 1950, o quadro sociocultural, sociopolítico e econômico, vai sofrer importantes alterações. O deslocamento do desenvolvimento tecnológico e industrial para o interior do estado traz consigo a ocorrência de um novo ciclo migratório para a região (GUIMARÃES, 1997).

Processo este, também pautado pela introdução de novos contingentes populacionais, com uma alteração importante no quadro socioeconômico, demográfico e sociocultural.

Este quadro, embora mantendo o aspecto de intolerância em relação aos negros, foi alterado com a vinda de novos grupos humanos, migrantes, oriundos principalmente das regiões nordeste e de Minas Gerais, em busca das oportunidades geradas pela interiorização da industrialização e o fortalecimento da agroindústria. Novos atores sociais que passaram a atuar na dinâmica sociocultural e política regional a influenciar tanto nas práticas culturais e organizações dos grupos negros estabelecidos anteriormente na região, quanto na redefinição das fronteiras étnicas e nos processos identitários ocorridos entre os grupos negros e outros grupos presentes neste contexto social.

Os contingentes negros vindos para as grandes cidades do nordeste paulista a partir do final da década de 1940 provinham de cidades menores do interior paulista e também de outros Estados, principalmente Minas Gerais, Paraná e Bahia. Ao chegarem, muitos instalavam-se em propriedades rurais próximas aos centros urbanos:

Meu **pai** nasceu em **Babilônia em Minas Gerais**, conhecida também por Ponte Alta. Meu pai mineiro, casou com minha mãe paulista. Meu **avô**, pai da minha mãe, **era negro africano** e casou com minha avó Regina Momenso, italiana. Ele tinha um sítio aqui em Ribeirão. Meu avô veio da África, não sabe de onde, não tinha documento nenhum. Ele não foi escravo, mas minha avó Dindinha foi; ela morreu com 105 anos. Quando eu era molequinho mesmo, eu morava na beira do rio Pardo (...). Meu **pai, o Dito leiteiro**, morava atrás da hípica, na fazenda **Lagoa da Mata**. Quando eu era moleque, quatro horas da manhã, eu acordava, ia com ele buscar leite (Sr Ismael, 53 anos).

Uma parcela destes que chegavam vinham de cidade em cidade procurando melhor sorte, porém grande parte era proveniente do êxodo rural. Encantados pela modernidade urbana ou expulsos das antigas relações de parceria com proprietários rurais:

Na década de sessenta havia aquele êxodo rural, a tecnologia chegando nas fazendas e o pessoal (donos) dizia: Ó... Tchau viu! Também os sonhos de vir pra cidade e ter uma vida melhor, tudo isso influenciou, e meu avô, **pai da minha mãe veio antes**. Porque minha mãe é da Minas Gerais, ela é mineira da região de Carmo da Mata, **eles vieram de um quilombo!** A família da minha mãe é muito grande, e quando eles vieram, (o pai da minha mãe e tios) vieram em vários irmãos, ficaram alguns em Orlândia e outros vieram pra cá (Sr Sebastião, 48 anos).

Condições que trouxeram contingentes de população negra que ficaram em algumas das cidades menores como Batatais:

Meu pai era servente de pedreiro, **nascido em São Tomás de Aquino, Minas Gerais**. A gente não teve oportunidade de conversar, mas era uma pessoa muito sofrida, teve um trabalho imenso pra criar

quatro negrinhos. Mamãe sempre foi do lar como se diz hoje, mas mamãe é de São Sebastião do Paraíso, os dois se encontraram em Altinópolis, **na trajetória de estar** buscando uma vida melhor. Acabaram se casando em Altinópolis, e vieram pra Batatais. Eles preferiram ficar por aqui, **Altinópolis** era um **distrito de Batatais** (Sr José Osmar, 61 anos).

Procuravam regiões da cidade onde já possuíam algum vínculo anterior, seja de relações comerciais com moradores locais ou mesmo pela presença de parentes antes vindos. De forma a estabelecerem redes de proteção e bases mínimas de sustento:

O pai da minha mãe então, veio primeiro pra Ribeirão, e vieram vários irmãos pra Santa Cruz, então a família na Santa Cruz era... Eu acho assim, metade dos negros **da Santa Cruz** eram da minha família, primo, primo segundo, principalmente o pessoal por parte da minha mãe tinha aquele negócio, aonde ia um, vinha um monte! Os **tios da minha mãe era tudo muito ligado e próximo**, o meu avô tinha uma irmã que era casada com o irmão da minha avó, esse negócio muito próximo. A família se conhecia, tinha cinco homens aqui, cinco mulheres, e se casavam entre eles. Então, muito grande, aí veio três famílias, todas com muitos filhos e os filhos já com filhos e vieram tudo junto, então minha família é grande assim (Sr Sebastião, 48 anos).

Para aqueles que chegaram entre as décadas de 1950 e 1960, as condições eram muito adversas, com um nível de vida pior, sem as redes de solidariedade de suas antigas cidades e com poucos recursos para se adaptarem à nova realidade. Muitos passaram fome, além de residirem em arrabaldes sem infra-estrutura:

Quando eu **vim pra cá, pra cidade**, eu tinha sete anos, quando teve aquela revolução de 64. Fomos morar no “Morro do Cipó”, a Avenida 13 de Maio era **uma mata, só mato e pedreira**. Meu avô, negro africano legítimo, comprou um terreno na Rua Amazonas, em frente ao salão dos Cabos e Soldados, onde fui fazer os bailes mais tarde. Aí viemos pra cá, chegou aqui, leite não tinha, pão não tinha, a **gente começou a passar fome** aqui em Ribeirão. Meu pai que tinha tudo lá na fazenda, tinha porco, vaca, galinha, foi trabalhar de servente de pedreiro! Não tinha estudo e aqui não tinha nada, era só ali vila Tibério, Vila Virgínia, Campos Elíseos, Jardim Paulista estava começando (Sr Ismael, 53 anos).

Na maior parte das vezes, viveram em condições de moradia piores que as situações deixadas para trás em suas cidades anteriores:

Eu **cheguei em Ribeirão Preto em 2 de dezembro de 1950**, fui morar no Barracão, na rua... Lá no final, lá perto da Coca-Cola, eu fui morar lá. Lá eu fiquei dois meses e depois desci pra rio Grande do Norte com a Espírito Santo. **Em Tambaú eu morava a três**

quarteirões da praça matriz, ali parecia que eu tava no mato, era muito distante! (Sr João Bento, 80 anos).

Os negros que migraram entre as décadas de 1940 e 1970 tornaram-se verdadeiros excluídos outsiders, em confluência às concepções de Elias & Scotson (2000). Tornaram-se moradores das regiões mais pobres, mais insalubres e sob o estigma da violência. Econômica, social e étnico-racialmente situados no mais baixo patamar da escala social, inclusive em relação aos negros mais antigos, consideravelmente melhor inseridos na dinâmica social das médias e grandes cidades:

Nós chegamos aqui em Ribeirão Preto, fomos morar lá no Tanquinho na Rua João Ribeiro. Na época era **o pior bairro que existia em Ribeirão**, a baixada ali do Tanquinho, João Ribeiro ali com a... Como é que chama aquela avenida? Costa e Silva. Nós moramos ali mesmo, na forquilha ali. Assim, vindo pra chegar **na Vila Carvalho. Era muito pobre!** Porque lá em Serrana era tudo mais fácil. Você plantava, comia, **criava, comia e aqui em Ribeirão era diferente.** Lá criava um porco, uma galinha, fazia uma horta. Então você tinha o que comer, tinha meus avós que moravam lá também, meu avô tinha sempre uma rocinha lá no pé do morro, trazia as coisas sempre pra casa (Sra. Bernadete, 54 anos).

Porém, a maioria conseguia se instalar apenas em regiões urbanas mais inóspitas, extensões da zona urbana para além das anteriores periferias. Em Ribeirão Preto, assim cresceram a região da antiga favela do Monte Alegre, da Vila Carvalho, do Pau do Urubu, entre outros espaços para onde foram aportar as levas de migrantes após a década de 1940. Em condições muito precárias, como a vida dos negros da região dos altos do Ipiranga, também conhecida como Pau do Urubu:

Meu pai veio, era um mocosinho de tábua, uma casinha. Eu lembro até hoje que entrou um cavalo, naquele tempo que era um barril de água. Que armazenava água toda naquele barril. Aqui tinha uma torneira na Casa de Betânia, em frente, depois eu te mostro. Tinha três torneiras (na região), a pessoa abria e pegava água. O pessoal abria a torneira e pegava água. Onde que eu morava, ali eu saía no carrinho de rolimã, com a lata de 20 litros e nós ia buscar água na Rua Bahia. E lá tinha o quê, dois relógios de tijolo, e um... Quando se tira o caminhão, tanque de gasolina. Aí o pessoal ia lá para encher de água. Enchia um e trazia no carinho de rolimã, não tinha energia elétrica, não tinha nada. Onde era o Dutra tinha uma cobra coral no meio do mato e eu ia buscar lenha, não tinha energia elétrica, não tinha nada. Eu morava no mesmo lugar, eu morava aqui, há 20, 30 anos (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

Como nos relatam alguns depoentes, a maioria dos negros tinha que se prestar às mais variadas e duras atividades em busca de sobrevivência. A maior parte destes negros, para

manterem suas famílias, sujeitava-se aos mais duros empregos, como o trabalho de quebradores de pedras, carregadores de trilhos, saqueiros e outras atividades:

Na verdade meu pai era colono, trabalhava na roça lá em Orlândia e era aquele sistema de colono... Lá ele tinha até que uma situação boa, tanto que lá ele vendia porco pro povo aqui da Santa Cruz, os Canesin. Ele conheceu esse povo lá. Aí veio, começou a caçar serviço aí, não achava nada, era da roça, analfabeto, não achava nada e começou trabalhar de marrueiro, sabe o que é isso? É aquele que trabalha na pedreira pra quebrar pedra na marreta e marrueiro, na época, porque o povo chamava a marreta de marrão. Meu pai ganhava por caçamba que ele enchia, tinha que quebrar e encher a caçamba, era duro! Eu lembro que numa época nós passamos melhor porque meu pai passou de uma firma pra outra (onde hoje é o Parque Curupira), onde o preço da caçamba de pedra era melhor. Pra você ter idéia, eu lembro disso, o quilo de carne de segunda era o preço de uma caçamba! E meu pai, no dia, enchia treze caçambas, aí começou a ter fartura (Sr Sebastião, 48 anos)!

Outras famílias negras, principalmente de moradores do Tanquinho, Vila Carvalho e Pau do Urubu, dirigiam-se inteiras para as atividades rurais, sob a exploração dos agenciadores, inclusive com as crianças, até mesmo em atividades insalubres e duras como o corte da cana de açúcar:

Meu pai veio de São Gotardo, em Minas Gerais. Ele sempre trabalhou como caldeireiro, andou e depois voltou pra usina Martinópolis, foi pra Serrana e de Serrana nós viemos pra Ribeirão Preto. A **situação econômica e financeira era péssima!** Era porque meu pai era... Nós éramos em seis filhos. Meu pai que sustentava a casa, então a gente como eu, com nove anos, eu tinha que trabalhar pra sustentar as outras meninas pequenas, eu e a minha irmã, a Paula. **Trabalhava no corte de cana e, eu e minha irmã,** nós íamos junto ajudava cortar cana, apanhar algodão, carpir milho. A gente ia junto pra no corte de cana enquanto meu pai e minha mãe ia cortando, eu e minha irmã ia fazendo oito (Sra. Bernadete, 54 anos).

Em meio às condições precárias de manutenção da vida, para muitos negros a conformação foi um **caminho para se manter empregado**, ter algum benefício. Assim, podemos vislumbrar posturas de negros mais velhos resistindo à fome e miséria, a partir da estratégia de conformação à ordem hierárquica estabelecida. Posturas que parte dos negros mais jovens, como o senhor Ismael, por exemplo, liam simplesmente como submissão, o que lhes gerava indignação:

Com doze anos meu pai me colocou pra trabalhar com ele. Chegou um amigo do meu pai disse pro meu pai me tirar dali. **Meu pai era muito puxa-saco e eu ficava louco.** Meu pai lavava o carro do homem de sábado, **descarregava os caminhões de cimento sozinho...** Eu via que o cara só sugava meu pai (Sr Ismael, 53 anos).

As condições de inserção da parcela dos negros que migraram após a década de 1940 e vivenciaram condições de opressão e marginalização socioeconômica e política extrema situaram estas parcelas nas mais inferiores condições no contexto social, com um rebaixamento de status social até mesmo diante de outros negros que se encontravam melhor estabelecidos:

As família aqui era “pau de arara” (trabalhador rural). Eu estudava, naquela época aí, no sábado, acordava de manhã, vestia a roupa, eu nem estudava no SESI. Era uns 5, 6 anos, vestia a roupa para apanhar algodão. Não tinha nada pra comer. Aí, para não passar vergonha na frente dos outros, a vasilha ficava fechada na mochila, era uma mochila vermelho e marrom que eu lembro até hoje. Mochila antiga, ai nós punha pedra dentro da vasilha, pra levar. Nós esperava a oração daqui da casa de Betânia, como eu tava te falando. A **Casa de Betânia** que é aqui. Sábado nós chegava de branco, aquele pão tinha de dar na semana na casa de todo mundo. Era **única coisa que todo mundo que tinha pra comer**. O pão deles que eles passavam das 4 da tarde todo mundo fazia lá pras 6, 7 horas. Era segunda feira, não tinha nada pra comer, molhava o resto de pão que sobrou, comia e ia para escola. Aí eu ia para trabalhar, na roça. Como uma criança de 5, 6 anos agüentava o puxado. Pegava, lutava para arrumar o dinheiro da comida do domingo (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

Estes segmentos negros, além de serem enviados para as atividades econômicas mais penosas e mal remuneradas e conviverem com a “vergonha de não ter o que comer”, experienciavam condições de certo isolamento em suas regiões. Os negros destas regiões mais periféricas passaram a vivenciar uma situação antes não vivenciada por negros em décadas anteriores em regiões com grande densidade de imigrantes, a condição de estarem em espaços urbanos de maioria negra, com predominância de negros e pouca presença de brancos. Mas também sofriam mais a opressão racista com a repressão das “forças da ordem”, no caso representadas pela cavalaria que agia de maneira truculenta nestas regiões:

Passava a Cavalaria, escurecia. 4, 3 horas da tarde todo mundo saía, chegava pai de família em casa. Todo mundo sabia, chegava à cavalaria, pá! Todo mundo correndo, não queria saber quem era, quem não era. Não vou falar que era branco ou que era preto, porque só tinha preto, **eu não sabia o que era branco, quando era pequeno, particularmente pra mim...** Se mostrasse uma pessoa branca pra mim... Tinha uma família pra mim que era, mas ninguém era, então eles passavam a **ser igual a todo mundo, eles não tinha cor** (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

Em meio a um evento de opressão, percebemos outra nuance das relações étnico-raciais, uma criança negra não via “cores” dos sujeitos sociais locais em um

trecho urbano isolado e com o predomínio de uma população de negros. Neste espaço, as relações entre brancos e negros eram regidas sobre outros códigos sociais, em que a discriminação étnico-racial não se fazia exercer de forma tão acentuada nas relações intrínsecas entre os sujeitos destes microcosmos urbanos:

Não era, porque hoje, se você perguntasse na época, pra mim era tudo negro, na época era tudo negro. Só que a pessoa que não admite, que não quer ser negro, hoje. Na época não tinha isso. Antigamente o racismo, na periferia, na periferia que eu vivia, preto, branco e negro era bem menor que hoje. Não existia, preto e branco brincava, não existia (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

Entretanto, as incursões de instituições da sociedade mais ampla nestas regiões, como a polícia em suas atuações, expunham outras narrativas e demarcavam de maneira vertical as relações entre brancos e negros, onde os últimos eram desqualificados. Nestes momentos de contato com as instituições públicas ou ao sair para outros territórios urbanos, a “etiqueta social vigente” da hierarquia étnico-racial expunha negativamente as diferenças. Em uma dinâmica na qual não apenas existiam “espaços diferentes para grupos sociais desiguais” CUNHA (1988), mas também com tratamentos de humilhação e truculência para sujeitos sociais negros:

Onde eu percebi o racismo? Desde quando eu nasci, na minha comunidade quando criança vivendo, quando eu saí dali eu ia para outro lugar eu via. Aí, eu tinha 13 anos, era muito distante aqui, eu ia para baile e a cavalaria passava e eu apanhava eu apanhei quantas vezes, eu já falei para você. **A cavalaria passava e pegava, e eu te falei. Se você fosse branco eles não vinham.** Na época, eu não via essa diferença, você era criança, você não sabe que você tá apanhando porque você é preto, mas depois que você tem... Você vê porque você apanhava e o outro não apanhava. Quando eu ia para Califórnia, na geração jovem, para um monte discoteca que tinha em Ribeirão. Ta entendendo? **Aí eu saía, quantas vezes que apanhei, os Galão, que morava na minha casa, a minha família que tratava deles, a família inteira deles era branca.** E aí, eles branquim, “entre aspas” eles era os bonito, porque se é negro você não é bonito, só ser negro não é bonito, já é feio. Tá entendendo? Então, o povo deles era lindo, eles não chegava neles, só chegava em mim (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

O fato de sair do contexto daquele lugar e circular com sujeitos diferentes (claros) possibilitava os complexos ensinamentos sobre a pedagogia das relações sócio-étnico-raciais no Brasil ao se vivenciar a diferença de tratamento. A dinâmica das relações sócio-étnico-raciais com a discriminação era afirmada e concretizada pelas instituições públicas.

O senhor Sebastião que morava no bairro Santa Cruz, uma região onde uma concentração de negros considerável convivia com muitos brancos, relatou suas experiências na escola e, ao considerá-la no contexto das relações cotidianas, recordou:

Porque fora da escola a gente não tinha esse problema, porque nossa família era grande, a gente andava junto... Esses meninos que a gente comia junto e... Na escola é que começou a separar, porque esses meninos branco que era muito bem tratado pela professora, a minha casa era ali perto da casa deles, a gente pagava aluguel, minha casa era grande, era meio quarteirão e todo molecada daquela região ia pra lá brincar e era normal! E não saía briga, saía normal. Acontecia alguma coisa num jogo de futebol, a gente brincava de bocha, brincava de malha, aí um xingava o outro acabava xingando de neguinho, saía briga, mas no dia seguinte tava... Tranquilo, mas na escola era aquela coisa de humilhação, mal trato, aí eu comecei a ficar arredio (Sr Sebastião, 48 anos).

Assim como o senhor Carlos percebeu com a cavalaria e a polícia, o senhor Sebastião e outros vivenciaram a afirmação de narrativas fundadas na desqualificação dos sujeitos negros por meio de outras instituições como clubes, restaurantes e, como uma das instituições que mais se evidenciaram nesta lógica do racismo, a escola:

A primeira série eu estudei com **uma professora que parecia um anjo, a melhor do mundo, uma coisa que não existia!** Era no SESI na Santa Cruz, acho que é na Rua Aquidabã, 305, não esqueço até hoje! Aí, na segunda série distribuía os alunos, uns ficavam com ela e outros com outras. Me mudaram pra uma outra sala, a primeira professora era dona Helena, a segunda dona Lucinda, ela era branca, uma mulher do cabelo cinza e do olho cinza, aí começou meu... meu conflito (silêncio, pausa) (Sr Sebastião, 48 anos).

O espaço escolar surgiu para muitos negros como um espaço de conflito, conflito este que o senhor Sebastião explicitou por seu estranhamento referente aos maus tratos, mas, principalmente na consolidação das humilhações pela forma diferenciada da professora lidar com os alunos brancos, “a professora passava a mão na cabeça deles”. Enquanto para o depoente e seu único colega negro na classe:

Eu achava **uma coisa estranha naquela professora** que era o seguinte: na época a gente fazia leitura na mesa dela, chegava na mesa dela, ela abria a cartilha e a gente tinha que ler. Aí, eu percebi que só tinha eu e outro menino negro naquela classe, até tinha bastante negro na escola e geralmente da minha família que era grande, tinha mais ou menos, a maioria era branco, mas tinha bastante negro. Aí rapaz, eu era muito tímido, mas muito!! (...) Aí, eu

fui lá ler na mesa dela e comecei a gaguejar, a professora... **Eu achei estranho aquilo que aconteceu, achei esquisito, me choquei, comecei a gaguejar a professora me deu uma canetada na cabeça**, uma canetada na cabeça, sério! Aí eu vi um menino lendo, que era dos Biajotti que era do povo branco, era o pessoal mais rico ali, os Canesin e os Biajotti. Era rico assim, era um povo trabalhador, italianos que mexiam com hortifrutigranjeiro, **eles iam ler e eu via que a professora passava a mão na cabeça deles**, e dizia: não, calma, calma, você tá nervoso (Sr Sebastião, 48 anos).

Por este episódio se abre a janela pela qual vislumbramos a naturalização da desigualdade, naturalização esta em que a escola e outras instituições como clubes e estabelecimentos comerciais, surgiam como lugares de prestígio social para os sujeitos brancos ao reafirmarem narrativas de desqualificação e marginalização do negro:

Eu falei gente... Eu era um menino de sete, oito anos eu não bagunçava na escola, eu não respondia ninguém ih... Aí eu ia ler e a professora me olhava com aquele olho cinza, eu sentia um negócio esquisito, aí comecei a ter um negócio com aquela professora. E aí, qualquer coisa que acontecia ela... Por exemplo, qualquer coisa que eu fizesse, se eu gaguejasse ou se eu perguntasse alguma coisa ela me tratava mal e tratava o outro também, só que o outro levava na brincadeira, aí o pessoal zuava com ele, **xingava ele de macaco. É, na classe e pra professora era normal!** Eu me sentia péssimo, tanto é que eu não queria ir mais na escola (Sr Sebastião, 48 anos).

Muniz Sodré (1999), nos traz uma reflexão interessante para pensarmos as identidades e as diferenças produzidas no decorrer das relações entre os sujeitos sociais, as instituições e o Estado. Reflexão cujo cerne encontra-se na diferenciação entre identidade fundada na ipseidade (diversidade real) e a identidade hegemônica baseada na busca de controlar os fluxos das indeterminações próprias do devir sócio-histórico pela imposição do idem. Idem da busca do mesmo (mesmidade) a ser impresso a todas as formas de existência social sob um padrão dominante, sempre com o objetivo de assegurar a previsibilidade das ações (SODRÉ, 1999). Neste sentido, a ação das instituições definidas por um viés autoritário orienta-se por uma politização pautada em constante conflito sempre em direção a inculcar e reproduzir as significações que presidem à identidade tida como legítima como preceitos da ordem social. Por essa lógica passa o silenciamento daqueles a serem adequados à ordem:

Eu falei pro meu pai e pra minha mãe, mas simples como eles eram, eles iam pela lógica, qual era a lógica? A professora tá lá pra ensinar você, é impossível a professora te maltratar. Minha mãe chegou até ir lá na escola pra conversar, eu vi que ela estava conversando com

a professora e a diretora. Eu lembro que a diretora chamava Dona Sônia, e eu tava num canto assim e a professora... Nossa, vem cá Sebastião, nossa! Ele fica chorando às vezes na sala, não sei por quê! A professora falava: “Nossa ele é inteligente, mas ele não fala nada e às vezes fica chorando... desse jeito (Sebastião baixou o tom da voz). E eu chegava em casa e depois eu ia de novo, só que um dia eu não quis saber mais, nossa! Aí eu fugi da escola, fugi mesmo! **E eu falava isso pra eles, eles não acreditavam, eles não sabiam o que era isso eu também não sabia o que era isso!** Só sabia que a professora não gostava de mim e do outro menino, era assim rapaz, explícito (Sr Sebastião, 48 anos)!

Na gramática das relações étnico-raciais, ao emitirem valores e representações por meio de suas atuações, as instituições oficiais são instituintes e instituídas pelo imaginário hegemônico na medida em que não procuram atuar para desconstruir (destruir) as normas racistas e ainda terminam por reproduzi-las:

No quarto ano do grupo escolar, éramos dois alunos negros, só eu e o Moacir de negros. Nós, às vezes, na hora de uma leitura, de apresentar algum trabalho, se gaguejássemos como outros gaguejavam, éramos repreendidos por gaguejar e por ser negro **ela: “vê se você presta atenção seu negro!” Por algumas vezes eu ouvi isso.** O que me chamou mais atenção foi que um amigo meu o Moacir, ele falou: “o Brito, você vai falar pro seu pai que a Dona Emila fez isso com a gente? Eu vou falar pro meu pai”. Eu não entendi porque, eu não gostei que ela falou, seu negro, tinha tratado daquela forma, seus neguinho, sempre que ela tinha uma oportunidade ela xingava, **mas eu não entendi porque nós devíamos reclamar com o pai,** a gente **não tinha nenhum respaldo** com relação a isso aí, **não era crime, era regra,** isso foi em 1961 (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Neste relato, podemos perceber o quanto a violência contra aqueles sujeitos considerados desviantes dos padrões hegemônicos muitas vezes foi tratada como regra, situações tornadas constantes pelo incentivo dado por meio da omissão e da impunidade dos opressores. Condições que colocam os sujeitos oprimidos em situação de marginalização e exclusão:

No Ginásio Estadual Eugênia Vilhena de Moraes, lá na Nove de Julho o racismo... Tinha o Emerson Leão, eu por ser negro e dois colegas por serem homossexuais também eram alvo de muita chacota, dele e da turminha do fundo. Ele comandava, era muito difícil, **inclusive eu abandonei o ginásio no segundo semestre por causa desse problema.** Porque eu não tinha com quem reclamar, **o que fazer contra isto,** eu tive até um problema conhecido hoje por buling, e esse problema do buling... (...) Eu guardei um dinheirinho pra comprar **um canivete que eu ia dar um jeito nele** (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Assim como ocorrido com o senhor Luis Antônio a exclusão também foi concretizada no caso do senhor Sebastião, que fugiu da escola em 1970 e, posteriormente, depois de um ano, voltou. De acordo com suas lembranças “estava indo bem até o dia em que a professora resolveu colocar uma menina branca, vizinha” cujos irmãos, no cotidiano, freqüentavam a casa de Sebastião e de vez em quando, ele recorda: “minha mãe esquentava a comida, botava numa bacia, punha no chão e a gente comia ali com a mão, todo mundo junto, no chão” (Sr Sebastião, 48 anos). Entretanto, na escola, a situação era outra, e a menina trouxe um recado de seu pai: “Professora, meu pai me falou que se a senhora não me mudar de carteira, ele vai vim aqui e vai me tirar dessa escola” (Sr Sebastião, 48 anos)!

Sebastião sentiu novamente todo trauma anterior, desta forma: “quando começou uma discussão” ele não viu mais nada, somente sabe que “voltou tudo aquilo, aquela sensação” que ele “não sabia o que era”. Depois deste dia, abandonou definitivamente a escola e começou a trabalhar na roça (Sr Sebastião, 48 anos). Voltou a estudar apenas anos mais tarde no antigo Mobral.

Na lógica das relações étnico-raciais brasileiras, a exclusão, acompanhada e antecipada por uma hierarquização das diferenças tratadas como problema e inferioridade, passa a situar os “diferentes” no nível mais baixo da escala societária. Nas escolas de Batatais, por exemplo, em muitas ocasiões os meninos e meninas negras vivenciaram este reforço dos estereótipos racistas com a associação dos negros à escravidão, passividade, humilhação e inferioridade:

Nas escolas tinha algumas peças que eu cheguei a participar e **pegava os pretinhos da escola e fazia nós fazer papel de escravo**, nas cenas teatrais nós era sempre os escravos. E tinha o senhor que batia, amarrava a gente no tronco pros outros alunos da escola ver. Era o Treze de Maio, isso aí. Cheguei a ir numa churrascaria tudo vestido com aquelas canguinhas (Sr Paulo Roberto, 50 anos).

O reforço dos estereótipos acompanha-se da divisão social entre negros e brancos. No caso de Batatais podemos observar esta dinâmica, embora muitos pobres brancos estudassem no “Rural”, como era denominada popularmente a instituição pública de ensino para onde se destinava a maioria dos negros:

No grupo rural era os preto e pobre, no colégio Washington Luis, negro só estudava se o pai tinha uma posição melhor, depende o grau do pai o filho estudava. Negro lá só os filhos daqueles que tinha uma posição melhor. Se o pai fosse o chefe da pedreira o filho ia pra lá, se fosse um pedreiro então já não ia, e ia tudo pro grupo Rural. Antônio Augusto Lopes de Oliveira chamava o grupo rural lá.

Das beirada da cidade onde era o grupo, mudou lá pra Vila Lúcia, que era lugar onde tinha muito preto (Sr Izoel, 70 anos).

No colégio Rural, embora fosse uma escola com mistura de brancos e negros, ocorriam em diferentes momentos expressões da segregação étnico-racial, como nos times formados e na quase ausência de negros nas classes “A”, com a presença destes em massiva proporção nas classes “C”:

Relação com os brancos era difícil. Mas tinha separação, meu parceiro de carteira era branco. Aqueles que sabia ler um pouquinho melhor ficava pra lá. Tinha classe A, B e C. Os negros geralmente era tudo da classe C, de cem tirava um que ia pra classe A. Dentro da escola tinha time de branco e o time dos negros, um ou outro negro melhor jogava no time dos brancos (Sr Izoel, 70 anos).

É interessante observarmos a leitura que os depoentes fazem da distribuição dos negros nos vagões do trem nas viagens que faziam. Podemos perceber um mesmo padrão societário de relações étnico-raciais na sociedade mais ampla reproduzido e reforçado na escola:

Antigamente ia de trem e punha fogo, a fumaça ia tudo no último vagão, então você tinha que por uma roupa escura. Os negros ia na terceira classe, lá atrás. Tinha a primeira dos mais ricos, a segunda e a terceira onde ia os negros. As vezes ia no vagão da primeira classe... fazer limpeza né (risos). No final da década de sessenta é que começou mudar (Sr Izoel, 70 anos).

Também percebida esta ordem na conexão entre ocupação dos espaços sociais e a distribuição dos grupos étnico-raciais nas escolas, onde os negros passavam pelas provações da discriminação:

Aqui em Ribeirão negro não entrava na Recreativa, negro não estudava no **Marista**. **Eu lembro que tinha uma amiga, ela ia estudar**, ela era assim da sua cor (negra) o pai dela era bancário e bancário naquela época **tinha dinheiro podia pagar o Marista, mas ela sofria muita represália, sofria muito assim, ela era muito humilhada pelas amigas**. Ela dizia pra nós e pro pai: eu quero sair de lá (Sra. Madalena, 79 anos).

No clima de repressão constituído, fazia-se necessário ter uma “boa cabeça” para lidar com a discriminação e as formas de evitação e segregação cotidianas. Este aspecto foi fundamental para muitas crianças negras em Ribeirão Preto:

Ela brincava aqui com as meninas tudo da vizinha. Ela **conta que sempre que ia brincar de roda** ela tava sempre no meio daquela turma, dos filhos dos vizinhos, **tinha uma que se recusava a pegar na mão** dela. Bom, isso eu também sofri na escola, na hora de brincar de roda não pegavam na minha mão sabe. Tinha aquelas que vinham e tal e minha irmã as meninas não aceitavam. Elas

chegavam a falar: “ai ela é negrinha”, aquelas coisas (Sr Sueli, 48 anos).

Nas décadas de 1930 e 1940, para compensar o fenótipo estigmatizado, muitos sujeitos negros buscaram se adaptar às regras hegemônicas de modo a desvencilharem-se dos “comentários” racistas e, ao mesmo tempo, poderem elevar seu status. Mesmo quando eram afilhados de algum “chefe político” local:

O tio da Mônica foi um dos primeiros negros a estudar **no Otoniel Motta**, e ele teve **muito conflito por que você fica...** Eles **conseguem armar a situação que se você não tiver uma boa cabeça você se sente um ET**. Na minha classe **só tinha eu de preta**. Em **toda a escola era fui só eu e mais uns seis negros** em toda a escola, durante a década de 1960, durante 7 anos. Dava pra contar nos dedos (Sra. Marilda, 52 anos).

Na cidade de Barretos, um contexto também orientado pelas normas hegemônicas de desclassificação sócio-étnico-racial, nos melhores estabelecimentos de ensino, onde negros eram minoria, ou em outros ambientes de predominância de sujeitos brancos, estas estratégias eram utilizadas:

Aqui eles respeitava. Às vezes algum comentava de negro. De xingar não, **de comentar! Porque olha essa moça**, minha irmã, a fotografia dela, o tipo dela, não dá pra falar mal! Ela **era humilde, quieta, limpa, asseadíssima, correta, certa**. Até hoje ela é assim. Ela tem o dia certo de fazer tudo o que ela tem que fazer, hoje é dia de lavar a cabeça, hoje é dia. Ela não muda o dia, tal hora é hora disso aqui (Sra. Liberalina, 82 anos).

Como podemos conceber as ações destas organizações sociais como a polícia, clubes e a escola nesta lógica da discriminação? Buscamos responder esta pergunta com as elaborações a seguir que se referem às relações entre raça, classe e status social na lógica hierárquica brasileira.

Raça-etnia, classe e status: a conformação da hierarquia social

Pensamos aqui no sistema de representações que traduzem crenças e estabelecem um dado ordenamento social. No sentido que Teves (2002) percebe as redes de sentidos que circulam na luta que os grupos estabelecem pela hegemonia atuando para expressarem verdades acerca do vivido. Nesta ótica:

O imaginário social não é a justaposição de aspirações coletivas. Como um sistema simbólico, ele reflete e se imbrica nas práticas sociais em que se dialetizam processos de entendimento e de fabulação, de crenças e de ritualizações. São, pois, processos de produção de sentidos que circulam na sociedade que permitem a regulação de comportamentos, a identificação e a distribuição de papéis sociais. Isso é vivido de tal forma pelos agentes sociais que passa a representar para o grupo o sentido daquilo que é verdadeiro (Tevez, 2002 in Ferreira & Orrico, 2002, p. 65).

O desenrolar social, como processo dinâmico, também é gerador de possibilidades. Além das imposições das normas da ordem sócio-étnico-racial discriminatória, os grupos diversos, até os mais oprimidos, produzem narrativas próprias e posicionam-se com formas variadas de poder. Entretanto, antes de apreciarmos mais detidamente este aspecto, precisamos atentar para os mecanismos que perfazem a gênese da ordem hegemônica no Brasil e como as organizações do Estado e outros sujeitos sociais participam e, em que medida podem se situar nesta dinâmica. Façamos assim, para melhor apreendermos o contexto do nordeste paulista e do triângulo mineiro no concernente a estas dimensões.

Ao considerar a presença das populações negras em seus diversos segmentos, neste momento nos atendo àqueles segmentos mais excluídos, estamos a considerar pelo menos dois fatores. Por um lado deixamos evidente que existem diferenciações de status sociais no seio das populações negras relativas às condições econômicas, à posse de meios de distinção, como vestimentas e educação formal, além do trânsito e contatos diferenciados com grupos melhor situados no contexto social, os “mais poderosos” econômica e politicamente. Por outro lado, afirmamos também esta segmentação entre as populações consideradas brancas e os posicionamentos diferenciados destas em relação aos negros. Porém, neste momento, a ênfase desejada recai sobre a observância destas segmentações e a utilização, ou melhor, a operacionalidade deste fator para a dinamização dos processos de produção das diferenças e o fluxo das alteridades, no qual também se situam os processos de produção das identidades.

Diferimos de interpretações de um autor como Jessé Souza (2005a) que, baseado no que denomina “ideologia do desempenho”, ou seja, no fato de que os indivíduos são legitimados desde que, independente da cor sejam possuidores de um “habitus adequado ao trabalho produtivo nas condições do mercado competitivo

moderno”. Desta maneira, o estudioso, a partir de sua interpretação dos estudos de Oraci Nogueira (1998), assevera:

“Um negro ou mulato instruído, disciplinado, inteligente e produtivo, nesse contexto, tende a receber uma avaliação social positiva do meio independentemente de sua ascendência ou traços físicos (SOUZA, 2005a, p. 65).

Para começar o diálogo, poderíamos questionar quais são os parâmetros para avaliar o grau de instrução, inteligência e produtividade dos sujeitos sociais, dados que são construídos socialmente e, portanto, sujeitos às relações de poder e às possibilidades de produção de narrativas (verdades) acerca destes critérios e dos perfis sociais de seus possíveis possuidores. Deixamos esta ressalva importante, porém vamos a outros aspectos que levam à sua conclusão de que “a cor da pele é um dado secundário” na formação social brasileira em relação ao “habitus de classe” (SOUZA, 2005a), o que de fato, sejamos francos, implica afirmar, mesmo que sutilmente como procede o autor, que a desigualdade no Brasil é proveniente e encontra fundamento primordial nas relações de classe social.

Para apresentar sua concepção de “habitus de classe”, o autor diz procurar não cair em “essencialismos culturalistas”, porém ao situar o Brasil como “sociedade periférica” e querer compreender qual “concepção de mundo” das “instituições fundamentais do mundo moderno” vieram aportar nas concepções dos agentes sociais do que ele denomina “periferia” para estabelecer a desigualdade social, ele envereda sua reflexão para o percurso e o beco da linearidade. Embora procure afastar-se de um viés evolucionista, é justamente neste beco em que a autor se situa. Jessé Souza (2005a) assim caminha, ao compreender o Brasil tendo como referência outras sociedades sob uma forma hierarquizada e absoluta entre centro e periferia e sem procurar compreender a lógica própria das produções culturais e políticas aqui desenvolvidas, assim como as interações da produção literária e científica com a dinâmica social brasileira³⁰.

Em outro âmbito, com sua concepção de que o “Estado e o mercado” surgem enquanto “materializações de concepções de mundo” com uma “hierarquia material peculiar” sendo esta a “forma moderna de construir distinções sociais e de legitimá-las” (SOUZA, 2005a, p. 56), é compreensível sua conclusão de que “toda uma

³⁰ Ver interpretações profícuas a este respeito em MUNANGA (1999); CHAÚÍ (1986); CHAÚÍ (2000); SODRÉ (1988); SODRÉ (1999), CUNHA (1987), entre outros.

cultura e concepção de mundo contingente está associada à lógica institucional do capitalismo moderno”, suas materializações de uma concepção de mundo surgem como fruto de um mundo materializado, enfim, a cultura surge como reflexo do que o autor denomina “capitalismo moderno”.

Por este caminho, apresentado resumidamente por nós, o autor chega ao seu entendimento da “hierarquia das causas da desigualdade” na sociedade brasileira, hierarquia esta em que, embora faça mais de uma ressalva, coloca o preconceito racial como causa secundária e contingente, posto que para o estudioso este é um fator sobredeterminado:

O que me parece importante aqui, em termos analíticos, é perceber a existência de um código social que sobredetermina o preconceito racial, demonstrando seu caráter secundário vis a vis a hierarquia valorativa principal que tem a ver com um conceito sócio-cultural de pertencimento de classe que constituem habitus respectivamente valorizados e desvalorizados socialmente (SOUZA, 2005a, p. 65).

O entendimento da dinâmica do preconceito racial na sociedade brasileira, assim como a percepção das relações entre política, economia e cultura de Jessé Souza (2005a) são problemáticos. O preconceito racial na realidade brasileira não se efetua apenas pela cor da pele. Um aspecto refere-se ao fato da cor da pele ser uma construção social, o que leva o mesmo sujeito em diferentes situações sociais e/ou contextos demográficos e econômicos ser caracterizado como negro, como “moreno” ou até mesmo “branco”, o que se remete à fluidez dos processos de produção das diferenças, da identidades e, como um dos atributos identitários, da própria cor³¹ que precisam ser observados. Nestes processos, a cor é um entre outros atributos fenotípicos e também outros de ordem etnocultural como parentesco, educação formal, gestual, como apontado anteriormente a partir de SODRÉ (1999).

Quanto às relações entre a dinâmica social e os fatores que a engendram (políticos, econômicos e culturais), por um lado o autor com o qual dialogamos neste momento explicita um entendimento problemático ao insistir que a cultura e todo o universo das concepções de mundo sejam atados a uma aludida “lógica institucional do capitalismo moderno. Esta “lógica” surge assim como uma visão unilateral e

³¹ Ver as discussões acerca da fluidez das linhas de cor no Brasil e outras discussões acerca da construção social da cor e sua incidência nas relações étnico-raciais em: Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. CARONE & SILVA BENTO (orgs). Petrópolis, RJ: Vozes, (2007).

monolítica na qual todas as formas de ação e concepção de mundo são geradas por uma via, “a do capitalismo”. Por outro lado, não consegue perceber que o imaginário com suas representações e valores produzidos e circulados no meio social tenham outras vias de geração que não a econômica, e esta aludida “modernidade institucional capitalista”.

Na verdade, para o entendimento das relações sócio-étnico-raciais brasileiras, se faz necessário compreender que não há um único fator determinante da desigualdade e nem uma hierarquia absoluta entre eles. A depender das condições conjunturais em diferentes momentos, devido à ambiguidade de nossa realidade, diferentes fatores atuam para afirmar a ordem hierárquica hegemônica.

O caso da família de um de nossos depoentes, o senhor Sebastião, se apresenta por demais expressivo para percebermos estas ambigüidades. Também para percebermos a interação de diferentes fatores na constituição da hierarquia e manutenção da ordem societária:

Um dia meu **pai chegou em casa todo orgulhoso**, na época que eu tinha os problemas na escola. E meu pai chegou orgulhoso... Ele pagava as contas dele em dia, “o homem” né! **Pobre mas ali, honesto!** É que, o que pobre tem é **isso, a honra!** O **dono do armazém** falou pra ele assim que ele **era “o preto mais honesto da Santa Cruz”, o dono do armazém**, que era o armazém central da Santa Cruz, disse que meu pai era “o negro” de alma branca! E meu **pai chegou em casa todo orgulhoso em casa**, disse que o dono do armazém falou dentro do armazém **pra todo mundo ouvir** “você é um preto de alma branca” (Sr Sebastião, 48 anos)!

As facetas do racismo à brasileira estão presentes de forma incisiva no nordeste paulista, emergidas nos contatos cotidianos entre claros e escuros para demarcar as normas hierárquicas com aparentes premiações. Como nestas ocasiões em que negros podiam ser exaltados como “negros de alma branca” ao se portarem de acordo com os interesses e as normas de boa conduta, definidas pelos grupos brancos (claros). Estas premiações aparentes trazem muitos elementos para refletirmos e levarmos um pouco mais adiante o diálogo com Jessé Souza (2005a).

Os conceitos de civilização e de cultura, ambos desenvolvidos desde o século XVIII, onde cultura surge enquanto “cultivo do espírito” (ELIAS, 1990) e a desqualificação do fenótipo dos sujeitos escuros (negros) são importantes fundamentos na construção da noção de “negro de alma branca”, noção esta muito presente na segunda metade do século XX em nossa sociedade. O negro de alma branca, aquele que “apesar de” seu fenótipo negro, porta-se “de acordo com” as

necessidades de manutenção da ordem hierárquica e dos interesses dos grupos sociais privilegiados.

Embora não sendo um negro instruído, o pai do senhor Sebastião era um negro disciplinado, tanto que considerado “de alma branca” e, um negro produtivo que “enchia treze caçambas de pedra por dia”, atributos que Jessé Souza (2005a) coloca como fundamentais para um negro ser “positivamente avaliado” e mostrar ser possuidor do “habitus moderno competitivo”. Porém, na ordem da gramática das relações sociais brasileiras, o fator de uma espécie de sazonalidade das avaliações dos grupos sujeitos brancos em relação aos negros é também parte da dinâmica. Uma dinâmica perversa, em que o ser negro, precisa estar sempre “na linha”, ou seja, de acordo com as normas. Por viver sempre sob desconfiança e vigiado, precisa conviver com a mão pesada dos estereótipos racistas, sempre passível de descer sobre si. O que ocorreu com a família do senhor Sebastião, uma criança em 1968.

Um tio do então menino Sebastião morador do bairro Santa Cruz, mudou-se para o bairro ao lado e não avisou o dono do armazém onde, tanto este tio quanto o pai, compravam fiado. O pai, cuja mulher estava com um filho morto no hospital, sem condições para realizar o enterro, foi entregar o pagamento ao dono do armazém para pagar a despesa do mês anterior e poder pegar despesa do mês atual, porém... Vejamos o desenrolar:

Meu pai naquela situação né! Aí o cara ouviu, eu lembro, **não esqueço da cena, eu tava junto**, e o cara ouvindo, olhando assim, de óculos no nariz. Aí meu pai pegou a pagamento e entregou pra ele e **ele falou assim**: “Seu irmão me deu calote, e **se um preto erra o outro com certeza vai errar**”. Pegou o pagamento do meu pai, pôs no bolso, nem a despesa do mês que vem meu pai fez, e o homem entrou pra dentro. O meu pai ficou assim sem ação, sabe o que meu pai fez, **primeira vez que eu vi: meu pai** sentou na porta do armazém, **pôs a mão na cabeça e começou a chorar**: “Meu Deus do céu, o que é que eu vou fazer agora?” Mas **isso nunca saiu da minha cabeça!** Era o mesmo cara que tinha falado que meu pai era um negro de alma branca (Sr Sebastião, 48 anos)!

Desta forma, por vezes, cor da pele, status sociopolítico, classe social, educação formal, entre outros fatores, podem se sobressair e surgirem como determinantes, porém o mais comum é uma incidência de diferentes fatores para acionar as diferentes pertencas (étnico-racial, de gênero ou a classe social, geralmente todas imbricadas) daqueles sujeitos envolvidos nos contextos para

afirmar a ordem societária brasileira, esta que não por acaso, apresenta os mais claros, os brancos, enquanto grupos hegemônicos.

Como bem coloca Nogueira (1998), sob estas condições que se colocam tanto a ascensão dos negros quanto a simples consideração social dos sujeitos, o que muitas vezes simplesmente representa um olhar que contemple mais plenamente a humanidade dos envolvidos nas interações cotidianas ou nas diferentes organizações públicas ou privadas com as quais possam se relacionar. Entretanto, como acentua este autor, para os negros conseguirem a manutenção da ascensão ou consideração social:

Sua ascensão, e, posteriormente, a consolidação da posição adquirida, dependerá, pois, em grande parte da capacidade de contra-atacar o preconceito existente em relação aos indivíduos de sua cor e da habilidade e cuidado em se “acomodar” entre os brancos. Em outras palavras, o preconceito, tal como aqui se apresenta, manterá, constantemente, sobre ele, a espada de Dâmocles da humilhação: qualquer conflito, qualquer contenda, qualquer atitude ou manifestação de comportamento, que atraia para si a hostilidade ou o ridículo, poderá servir de pretexto para se lhe lembrar o estigma racial (NOGUEIRA, 1998, p. 2000).

No sentido que apontamos anteriormente com Sodré (1999), os fatores etnoculturais vêm alimentar o racismo de exclusão que é reafirmado pela desigualdade econômica para a manutenção de uma ordem hierárquica. Por este viés, não temos a premência do fenótipo ou dos fatores de classe como determinantes como quer entender Jessé Souza (2005), mas sim o entrelaçamento de diferentes fatores para afirmar a ordem desigual no âmbito do Brasil e do nordeste paulista em particular. Vejamos esta descrição a seguir de um bairro na cidade de Ribeirão Preto na década de 1960:

O que mais tinha aqui, que eu passei. O pessoal da Zola, Dona Zola, o pessoal que mais fazia festas, essas coisas e até hoje eu não consigo imaginar na minha cabeça... Dona Zezé, só pra saber quem é, é difícil saber hoje quem é. Eu tinha menos que seis anos, mas tá guardado na mente. Era um canteiro de margarida. Isso aí seguiu uns dois ou três anos. Um canteiro de margarida que na época você passava o ano inteiro você não via nada, aí chegava a época de finados. A casa dela ficava inteirinho branco e o ano inteiro ela trabalhava no canteiro de margarida. Ai chegava colhia todas as margaridas e vendia para o povo em finados (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

Por esta narrativa, percebemos um local onde o cultivo das flores, o respeito aos mais velhos e uma relação de respeito aos antepassados emolduram uma

porção urbana composta de relações tranqüilas e, digamos, até mesmo singelas. Um espaço urbano marcado também pela presença de senhoras festeiras, benzedeiros, pessoas mais velhas que cuidavam das crianças e dos demais. Lugar de festas, de encontros e valorização dos promotores destes encontros entre os sujeitos “do pedaço”, atores reconhecidos como “popstars”:

Aí eu via, atrás dela tinha uma parede dela que era Dona Zezé, que a gente também ia lá, que tinha todo o que ali acontecia todas as festas do bairro ali era o popstar, entendeu? Aí, ela tinha uma santinha de nossa Senhora Aparecida, de ferro, minha mãe ficava lá, na dona Zezé benzia. Aí, lá tinha festa dos dias das crianças, tinha festa de São Gonçalo, tinha festa de São João, tinha festa Junina, todas as festas que você imaginar acontecia na casa dela, da dona Zezé. Que era aqui. Quer ver? Descendo era aqui, onde é a Tradição (quadra da escola de samba) hoje (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

Esta descrição do senhor Carlos Eurípedes refere-se ao “perigoso” e “mal visto” Pau do Urubu, região que de fato era desprovida de grande parte de serviços públicos e com acentuado índice de pobreza. Entretanto, por esta descrição, surge uma porção do urbano muito diversa das narrativas tornadas verdades no imaginário social pelos discursos hegemônicos. Expressam-se aqui as diferenças de sentidos atribuídos aos sujeitos sociais e suas práticas e/ou lugares de atuação.

Estas diferenças de percepção e representações são parte da dinâmica de poder e das relações étnico-raciais em particular, onde a veiculação de imagens de perigo e outros atributos negativos que se estabeleceram para as populações negras, serviram para empreender ações como as “visitas truculentas da cavalaria” e outras atitudes contra sujeitos sociais duplamente discriminados, enquanto pobres e negros. Locais nos quais, em que pese a extrema pobreza, aparentemente niveladora dos grupos étnico-raciais, ainda assim ressaltavam-se a diferença entre “os branquinhos e os negros”, seja pela ação de polícia ou da escola, seja em outros momentos em que as instituições e/ou as normas vigentes eram acionadas por diferentes atores para ensinar aos sujeitos sociais (brancos e negros) quais eram seus verdadeiros lugares. Em nossas reflexões, dialogamos com estes dados e sustentados nas considerações feitas no primeiro capítulo a respeito da obra de Norbert Elias (2000). Considerações que o autor pensa à luz da realidade de países que experimentaram relações escravistas onde os grupos que sucederam os europeus nos postos de prestígio social passaram a se afirmar a partir de identidades baseadas em bases eurocentradas em distinção aos demais grupos.

Desta forma, trazemos suas reflexões para nossas interpretações no que tange às interações entre negros e outros grupos ao caráter do estigma presente também no triângulo mineiro e no nordeste paulista:

A atribuição de falhas – e também de qualidades positivas – a indivíduos que nada fizeram para merecê-las, pelo simples fato de pertencerem a um grupo julgado digno delas, é um fenômeno universal. É comum as pessoas desconcertarem ou silenciarem aqueles de quem discordam ou a quem estão combatendo, jogando-lhes na cara algum termo grupal depreciativo e infamante ou algum boato vergonhoso que se refira a seu grupo, desde que tais pessoas pertençam a um grupo que tenha sucesso em afirmar seu status superior em comparação ao de seus adversários (ELIAS, 2000, p. 131).

O que Elias (2000) denomina calúnias, para nós os valores e representações que os grupos hegemônicos buscam atribuir aos grupos socialmente inferiorizados, faz parte do complexo jogo de alianças e disputas presentes nos fluxos da alteridade, jogo no qual se constituem as diferenças e a produção das identidades. E, no mesmo contexto, também estão presentes as atuações daqueles considerados inferiores para posicionarem-se, desconstruírem estes estereótipos e estigmas e gerarem suas identidades com vistas à afirmação autônoma de sua alteridade.

Sob estas apreciações e por nosso breve diálogo antes estabelecido, entendemos que o dilema entre raça e classe social colocado por Jessé Souza (2005a) é pouco profícuo para entender a desigualdade e a dinâmica entre grupos étnico-raciais no Brasil. Todo racismo desenvolve-se no interior de uma relação racial que ocorre por meio da ficção de uma realidade identitária radicalmente separada e modulável segundo a variedade dos contextos discriminatórios. Contextos que variam, porém com a hierarquização entre os atores estabelecida sempre em função de um paradigma hegemônico e de uma identidade, fenotípica e culturalmente determinada, de forma etnocêntrica (SODRÉ, 1999). Nesta ótica, diferentes fatores estão sempre interagindo para reproduzir as narrativas da ordem que se quer superior ou para desconstruí-la. No seio desta ordem e contextualização é que se apreendem os processos de produção de sentidos que circulam na sociedade e permitem a regulação de comportamentos, a identificação e a distribuição de papéis sociais, das lutas pela hegemonia referidas por Tevez (2005) por nós citada anteriormente. Aqui também podemos apresentar outras diferenciações presentes na hierarquia excludente da modernidade autoritária do nordeste paulista. As diferenciações surgiam mesmo em meio à realidade das

habitações coletivas e saneamento básico precário do bairro do Bangu, em seus cortiços:

Eu morava na coloninha. Tinha a fábrica de enxada, que era tipo cortiço. Na coloninha, o quintal era comum: **um tanque só para os pretos e um tanque pros brancos**, uma privada para todo mundo... Cada porta ali na enxada era uma família, era uma privada de buraco só pra todo mundo. Tinha a máquina de café em frente, na coloninha, tinha a minha mãe, a mãe dela. Eu morei lá até ficar moça. (Dona Cecília, 64 anos).

Esta diferenciação/distinção de tanques separados surgia na formação dos próprios cortiços e podia acontecer também na formação dos diferentes cortiços, sendo os cortiços “mais seletos” habitados por imigrantes que geralmente eram também a maioria dos operários:

Tinha cortiço ali na Visconde do Rio Branco também e a maior parte era da raça, ali era baixada mesmo. No cortiço do Colafeni, onde eu nasci, ali tinha **muito estrangeiro, espanhóis, italianos**, já era mais... **Mais** seletos. Naquela época tinha o **pessoal que trabalhava na Antártica, na Paulista e morava nesse cortiço** (Sr Nascimento, 67 anos).

Expressam-se estas diferenciações também entre setores de um mesmo bairro, percebidas pelos sujeitos pesquisados. Para os negros do antigo Barracão, que posteriormente passou a ser chamado de Ipiranga, a parte mais pobre habitada por maioria negra era denominada Pau do Urubu. Esta denominação que traduzia também invisibilidade social:

Não tem essa separação, essa separação sou eu que tô te falando. Eu divido em três, eu que divido. **Aqui é considerado o pior setor, aqui é favela, os maconheiros, tudo de ruim é visto aqui**. Ai, depois da Rio Pardo pra lá, tá o Ipiranga mais ou menos que não é nem aqui nem lá. Depois da Avenida **Dom Pedro, Santa Catarina, até na Paraná, é os italianos**, eles dizem: “Moro no Sumarezinho, moro no alto do Ipiranga”. Não existia, isso aqui era mato. **Eles existiam**. Eles puseram o nome de Ipiranga, como o Ipiranga cresceu aqui. Num certo momento da história, tudo que matava e roubava era Ipiranga. Aí eles não quiseram ser mais Ipiranga. Aqui virou Alto do Ipiranga, alto do Sumarezinho, morô? Da Avenida Dom Pedro para lá (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

A invisibilidade que se faz notar por condições de desfavorecimento social, desprestígio, status inferior e identidades estigmatizadas dos sujeitos. A invisibilidade expressa nas denominações dos lugares e dos sujeitos. Desta forma, sempre mais que meros nomes, essas denominações pejorativas são

representações que situam os grupos na ordem hierárquica e perfazem os olhares de todos:

Tudo aqui era o Pau do Urubu, perguntava: “onde você mora”? “No Pau do Urubu”, a gente falava na época. Era aqui, a terceira parte, era o Pau do Urubu. Eu morava em uma casa, era só terra e o Pau do Urubu era aqui. Porque Pau do Urubu, porque todo lixo da cidade, descarregava e nós morava no centro do Pau do Urubu, que era aqui. Aí tinha duas árvores grandes. Aí eles jogavam o detrito. Aí tinha o caminhão azul, não era nada mecânico como é hoje. Aí eles jogavam aquele lixo, aquele lixo pegava fogo naturalmente. Aqui, como tinha as **coisas do lixo os urubus** vinha. Ah, onde você mora, no Pau do Urubu? Que era o Ipiranga, não era o Ipiranga. Aqui não era Ipiranga, era Pau do Urubu! Não tinha essa denominação. Como não tinha COHAB, não tinha nada. Lá era mais próximo, lá ficou Ipiranga. O asfalto era só na Avenida Dom Pedro. O único lugar que era asfaltado era Ipiranga (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

Em outras cidades do nordeste paulista também tivemos conhecimento de bairros ou regiões em certos bairros com grande afluxo de negros, sejam aqueles migrantes pós 1940, sejam os negros mais antigos. Em Barretos, o bairro Bom Jesus, em Araraquara, parte da região da Vila Xavier e do bairro Santana até meados de 1970 com importante contingente de negros mais empobrecidos, e em Batatais a Vila Livia e a popularmente conhecida região da Vila Lopes.

Na região nordeste do interior paulista e também em Uberaba no Triângulo Mineiro, tanto parte destas populações que chegaram após a década de 1940 quanto negros desde décadas anteriores instalados compuseram uma parcela deste grupo melhor inserida, melhor estabelecida nos dizeres de Elias (1998). Para estes negros mais estabelecidos nas cidades, as condições também eram adversas em muitos sentidos, entretanto, estes já se encontravam economicamente mais inseridos e, geralmente, com trabalhos regulares, condição que gerava considerável diferença para as populações negras:

Eu fui um menino que nunca tive brinquedo, meu pai trabalhava em uma fábrica de vassouras do Besquiza e a gente vivia em casa com fogão de lenha, mantido com resto de madeira da serraria. Meu pai ensinou a gente confeccionar nossos brinquedos, nossos carrinhos de madeira, tinha um quintal grande com frutas, criação de galinhas... Naquela época, a minha infância, apesar das dificuldades foi feliz e só senti os problemas a partir da adolescência, meu pai era metalúrgico, minha mãe era lavadeira e passadeira... (Sr José Antônio, 61 anos).

Mesmo ser empregada doméstica significava muito na década de 1940. Com condições, por exemplo, de adquirir e apresentar-se publicamente com algum objeto

ou vestimenta que denotasse ascensão social como um terno, vestidos, sapatos, símbolos que geravam efeitos de status social elevado, “um algo mais”:

Tinha o racismo, e era o maior barato por que todos negros que trabalhavam de empregadas domésticas eram negros que trabalhavam pro branco. Muitos, a gente ficava sabendo, fazia trabalhar demais e explorava, mas era empregada. Então tinha a Isabel, neste cortiço em que eu morava, como muitas outras pessoas que viviam com o branco e viviam uma vida... Como pobre, de fartura, de tudo! Não faltava nada! Naquela época **se a pessoa usasse um terno ela significava que era um algo mais** que os outros que não podiam e tava sempre de calça e de camisa (Sr Nascimento, 67 anos).

Em Uberaba, a condição de negro mais antigo, melhor estabelecido, podia propiciar condições para ocupar bons nichos em empregos simples, porém rentáveis, como no caso do senhor Saldanha que se tornou o “engraxate mais antigo”, em atividade desde 1938. Este senhor, assim como outros em condições semelhantes, encontraram suporte para firmarem-se, inclusive liderando os demais segmentos negros, enquanto líderes de organizações negras, como o “Clube Ponte Preta de Uberaba”:

Entre 1955/56. Eu inaugurei ele em 56, fui fazendo baile lá e fazendo aqui. Clube Ponte Preta de Uberaba. Naquele tempo tinha muito serviço, era um movimento terrível, o tempo do Zé Burro, tinha muito serviço. Aí eu fiz o clube lá, inaugurei, mas o povo lá é contra mim, lá na Santa Maria é um bairro pobre, mas racista, o branco não gosta do negro (Sr Saldanha, 82 anos).

No nordeste paulista e também no Triângulo Mineiro, as fronteiras étnico-raciais, apesar das flexibilidades e porosidades que verdadeiramente definem a dinâmica dos contatos entre brancos e negros (claros e escuros) de forma geral na sociedade brasileira, eram bem delimitadas. Todavia, apontamos aqui algumas ocasiões de enrijecimento destas porosidades. Estes momentos ocorrem quando da percepção dos sujeitos hegemônicos de uma possível quebra das normas e/ou da hierarquia predominantes.

As organizações negras, as alianças e disputas entre os grupos étnico-raciais

No seio desta dinâmica, negros e brancos constituíram ao longo de todo período em foco, organizações e formas de ocupação de lugares marcados por suas identidades étnicas e raciais, “lugares de negros e lugares de brancos”. Os negros, situados geralmente na escala inferior das relações em diferentes situações, eram pessoas a serem rechaçadas no convívio. Neste processo é que despontam alguns sujeitos brancos que procuravam compartilhar preferencialmente do convívio nestes espaços com negros (times, bailes, blocos de carnaval, etc.), os chamados “brancos negreiros”, como no caso do pai do senhor Paulo Caldas, citado anteriormente por sair mascarado num bloco de carnaval com negros. Eram raros estes sujeitos, porém mais raros eram os “brancos negreiros” mais abastados, que estabeleciam alianças com negros. Inclusive, muitos destes tornavam-se posteriormente membros de legislativos e executivos locais e até estaduais. Em Batatais, temos a presença de sujeitos brancos na arrecadação de fundos para a construção do “Clube Negro Princesa Isabel”:

Já lá na Princesa, quando terminamos de fazer ia todo mundo. Era pra ser um clube só da raça, mas devido ter pouco dinheiro, um da cor branca ajudava, outro da cor branca ajudava, então eles participaram. Lembro que quando marcamos o salão era o Fausto Degani engenheiro e o Doutor Baldoqui bolou o desenho. Aí já entramos de enxadão e furando buraco... A primeira parte, a segunda parte foi nós que levantamos. O terreno foi doado por uma família de branco, não lembro o nome, mas foi. Tinha o Valadão que era o Vice-Presidente da Princesa, ele era pedreiro, até ajudou a fazer a matriz. Quando o salão da Princesa começou, ele ia de fazenda em fazenda junto com o Seu Antônio, um dava outro não dava. Veio o Fausto Degani e depois chegou o Dr. Baldoqui que foi até prefeito aqui em Batatais (Sr Izoel, 70 anos).

Em Ribeirão Preto foram poucos os prefeitos e vereadores que mantiveram relações de aliança com a população negra, uma aproximação que se deu mais a partir do final da década de 1940 com a ascensão dos descendentes dos imigrantes:

No Baile das dez ia o **Celso Paschoal e o Coronel Condeixa que apadrinhavam** os negros. Arrumava clube mais barato, deu muito apoio pros negros. O **Antônio Duarte Nogueira deu muito apoio pros negros**, a mulher dele era muito negreira (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).



Figura 4 – Líderes negros e o Coronel Condeixa nos anos 1950³².



Figura 5 – A População negra e o Coronel Condeixa: Alianças na década de 1950.

³² Desde a figura 4 até a figura 40 temos fotografias que nos foram gentilmente cedidas por diferentes depoentes para nossa pesquisa. Estas referidas fotografias são parte do acervo documental de algumas famílias entrevistadas. Entre as depoentes que nos forneceram esta iconografia estão: Ádria Maria Bezerra Ferreira, Maria José dos Santos Martins, Maria Isabel Cesário Francisco Miguel, Vera Aparecida Pereira, Tereza da Silva Pereira, Maria Bernadete de Paula Rodrigues e os senhores René Amilton Dias Martins e Ismael Carlos Rodrigues.

Dos poucos “políticos” que se aproximaram da população afro-brasileira³³, o mais reconhecido entre os negros foi o antigo prefeito Duarte Nogueira que, de fato, os depoimentos diversos denotam como um homem que convivia (inclusive também sua esposa), em meio aos negros cotidianamente. Ele, que ainda participou do processo de fundação do Clube José do Patrocínio em 1971:

Dos prefeitos e vereadores, tinha o Celso Pascoal, o Duarte Nogueira. O Nogueira sambava, ele não podia ouvir um batuque, eles saíam lá da casa deles e vinha aqui no alto pra sambar com a gente. Ele foi um prefeito em Ribeirão Preto que freqüentava, gostava muito de carnaval. Ele freqüentava tudo quanto era lugar, era muito querido mesmo, ele e a Dona Nairzinha, os negros gostavam tudo dele. Ele tinha um laboratório de análises clínicas na Alvares Cabral e atendia um negro como atendia um branco, e o negro ele sabia que era muitas vezes de graça! Ele sempre foi envolvido com negro, que Deus o tenha (Sr Nascimento, 67 anos).



Figura 6 – A população negra e Duarte Nogueira: as alianças na década de

³³ Grande parte da população negra apresentou-se de certa maneira infensa à relações com o mundo da política institucional, não foi rara a frase “não nos envolvíamos com política”. Entretanto, no plano nacional, ex-presidente Getulio Vargas constituiu uma imagem de forte referência entre a população negra que demonstrou muita admiração por este: “Porque a gente nunca foi político, **mas a gente era tudo Getulista**, a casa inteirinha. Ele era um governo maravilhoso pro **povo pobre. Ele botou a lei pra gente brigar com patrão**, poder. Mas se não gostar de Getulio, ele que fez a aposentadoria, dia de te respeitar, ele tinha tudo, **13 de maio sempre foi comemorado no governo dele**” (Sra. Liberalina, 82 anos).

1970.

No dia a dia, possuir boas relações com brancos, principalmente os mais abastados, como um advogado maçom, no caso de senhor Oscar, podiam possibilitar um emprego público:

Não tinha muito negro no correio naquela época era meio difícil, era emprego público, os caras eram meio pra trás assim. Eu encostei no advogado, **Dr. Gavino Virde, ele era maçom e o diretor do correio também era maçom de modo que eles se entendiam muito.** (...) O escritório dele era ali na Duque de Caxias, de acordo com o combinado nós fomos no correio eram umas quatro e pouco, chegou no correio ele disse pra secretária chamar. **O Dr. Gavirno foi entrando e eu junto e disse: “me coloca este rapaz no correio e não adianta falar que não tem vaga que eu já sei que aposentou gente!”** Foi em 1953, dia 08 de dezembro (Sr Oscar, 83 anos).

Na situação de Dona Iraci, esta obteve ajuda de um senhor dos próprios correios para passar em um concurso. Com dificuldades pedagógicas e com filhos, teve o apoio de aulas particulares especiais aos sábados, gratuitamente:

Quando fui inscrever vi aquela fila enorme e eu pensava, imagina tem até gente formada aqui, mas sempre eu almejava o melhor e ganhei a apostila, era em 1958, e aí comecei a estudar. Tinha um senhor no correio **que era muito bom, senhor Antônio Mendes, e falou pro Oscar eu vou dar aula pra doze pessoas.** Ele soube que eu tinha inscrito no concurso e falou pra eu ir. (...) **“Nós vamos dar aula pra senhora sábado”.** Eu fiquei numa alegria! E ele disse que entre os doze alunos o que tinha chance era eu e eu me julgava, imagina que coisa é a cabeça da gente (Sra. Iraci, 78 anos)!

Muitos negros que conseguiram alguma melhoria social, inclusive com reconhecida ascensão, tiveram relação de alianças com brancos. Na cidade de Ribeirão Preto, Geraldo José Miguel, que foi um influente líder negro entre as décadas de 1950 e 1980 e, paralelamente, um chefe de cozinha reconhecido em Ribeirão Preto, esteve à frente do “Clube Negro dos Aliados”, na diretoria do “Clube José do Patrocínio”, da escola de samba “Os Bambas”:

Meu pai **tinha o segundo ano primário e cozinhava na culinária internacional.** E ele conseguia ler aqueles livros e transformar em pratos, tinha muito livros em inglês e francês. Meu pai foi transformado em cozinheiro internacional, tanto é que quando ele foi convidado pra assumir a chefia da cozinha do Stream Palace, o chefe de cozinha de lá era alemão e não dava conta de superar o que meu pai fazia. Chegou a um ponto que meu pai foi convidado pra assumir a cozinha (Maria Isabel, 49 anos).



Figura 7 – Um líder negro: Geraldo José Miguel chefe de cozinha no Stream Palace.

Relações que podemos tratar como apadrinhamentos, mas que muitas vezes foram de assumir paternidade mesmo. O que ocorreu com o senhor Geraldo José criado por um italiano, Senhor Tijolo, que o ensinou a profissão de chefe de cozinha levando-o para o Clube Palestra Itália, conhecido espaço de exclusão dos negros até a década de 1960, pelo menos:

Meu pai é mineiro de Sacramento, mas ele foi pra São Paulo pequeno, minha avó era de lá, e depois veio pra cá. Quando voltou como cozinheiro ele foi chefe de cozinha no Banco do Brasil em São Paulo. Meu **pai tinha um padrasto que era italiano, ele cozinhava no Palestra Itália e ele levou meu pai pra ele aprender a profissão.** E meu pai era jogador do Palestra Itália, ele e meu tio. Meu avô, o apelido dele é Tijolo, tem o túmulo do meu avô que foi o Palestra Itália que deu pra ele. O pai do meu pai mesmo é de Sacramento, mas quem criou meu pai foi o Tijolo e o ensinou a

cozinhar. Meu pai trabalhou na Recreativa também (Maria Isabel, 49 anos).



Figura 8 – Time Negro organizado em 1949 pelo Senhor Tijolo, padrao do Sr. Geraldo José Miguel, líder negro ribeirão-pretano.

Os apadrinhamentos foram uma prática corrente desde as relações no mundo rural, que posteriormente estenderam-se aos espaços urbanos, para os negros de Batatais, por exemplo:

Quando meu pai e meu tio eram pequenos eles foram morar cada um em uma fazenda, porque os padrinhos brancos adotavam os seus afilhados, porque as mulheres ficavam em casa e os afilhados saiam com o padrinho pra aprender (Sra. Izabel, 43 anos).

Muitas vezes, os padrinhos podiam ser pais ou avôs brancos que não assumiam filhos ou filhas seus ou de filhos em contatos com mulheres negras. Esta faceta foi-nos explicitada por depoentes em Uberaba e também relatada por negros em Batatais, inclusive com citação de nomes, os quais preferimos omitir para manter a integridade dos citados:

As mulheres, na época de 1940, 1950 a maioria era empregada doméstica. E muitas eram prostitutas! E os homens eram saqueiro, pedreiro, etc. E, às vezes tinha os filhos de negras com o coronel, (fulano) era filho do coronel, e eles tinham uma colocação melhor que outros negros, eles tinham acesso mais livre. Era filho e afilhado, porque o pai apadrinhava o filho que não assumia. Então o pai virava padrinho pra poder dar a guarda. “Sou seu padrinho, então vou te arrumar”. Tem um padre aqui que ele era negro, ele era filho de coronel, era o padre (fulano) (Sr Paulo Roberto, 50 anos).

Alguns depoentes em Uberaba, como o senhor Saldanha, trouxeram-nos este dado do apadrinhamento de mulatos, muitos como filhos ilegítimos, não reconhecidos, porém apadrinhados. Assim, criados e formados por seus verdadeiros pais ou avôs, sem assunção pública da paternidade:

Você pra ver, **um negro numa loja** ele tinha que ser filho do dono com a empregada. Como era **filho do dono com a empregada** e ninguém sabia aí colocava. Assumia **só o menino, criava o bicho, formava**, tratava o menino nota dez mesmo! Geralmente, quando tinha algum rapaz negro numa posição assim melhor... Era filho do dono ou do filho do dono. É! Ilegítimo! **Mas era um filho cortado**, respeitado, quer dizer, não misturava com a gente. Não ué, por isso era bem tratado. Se não atrapalhava ele, senão ele ia contar. Então ele era proibido **de se misturar com negro**. Estudava em colégio bom, pago, formava o bicho, educava, **era negro alinhado, boa pessoa** (Sr Saldanha, 82 anos).

Muitos destes afilhados (filhos ou não), conseguiam algum acesso a espaços vedados a negros, muitas vezes algum emprego, melhores escolas, etc. Como o citado padre de Batatais ou muitos negros de Ribeirão Preto, Araraquara, Barretos, São Carlos e padrinhos de outras urbes que conseguiam empregos públicos, nas ferrovias, boas escolas, etc. Contudo, além desta realidade de filhos ilegítimos tratados como afilhados, existiam outras formas de aliança e apoio. Para entrar em escolas públicas mais disputadas, por exemplo, boas relações de vizinhança com brancos também podiam interferir:

Eu tive o privilégio de estudar nas melhores escolas. Aqui na Vila Tibério já não tinha muitos negros, então, os negros que moravam na Vila Tibério eram tidos como negros elitizados, e como nós viemos de Franca pra cá o pessoal me chamava de neguinho pó de arroz, não sei o quê. E depois que eu fiz o grupo Sinhá Junqueira eu tive a felicidade de morar do lado dos Delibo e a esposa do seu Delibo era diretora do colégio estadual Santos Dumont e me colocou lá, era uma das melhores escolas. Lá quase não tinha quase negros, tinha só o Kiko e o Ivo que jogava basquete e um ou outro, porque era colégio elitizado na época (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Como também apadrinhamentos pelos mais inusitados sujeitos sociais. Como uma senhora cafetina que foi madrinha do senhor Nascimento e o colocou em uma boa escola particular em Ribeirão Preto:

Eu, como criança, em 1947, eu consegui estudar no Metodista. Dorinha foi uma cafetina muito famosa em Ribeirão, foi ela que fundou esse bar chacrinha que foi muito famoso, ela era minha madrinha. A Dorinha que me colocou, ela gostava muito de mim e me botou lá no Metodista. Como cafetina, ela conversou com algum coronel aí e me colocou lá. Mas com a demolição do cortiço eu saí de lá, porque fomos embora pro Monte Alegre que era tudo mato (Sr Nascimento, 67 anos).

Mesmo em um ambiente repleto de comportamentos hostis, alguns sujeitos destoavam da norma racista e pautavam seu comportamento pelo reconhecimento da humanidade plena do outro, de sua alteridade:

Eu me lembro muitíssimo bem que eu fui participar de um campeonato de revezamento em 1975, eu fazia natação na Unaerp e o campeonato foi na Recreativa. **Eu lembro teve uma moça...** Tinha até o Dr. Henrique Passini Costa que hoje é da justiça, foi um dos que me incentivou muito na natação, ele estudava comigo. Eu me lembro que fui o **último a cruzar no revezamento** e eu me senti meio tonto e **teve uma moça (...)** e me lembro que ela foi assim uma heroína pra mim, porque tinha assim um burburinho por eu ser negro, o **único dentro da piscina**. Eles **vaiavam, assobiavam**, eu saí tonto, achei uma coisa tremenda! Ela **pegou uma toalha, foi lá e me abraçou, uma moça branca**, e me levou por fora da borda. Eu me lembro muito bem, eu me lembro muito bem (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos)!

Embora o imaginário de desqualificação e marginalização para com os negros fosse relevante nos anos 1970, muitos sujeitos sociais brancos ainda atuavam enquanto intermediários para alguns negros adentrarem em espaços tradicionalmente de exclusividade para brancos, como boas escolas e faculdades:

Os brancos daqui que eu consegui me relacionar foram muito bons pra mim, tanto que uma antiga patroa da minha mãe me deu de presente o curso da faculdade. Outra patroa, a Dona Geni, também me colocou no Metodista (Sra. Marli, 57 anos).

Estas atuações, compostas por alianças e, particularmente, por apoio de sujeitos brancos a negros, traz em si a relevância daqueles situados para além das normas que transformaram de maneira positiva a vida de pessoas marginalizadas. Demonstra, por um olhar mais detidamente acadêmico, a conexão e parte das porosidades que expõem o caráter flexível e fluido das fronteiras étnico-raciais. Em outro aspecto, a ação destes “padrinhos” e “madrinhas” brancas é também

reveladora. A despeito de qualquer juízo de valor, a presença destes sujeitos sociais confirma a existência da regra hegemônica do racismo no nordeste paulista e triângulo mineiro com uma exclusão intensa dos negros. Este aspecto demonstra que de forma muito próxima à primeira metade do século XX, nos anos da década de 1970, os negros ainda compunham um grupo social com sua cidadania cerceada e com acesso restrito e/ou fechado a diferentes espaços sociais. Condição esta traduzida em rara ascensão social com pouquíssimos negros, até mesmo em posições medianas, tanto na esfera econômica quanto no meio político institucional. Em todo nordeste paulista e triângulo mineiro, esta condição, de maneira geral, foi a mesma com dificuldades maiores para os negros em cidades menores, como já citado anteriormente, estes encontravam-se com menos possibilidades que aquelas proporcionadas em cidades médias e grandes³⁴.

Em São Carlos, por exemplo, no trabalho da ferrovia, onde se encontravam os negros em melhores condições, Stefanoni (2004) mostra-nos que além dos negros trabalharem na maioria das vezes em serviços pesados como a troca de dormentes e na chamada soca, onde eram maltratados, eles também eram retirados dos seus postos para trabalhar na casa dos oficiais como empregados (STEFANONI, 2004). Em Barretos e Batatais, o trabalho rural ou as ocupações mais desgastantes e insalubres, como nos curtumes de Barretos, constituíam o grosso das ocupações da população negra, além dos serviços domésticos.

Neste contexto de disputas, mas principalmente marcado pelo cerceamento e exclusão dos negros por brancos em relação aos bens sociais, temos ainda a considerar a questão das relações afetivas entre estes grupos sociais e a questão das mulheres negras. Quanto às relações afetivas, ocorriam resistências por parte de ambos os grupos no que diz respeito ao casamento interétnico:

³⁴ Em Ribeirão Preto poucos negros chegavam a ter algum cargo mesmo mediano ou ocupar espaço na economia como pequenos comerciantes. Na lista de fundadores do “Clube Negro José do Patrocínio” em 1971 encontramos alguns destes que perfaziam exceções a regra. A senhora Maria da Apresentação e outros depoentes nos informaram sobre estes negros que fundaram o Patrocínio e suas ocupações, além do pai da mesma, o Capitão do Exército Paulo Bezerra foram lembrados: “O Seu Santo que já era chefe na Leão-Leão era Braguetto Leão, o Geraldo José era chefe lá do Pingüim, chefe de cozinha, o Champlin era um cara autônomo que tinha uma oficina mecânica e poucas pessoas tinham carro né, principalmente o negro então quem tinha já tinha um status melhorzinho. Seu Antônio Araújo que era tintureiro. Também o Mário Pinto que era do jornal “A Cidade”, o Carlão que era farmacêutico. Inclusive, no meio deles tinha um branco, era o único branco que tinha, era o Domingos Pavão, ele era relojoeiro lá na Saldanha Marinho. Seu Domingos Pavão, ele era negreiro... Ele gostava dos negros, vivia com os negros” (Sra. Maria da Apresentação “Tica”, 48 anos).

Era muito **difícil ficar um negro com uma branca e uma negra com branco** também era muito difícil, muito raro! As próprias famílias já diziam: você vai namorar aquela branquela, não sei o quê?! Como a gente ouvia muito os pais, a gente nem começava, até mesmo pra não servir de chacota em casa. Já estava determinado aquele limite, então os pais já cortavam do começo (Sr João Batista, 65 anos).

Eram raros os casais mistos. Estas uniões podiam ser aceitas em grupos restritos, porém contrariavam as normas étnico-raciais vigentes e, assim, sofriam restrições:

Tinha uns casais mais era raro. Só que assim no meio, no nosso meio, os dois era muito bem quistos, muito bem visto, embora na sociedade... Ele sofreu um pouquinho, inclusive o próprio pai dela não aceitava, era italiano, ele não aceitava (Sra. Sueli, 48 anos).

Quanto às relações íntimas e às uniões conjugais entre negros e brancos, Domingues (2004), em sua pesquisa sobre a política do branqueamento e o contexto étnico-racial da capital paulista até a década de 1930, expõe-nos que no caso de brancos em relação aos homens e, principalmente às mulheres negras³⁵:

É importante salientar, antes de tudo, que as proibições incidiam nas relações matrimoniais e não sobre as relações sexuais casuais. A instituição do casamento deveria ser realizada dentro do mesmo grupo racial. O imaginário popular de São Paulo no início do século XX era incisivo: “Lá em cima daquele morro, Tem um pé de samambaia; negra só casa com negro; são gente da mesma laia” (DOMINGUES, 2004, p. 181).

Entre populações negras, principalmente para os contingentes recentemente chegados nas cidades, as mulheres eram as mais vulneráveis:

Minha mãe nasceu em Altinópolis, a família dela é de Altinópolis. Família grande, minha mãe tem irmãos negros de olhos azuis, bem negros mesmo, tipo negros da África. Minha mãe sofreu muito! Minha mãe veio pra cá em busca de trabalho que Altinópolis, era mais fazenda, só tinha pra trabalhar na fazenda e minha mãe resolveu vir sozinha. A família dela ficou lá, vou buscar alguma coisa pra mim. Só que quando chegou aqui minha mãe encontrou muita dificuldade, por ser negra, não é fácil (Sra. Ana Lúcia, 46 anos)!

³⁵ No Nordeste paulista mesmo as mulheres mais claras, filhas de casamentos interétnicos podiam sofrer rejeição o que ocorreu no caso da senhora Maria Caldas que casou com um homem branco: Meu pai era um homem de pele branca porque era filho de português e minha mãe mulata. Era lavadeira e cozinheira. Meu pai era servente de pedreiro, trabalhava em uma fazenda, quando ele morreu trabalhava como guarda sindicato dos feirantes lá de Ribeirão Preto. O meu sogro não queria que eu casasse com o Carlinhos porque eu era negra e era lavadeira (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Mulheres que devido à pobreza e ao machismo, já encontravam tratamentos geradores de vulnerabilidade no âmago de suas famílias:

Vou te resumir uma coisa. Minha mãe falava que a mãe dela, quando ela tomava banho, era toalha de saco e lençol de saco. Minha mãe saía pra levar comida pros irmãos, ela saía sete horas da manhã que ela lembra, pra chegar lá na hora do almoço, de tão longe que era. E se a comida tivesse azeda minha mãe apanhava dos irmãos. Minha mãe fala que a mãe dela, se tivesse suja a toalha, se tivesse sujo o lençol que era criança, apanhava de manhã cedo. Então era muito cruel a vida que minha mãe teve (Sra. Ana Lúcia, 46 anos).

Como bem salienta Domingues (2004), as mulheres negras, na sociedade mais ampla, eram vistas com desprezo pelos brancos no seio das ambiguidades, da lógica de dissimulação da dinâmica étnico-racial brasileira. A mestiçagem biológica, tão comemorada por Gilberto Freyre (2000) em suas obras, ao longo da história de nossa sociedade, efetivou-se, porém com o fardo sobre as mulheres negras oprimidas pelo racismo e pelo machismo:

Minha mãe era Francisca do Nascimento, o apelido dela era Chica. Ela não saía em bloco e escola não. Em baile ela ia, mas não lembro. Minha mãe era doméstica, era lavadora, era sofrido, a gente morava no cortiço do Colafeni. Meu pai eu conheci não conhecendo. O seu Virgílio foi o amor da minha mãe, era um italianão solteirão e a gente considerava ele como pai. Minha **mãe era preta, pretinha mesmo e meu pai mesmo era espanhol, mas nunca nos assumiu**, esse de Lins (Sr Nascimento, 67 anos).

Muitas vezes solitárias para cuidar dos frutos desta miscigenação, seus filhos. No Triângulo Mineiro e nas cidades do nordeste paulista da segunda metade do século XX, estas “mães solteiras” vivenciaram condições de grande exclusão. Em Uberaba, o senhor André, filho de uma dessas mulheres, nos inseriu em suas memórias desta realidade:

Morávamos num barraco, barraco pequeno, barraco pequeno mesmo, humilde! Mas, assim humilde, barraco pequeno tudo muito apertado. Com muito orgulho tudo limpinho, minha mãe era caprichosa. E no centro assim, próximo ao centro. Era, a mãe, a mãe dela, e nós três filhos, Sandra, Onismar e eu. Minha mãe que era o piloto lá, ela que comandava a nave, batia uma roupa de manhã lavava punha no sol, conversava com Deus pra ele mandar sol, ele mandando e ela lavando, e ele mandando e ela lavando. Aquilo ia secando e ela lavava e passava, lá pras cinco, cinco e meia da tarde ela confirmava, pegava lá aquela merrequinha e... **Minha mãe era solteira. Era lavadeira**, lavava e passava e algumas vezes ou muitas vezes, lavava, passava e isso que eu te falei antes. É... Pedia pra não chover, pro sol vim legal e tal. Lavava, passava, recebia e ia

compra arroz pra gente almoçar e jantar, lá pelas sete horas da noite. Almoçava e jantava à tarde. Muitas vezes, não tinha o que comer. Era construído naquilo, se chovesse dava pau, e aí não tinha como lavar e passar. Sobrevivendo no dia a dia mesmo (Sr. André Silva, 48 anos)!

Muitas destas mulheres, quando ficavam grávidas eram mandadas embora, desprezadas por seus patrões e/ou parceiros. Acrescidas ao repúdio pela sociedade, passavam agruras da pobreza extrema, condições por vezes minimizadas pelo surgimento de algum padrinho ou madrinha:

Quando minha mãe veio pra Ribeirão Preto, minha avó e meu avô já tinham morrido, eles morreram, ela tinha sete, oito anos. Ela veio pra cá com uns doze ou treze anos, veio menina. Ela ficou grávida de mim com uns dezessete anos, naquela época ela sofreu muito, porque eles já não queriam mais minha mãe lá, por ter engravidado. Minha mãe teve uma oportunidade de trabalhar numa república de estudantes de medicina, e nessa daí minha mãe engravidou de um dos patrões (que era comum naquela época). E minha mãe engravidou e ele não assumiu a responsabilidade que no caso sou eu. Minha mãe era uma negra muito bonita. Aí, ela conheceu a filha da minha madrinha. Ela tava grávida, ela resolveu sair de onde estava trabalhando, daí foi pra casa da minha madrinha, ela arrumou uma edícula pra ela no fundo. Nessa época minha mãe já não sofria mais, pagava aluguel, tinha onde comer ganhava bem... (Sra. Ana Lúcia, 46 anos).

Esta desqualificação étnica que vem acompanhada pela marginalização socioeconômica das mulheres negras é mais uma faceta das relações entre negros e brancos. Outro aspecto a ser levantado refere-se a apresentarmos como se desenvolveu o “racismo de exclusão”, próprio da hierarquia étnico-racial nacional no contexto dos clubes, bairros, praças e o desenrolar dos posicionamentos de negros e brancos neste processo.

Em se tratando da organização das relações socioculturais e sociopolíticas, podemos perceber que os imigrantes/descendentes no nordeste paulista ao longo do século XX, desde o início, encontraram condições bastante razoáveis de integração econômica, política e cultural. Entretanto, quais foram as condições de inserção da população negra na dinâmica das relações sociais desta região? Como se estabeleceram a ordem e a hierarquia social entre brancos nacionais, imigrantes e negros em relação aos bairros, clubes e escolas?

Negros, brancos nacionais e imigrantes/descendentes.

Como vimos anteriormente, os imigrantes ocuparam os setores médios da sociedade, compondo com outros brancos as “classes médias”. Porém os imigrantes/descendentes de europeus reconheceram importante ascensão no cenário sociopolítico do interior paulista³⁶ com mais intensidade a partir da década de 1930, quando parte destes constituiu os novos chefes políticos em suas localidades. Neste ponto orientamo-nos pela concepção de Pereira (2008) em seus estudos sobre as relações entre negros e brancos em Rio Claro e, também, entendemos que os antigos imigrantes restabeleceram o poder oligárquico após a década de 1930. Com o processo que a autora denomina “a morte dos coronéis” e com o fim da República velha, os descendentes de europeus na esfera pública passaram a atuar com base principalmente na relação de clientelismo político e não mais estritamente sob formas de dominação familiar, quando então a esfera do poder público era definida pelo mandonismo dos antigos coronéis fazendeiros (PEREIRA, 2008). Sob o clientelismo constitui-se uma ação na qual a ocupação de cargos públicos por determinados grupos é tornada posse e usufruto de recursos do Estado para estes grupos, como também para distribuição de benesses a grupos diversos, inclusive grupos marginalizados, como forma de barganhar apoios políticos com fins de manutenção da hegemonia.

Estes imigrantes situaram-se no contexto, desde o final do século XIX, juntamente com os grupos hegemônicos com práticas e organizações diversas, como o “Clube Palestra Itália”, a “Sociedade Recreativa de Esportes”, a “Sociedade Dante Alighieri” e a “Sociedade Portuguesa de Beneficência” em Ribeirão Preto (BORGES, 1999) ou as sociedades “Meridionale Uniti Vitória Emanuele III” e “Dante Alighieri” em São Carlos³⁷ e os clubes como o “Araraquarense” e o “27 de Outubro” na cidade de Araraquara³⁸, assim como o “Clube Grêmio Recreativo” em Barretos.

³⁶ Os grupos negros, embora tenham estabelecido uma participação intensa na dinâmica sócio-cultural da cidade de Ribeirão Preto e de outras cidades do nordeste paulista, no que tange à ascensão política, obtiveram uma baixa inserção nos cargos legislativos e executivos das cidades da região, tanto nas primeiras décadas do século XX, quanto ao longo do período que nossa pesquisa propõe abordar. Em cidades como Araraquara, Sertãozinho e Batatais, somente depois da década de 1970 foram eleitos negros para cargos políticos. Em Ribeirão Preto, entre 1930 e 1980, elegeram-se 2 vereadores negros, um em 1948, e outro em 1978. Ver em “Câmara Municipal de Ribeirão Preto – Memória: As legislaturas municipais de 1874 a 2004. Volume 1, Arquivo Público e Histórico de Ribeirão Preto.

³⁷ Geraldj, Juliana. **A produção e o consumo da habitação verticalizada em São Carlos** – SP: As especificidades na área central de uma cidade média. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras - UNESP, Araraquara, 2005, p. 40.

³⁸ Tenório, Valquíria Pereira, Uma Interpretação do “Baile do Carmo”: Memória, Sociabilidade e Identidade Étnico-racial em Araraquara. Dissertação de Mestrado apresentada junto ao Programa de

Por nossas exposições e interpretações até aqui efetuadas, pode-se perceber que se estabeleceu na cidade de Ribeirão Preto e outras cidades do nordeste paulista, uma ordem sociocultural marcada pela exclusão e marginalização dos grupos negros ao longo de todo século XX, principalmente após a década de 1930. Neste sentido, a presença dos imigrantes europeus foi situada como um meio eficaz de colocar em prática as concepções de progresso e civilização da nação pretendida pelos grupos hegemônicos nacionais. Os descendentes de europeus e outros brancos concretizavam estas concepções com o distanciamento imposto aos negros nas organizações e outros lugares por eles ocupados:

Minha **mãe trabalhou pros Barões** do café tudo. Trabalhou pro Dr. Meira, foi cozinheira, lavadeira dos Viana. O Paulo filho da Jenny virou advogado, ele era afilhado do Dr. Meira. Minha madrinha, pra trabalhar na casa do Dr. Meira, tinha que levar comida da casa dela, senão eles não davam. Eles eram ruins mesmo, nossa **raça foi sofrida com os Barões do Café, com os italianos também!** Ali, onde tem a São Sebastião, a **Sociedade Dante Alighieri, dos italianos, ali não entrava preto de jeito nenhum e na “Socorros Mútuos” só quando alugava**, aí o branco tinha o direito de ir no baile do negro! Nos bailes dos negros vinha a orquestra do Laércio de Franca. Aí iam alguns brancos, o Eurípedes é um deles (risos) e tá vivo ainda... (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

A marginalização e a exclusão social da população negra, processo que Azevedo (1987) percebeu como uma tentativa de tornar a província de São Paulo “uma província branca, capacitada” segundo as “qualidades viris dos paulistas”, versão paulista da modernidade e civilização, a noção progresso da concepção hegemônica de nação. Versão esta que se fez acompanhar pela busca de modelos de prestígio pelos grupos brancos. Empreendimento marcado pelo afastamento dos negros, considerados “categoria social inferior”, de forma que tanto os mais abastados quanto os setores médios procederam por rechaçar os negros de seus espaços de convívio:

Uma coisa que me aconteceu, independente de grupo, foi no Ipanema, no seu início... Eu fui simplesmente barrada três vezes nesta porcaria, até hoje não gosto. Nós éramos muito meninas ainda, eu **tinha amigas que eram sócias que me levavam** no final de semana, por **três vezes fui barrada!** Minhas amigas eram brancas, eu via, chegavam na porta e elas chorando, ah vamos embora! Então... A gente que é negro sabe! E o que acontecia? Eles não queriam que eu entrasse (Sra. Dulce Helena, 52 anos)!

Neste contexto é que podemos interpretar o fato de nos clubes, os negros, mesmo acompanhados e com o aval de amigos brancos, passarem por “vexames de natureza racista”.

O que ocorria também em Barretos em relação aos clubes locais, até a década de 1970. Devido às sutilezas do racismo no Brasil, em princípio podia-se ter a impressão de uma falta de acesso apenas devido a questões de cunho socioeconômico, portanto uma “exclusão social” e não étnico-racial, justificada pelo preço dos títulos. Todavia, muitos sujeitos percebiam que este era um artifício dos não-ditos do racismo à brasileira:

Na época colocaram o título caro que era pro negro não ter condição, imagina **o valor que era um título no “Jóquei clube”**. E os negros todos, praticamente até a década de 70, não tinha emprego, nem médio assim, era pedreiro, servente... (Sra. Judite, 55 anos).

Entretanto, mesmo em locais vedados à presença afro-brasileira, com a intervenção, em verdade com a “ordem”, de um líder político e/ou membro dos grupos mais abastados, os negros eram admitidos:

Se você fosse no baile dos italianos, tinha que ter alguma descendência italiana, ser primo, alguma coisa. Assim como o Palestra em Ribeirão, em Araraquara tinha um clube que não aceitava preto. Mas o que aconteceu lá aquela época? Eu tinha que entregar uma carga de calçado pro Jamil, o cara mais rico da cidade, cheguei lá ele estava no clube, e eu era preto, como é que eu ia entrar no clube? Agora, eu cheguei com a carga de calçado, o Jamil mandou entrar. Foi a continha de eu entrar os segurança vieram tudo, mas o Jamil falou, pode deixar! E fica aí, você vai almoçar depois, está comigo! Toda região aqui era assim, não era só Ribeirão e Araraquara (Sr Joaquim, 69 anos)!

As práticas de discriminação étnico-racial podiam estar imiscuídas em meio a motivos aparentemente socioeconômicos, até mesmo na ocupação dos vagões dos trens utilizados por negros da cidade de Batatais em suas idas e vindas em seus intercâmbios, constituintes das redes sociais entre negros da região nordeste e de outras regiões e estados:

O povo mais antigo ia pra Ribeirão Preto de trem, eles chegava lá tudo preto por causa do carvão. Tinha o escalão, era dividido em escalão o trem, os pretinhos iam sempre no último vagão. A elite ia na frente, os negros atrás, no último vagão, ali pagava menos. Não tava escrito, mais automaticamente os pretinho ia lá. Eles colocavam que os vagão da frente era especial e aí era mais caro, já era mais caro pros negro não ir lá e, aí os negros não iam lá, você mal tinha o cacau pra ir na festa, como ia pagar mais caro (Sr Paulo Roberto, 50 anos).

Exclusão étnico-racial bem explícita na fala de outros sujeitos, pois estes sabiam que quanto à aceitação dos negros: “Não, aqui em Barretos nem ia, porque se negro fosse no clube de branco não entrava” (Sra. Liberalina, 82 anos). E

vivenciada de forma evidente em bailes em Ribeirão Preto:

Na nossa adolescência também, como não tinha clube nenhum pra ir a não ser as nossas reuniões de amigos e onde fazíamos os bailinhos mais voltados pros filhos das famílias negras. Os filhos das famílias negras formaram o grupo Quênia e alugávamos uma chácara pro grupo se reunir, por que a gente não tinha lugar nenhum pra ir, diziam que não tinha preconceito, mas a gente não tinha pra onde ir. Mesmo a Socorros Mútuos que abrigou a realização de vários bailes negros, quando eu era adolescente, que fui numa matinê realizada pela (sociedade italiana) Socorros Mútuos mesmo eu fui barrada literalmente na porta (Sra. Regina Brito, 57 anos).

Esta dinâmica sociocultural faz com que a discriminação étnico-racial, a memória e as identidades sejam construídas no jogo entre aceitação e exclusão, entre a marginalização e as reinvenções. A exemplo do que pode-se conceber no caso da Sociedade “Socorros Mútuos”, um espaço de tantas lembranças positivas e de construção de identidades negras dos bailes diversos, realizados ao longo das décadas quando este grupo alugava este salão. Ao mesmo tempo, espaço de humilhação, inferioridade e exclusão “quando não era dia de baile dos negros”. Expressão das interfaces étnicas, das fronteiras porosas e mutáveis:

Nós **estávamos em quatro amigas**, vizinhas lá da Prudente de Moraes, fomos todas pro matinê, começava às quinze horas, e chegando lá, estava uma fila enorme, o porteiro disse assim: “você entra, você entra e você não”. E aí dissemos, mas por que não? “Porque você não pode entrar”! Mas porque que eu não posso entrar? **Porque você não pode entrar! Mas nunca falando porque eu era negra, mas falando você, e eu era a única negra e não podia entrar** (Sra. Regina Brito, 57 anos).

A ambigüidade do sistema social muitas vezes geradora de dor em um contexto sócio-étnico-racial pautado na desqualificação do negro e na apartação social entre negros e brancos nos lugares de demonstração de prestígio social:

Fui **criada pela família Pena, português**, na parte da minha infância. Eu tinha uma irmã de criação, ela era branca. Quando nós saíamos íamos juntas até a Praça XV, como eu era negra e ela era branca, **lá na praça nós separávamos**. Ela ia pra frente do teatro e eu ia lá pras figueiras (Sra. Cândida, 82 anos).

Branco e negro amigos no bairro e nas periferias juntos, convivendo. Porém separados pela efetivação das normas racistas, concretizadas de maneira rígida, mesmo contra crianças em momentos banais do cotidiano:

Esta experiência na minha lembrança é muito longa, ela vem na minha memória desde a minha **infância desde 1954**. (...) Era um

aniversário em uma família de não-negros, nós falamos pra minha mãe e ela falou, então vai lá. Nós morávamos na casa do fundo e a casa desta Ritinha era na frente, aí fomos. Ao entrar, me lembro como se fosse hoje, ao entrar eu ouvi e vi a mãe da menina repreender o marido: **por que você tá trazendo esses negrinho pra cá** (Sr Luis Antônio, 59 anos)?

Estes são expressões dos momentos de fechamento das fronteiras, enrijecidas em prol da manutenção da ordem hierárquica e de status diferenciados entre os grupos. Muitas vezes ininteligíveis para os atores sociais, porém operacionalizáveis na efetivação da discriminação com atitudes densas de sentidos, as narrativas que coordenam a ação dos sujeitos e buscam definir os papéis sociais:

Na Recreativa, no alto da cidade que ia show de brancos, brancos ricos e lá, preto não entrava. E tinha uma das caçulas da minha mãe branca... (...) e quando chegava no carnaval eles faziam aquelas fantasias bonitas pra ela e ela ia na matinê da Recreativa. Eu não podia ir por quê? E eu ficava... Era criança ainda e não entendia bem, por que eu não podia ir, ela era minha irmã (Sra. Cândida, 82 anos)?

Nos anos 1950, as críticas ao conceito de raça e ao racismo gerados pelas conseqüências da segunda guerra mundial e pela discriminação étnico-racial como um dos principais fatores das violências praticadas contra diversos grupos influenciaram na postura de negros e brancos quanto a seus direitos em diferentes contextos. Também no Brasil, com as pesquisas financiadas pela UNESCO sobre relações raciais e a tentativa de implantar na sociedade a noção de nação a partir de representações de um país homogêneo e democrático racialmente, contribuíram para uma aparente flexibilidade nas relações étnico-raciais. Todavia, aprofundou-se a dissimulação e o caráter ambíguo das relações entre negros e brancos no contexto brasileiro com a exclusão dos negros como norma fundante de parte dos contatos, sobretudo aqueles que envolviam ascensão social.

As humilhações e diferentes formas de opressão, os interditos e limites continuaram a perfazer a lógica da discriminação como “armadilhas à espreita”, valores e representações vindos à tona apenas sob condições particulares. Em situações nas quais a ordem estabelecida corre o risco de ser subvertida concretizam-se estas normas, próprias do racismo condicionado à brasileira:

Teve um fato marcante sim! Tinha uma boate chamada Mon Chateau e uma vez os colegas da Recreativa comentaram: “vamos a noite no Mon Chateau”. Eu sempre sem grana, aí os caras disseram: “fica tranqüilo”. Fomos chegando e os caras, nem tanto por se colocarem à minha frente, mas pela caminhada mesmo, foram passando e na

hora de eu passar o segurança: “meu amigo tá lotado, tem que esperar sair alguns pra você poder entrar”! Meus amigos brancos que foram voltaram e eu expliquei o que o segurança tinha dito e que não dava pra eu entrar. Aí um dos amigos falou assim: “Meu amigo como que está lotado se você deixou a gente entrar”? Eu estou contando, disse o segurança. Um dos amigos meus que era amigo do dono chegou e o segurança... Pode entrar, pode entrar! Aí, um dos amigos meus que era um branco disse: “vamos embora, e se depender de nossa recomendação ninguém mais entra aqui”. O segurança era negro e ficou numa saia justa do caramba! (Sr José Antônio, 61 anos).

O caso do senhor José Antônio é emblemático. Filho de negros muito antigos na cidade de Ribeirão Preto, embora vivendo sob condições modestas, fazia parte do segmento dos negros cujos pais possuíam serviço fixo (metalúrgico) e dos poucos negros que em seus estudos foram além do antigo grupo e, além disso, tiveram acesso às melhores escolas. Outro fator é que José Antônio era jogador de basquete³⁹, condição que dava acesso a alguns negros a espaços de clubes reservados aos grupos hegemônicos. Mesmo na presença de amigos brancos, não foi poupado de passar por “um carão”, como diziam muitos negros ao se referirem às possibilidades de serem discriminados em lugares tradicionalmente destinados ao usufruto exclusivo de pessoas brancas, caso do Clube da Recreativa⁴⁰, onde mesmo negros de bom poder aquisitivo e com estreitas relações com líderes políticos eram admitidos:

Eu entrei como sócia da Recreativa só por causa da minha certidão de casamento, mesmo eu sendo mais clara. O Zé Bosta não pode ser sócio da Recreativa, mesmo sendo tesoureiro da prefeitura, nem Maria, nem fulana, nem a cicrana⁴¹. A questão da discriminação era racial, não tinha nada de social ele, por exemplo, tinha dinheiro, mas não tinha liberdade de ir lá! Lam muitos brancos na casa do Zé Bosta.

³⁹ Quanto a sua inserção nas atividades esportivas a fala do senhor José Antônio expressa as ambigüidades e contradições inerentes à conformação das relações étnico-raciais na realidade brasileira. Entende não ocorrerem barreiras, entretanto era “o único negro do time” e na prática do voleibol era boicotado pelos companheiros brancos: “Eu fui até convidado pra ir jogar basquete, eu fui e só tinha eu de negro, só eu. Não encontrei barreiras. A **dificuldade maior que encontrei foi no vôlei**, o que valeu pra mim lá foi a determinação dos técnicos. Eu tinha colegas lá que não levantavam a bola pra mim na rede. Eu **tava aqui** desse lado **eles jogavam a bola** pra outro mercado **do outro lado**, mas **não jogavam pra mim, ou quando jogavam** pra mim, **jogava uma bola de qualquer jeito**, uma bola que me dificultasse o acesso ou a conclusão de corte” (Sr José Antônio, 61 anos).

⁴⁰ Na década de 1950 nos relata uma depoente: Meu marido contava pra nos aqui, **que uma vez o Pixinguinha** veio tocar aqui em Ribeirão Preto, né? **Lá na Recreativa**. E então ele, foi chegando lá na Recreativa como clube era só de branco e de rico, **barram ele** né? Foi onde ele foi que falaram que ele era cantor daquela noite, tudo. Aí ele fez assim, como fala... Improvisado aquela música “lamento” (Sra. Tereza, 78 anos).

⁴¹ Neste caso e em outros optamos por não explicitar os nomes das pessoas envolvidas para evitar qualquer tipo de constrangimento a elas e por não agregar valor aos propósitos deste estudo.

O ex-prefeito Celso Paschoal, o Coronel Condeixa Filho, mas mesmo assim ele não podia ser sócio da Recreativa (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Em meio ao contexto das relações étnico-raciais do nordeste paulista e do triângulo mineiro, podemos perceber o caso do senhor José Antônio a expressar a **norma da tolerância modulada**⁴², limitada pelos interesses em jogo e/ou pela importância de manter os negros à distância, fora dos espaços daqueles incluídos. Mesmo negros possuidores de status social elevado, como um oficial do exército na década de 1960, estavam sujeitos a passar pelo crivo da discriminação racial. Como, por exemplo, ver suas filhas conotadas como sujeitos sociais de comportamento inferior, “mau comportamento”, para justificativa da não aceitação deste e sua família como sócios em um clube:

Lembro, quando nós chegamos em Ribeirão Preto, nós queríamos associar a um clube, meu pai foi associar ao Palestra. Na época você tinha que ser indicado, depois tinha que passar por uma reunião da diretoria onde a diretoria colocava os prós e os contras. Eu lembro que estava demorando a resposta pro meu pai, dois meses, três meses, e meu pai foi saber por que. Não mandaram por escrito, mas simplesmente falaram pro meu pai: “nós não podemos aceitar o senhor como sócio porque nós fizemos um levantamento da família do senhor e ficamos sabendo que as suas filhas não têm bom comportamento, é o que os vizinhos falam”. Meu pai deu em cima e disse: “Eu quero isso por escrito”. Aceitaram meu pai como sócio, mas não deram por escrito (Sra. Ádria, 60 anos).

Assim como ocorrido com o militar, a norma do racismo condicionado foi exposta na relação de clubes com atletas afro-brasileiros. Alguns negros poderiam até ser jogadores, “jogar sim”, porém ter acesso a certos espaços e serviços dos próprios clubes como entrar na piscina, não:

De jeito nenhum, meu filho mesmo, o Oscarzinho me conta, jogava bola lá e, **jogar lá tudo bem, por que ele sempre jogou bem e eles procuravam**. Quando terminou o jogo, os meninos **estavam indo pra piscina e quando chegou a hora dele, ele foi barrado**. Menino imagina... Ainda bem que ele não me contou na época! Jogando bola você acha!? Aí, quando chegou a hora dele, foi barrado, foi barrado no Palestra (Sra. Iraci, 78 anos)!

⁴² A tolerância modulada, em nossa compreensão, refere-se à lógica da discriminação no contexto étnico-racial brasileiro em que a tolerância em relação aos negros sempre é dependente dos limites colocados aos sujeitos sociais. Ao ultrapassarem estes limites, os sujeitos negros deparam-se com as práticas racistas efetuadas para expor a condição de subalternidade a que devem se submeter, de acordo com a lógica hegemônica.

Como nos expressam os dados e principalmente as vivências nestes contidas, pode-se perceber que em muitas cidades do nordeste paulista e triângulo mineiro, até a década de 1970, a presença da população negra era repudiada não apenas pelos brancos mais abastados, mas também pelos grupos de condição social média (na maioria descendentes de europeus, no caso do nordeste paulista). Em vários espaços sociais, nos quais se estabelecia uma dinâmica definida por lugares sociais e condições de status específicos para os brancos ricos, os grupos de imigrantes/descendentes e os negros (Souza, 2005b, p.106). Fenômeno que está presente também na cidade mineira de Uberaba, onde os brancos eram hostis em relação à presença de clubes, salões de baile e outras expressões culturais com maioria negra:

Aí eu fiz o clube lá, inaugurei, mas o povo lá era contra mim, **lá na Santa Maria é um bairro pobre, mas racista, o branco não gosta do negro**. Lá era mais de branco, era mais branco. Então os negros naquele tempo, tinha que ir lá, mas era longe, não tinha condição, eu tinha que alugar ônibus da Líder pra levar eles lá. Tinha que alugar ônibus, alugava ônibus na Praça Rui Barbosa e pegava eles ali. **Eles ia de graça, só pra manter o clube, pra mostrar pra eles lá que aqui era povo forte** (Sr Saldanha, 82 anos)!

Em Uberaba, os negros não podiam freqüentar os clubes e, muito menos, as piscinas. A atuação dos negros para lidar com esta realidade foi a criação de seus próprios clubes. Pelo menos três foram os clubes negros uberabenses criados até a década de 1960, o “Grêmio”, o “Ponte Preta” e o “Elite Clube”:

É, tinha o Ponte Preta e o Grêmio, depois o clube dele lá acabou, porque lá era um prédio de um dos político, então o dono lá morreu, aí começaram a prender lá e depois criaram o Elite Clube. Então teve uma turma de negros que falaram assim, porque tinha muito preconceito, ainda tem, mas agora... (Sr Mário, 81 anos; Sra. Guiomar, 70 anos).

Estes clubes surgiram em um contexto de discriminação acirrado. Contexto em que não faltaram resistências da população branca na década de 1960 contra a permanência de um clube “de negros” no centro da cidade:

Aqui tinha (racismo) demais. Era muito assim, então preto não podia ir em piscina, não podia, não tinha nada disso. Juntaram essa turma de homens negros e começou, eram 12. Eles foram insistindo, ia na casa daquele que não gostava conversava e formaram um grupo e formaram o Elite Clube. Eles fundaram o Elite Clube com muita dificuldade porque o primeiro local de festa deles foi na rua Tristão, no centro da cidade, e os vizinho ali fez aquela ferroada lá. Aí não queria deixar o clube funcionar lá de jeito nenhum... (Sr Mário, 81 anos).

Com ameaças de “tirar à bala” os negros e com o recurso às autoridades policiais locais. Momentos muito presentes na memória dos negros mais velhos:

Eu lembro como se fosse hoje, teve um fato que os vizinhos ali na Rua Tristão e na rua lá de baixo lá da onde a gente estava fizeram um protesto e chamaram o delegado, eu sempre penei pra falar o nome do delegado. Mas chamaram ele lá e falaram: “é, se não fechar isso aqui hoje nós vamos tirar esse povo daqui a bala”! Aí o delegado falou “bom agora eu não vou fechar porque à bala não tira ninguém daqui”. Eu penei pra lembrar o nome desse delegado... Lá é quase tudo fazendeiro ainda é agora, já morreu tudo... (Sr Mário, 81 anos; Sra. Guiomar, 70 anos).

Este contexto acirrado da discriminação em Uberaba expressava-se nas disputas declaradas por espaços nas praças públicas entre negros e brancos:

Nós tinha o passeio de cá, tinha que ficar no passeio do lado esquerdo e os branco do direito na rua central, na praça central também. O branco ficava do lado do “Jóquei Clube” e nós na praça, no meio, se o branco cortava a linha, era pau, é ué! Se eu fosse do lado direito eles me batia, se eu fosse lá também eu ia apanhar (Sr Saldanha, 82 anos).

Práticas definidas no imaginário social que nortearam as relações sócio-étnico-raciais no Brasil desde, pelo menos, o final do século XIX (SEVCENKO, 1989). Constituíram-se assim contextos onde negros e seus espaços de vida foram associadas à insalubridade, ao perigo e a imoralidade. Representações que legitimaram a marginalização e exclusão de negros em diferentes contextos do país ao longo do século XX, como na cidade de Batatais, onde se formou o “Clube União Operária”, entretanto os operários que não fossem brancos não eram bem vindos:

Mas foi construído o clube da “Princesa” com a ajuda de muitos brancos. Na realidade eles ajudaram a criar que já era pros negros não irem lá no clubes deles, aí foi criada a “Princesa Isabel” em 9 de julho de 1952, Sociedade Recreativa Beneficente Princesa Isabel. A “Operária” antes se chamava Operário, porque eles falavam que era pros operários da cidade irem freqüentar lá, mas os operários eram a maioria todos brancos. Os negros eram lavradores, trabalhavam na lida da roça, essas coisas, então negro não freqüentava lá não (Sr Paulo Roberto, 50 anos).

Na conformação das relações de poder e da dinâmica sociocultural brasileira a conexão entre classe social e a origem étnico-racial dos sujeitos sociais é relevante. Interessante perceber que esta divisão entre classes sociais (alta, média e baixa) reflete-se também na constituição dos principais clubes sociais de Batatais e suas respectivas pertenças sócio-étnico-raciais:

Batatais dispõe de três clubes sociais que são o “Quatorze de Março” que eu falava que era pra classe média alta, pelo menos na formação, a sociedade “Associação Beneficente e Recreativa Operária” que seria pra classe média e alguns pobres brancos, e o Princesa Isabel que era um clube de negros que foi formado essencialmente pela necessidade dos negros terem um local (Sr José Osmar, 61 anos).

As populações negras da região também vivenciaram contextos urbanos marcados pela segregação (TENÓRIO, 2010; SOUZA, 2005b; STEFANONI, 2004) com ocorrência de interdições dos negros em espaços diversos, como bares, clubes e, também em espaços públicos, como praças e escolas⁴³. Na cidade de Ribeirão Preto mesmo em “salões mistos”, salões mais simples e situados em regiões menos centrais, salões freqüentados por negros e brancos, o clima de disputa étnico-racial podia aflorar quando se evidenciavam manifestações de discriminação racial, a exemplo do ocorrido no salão “do Paulista”, em Ribeirão Preto, na década de 1950:

Teve uma briga lá (no Paulista) uma vez, porque o pessoal da Nena foi barrado, foi a Vanilce, os brancos quiseram barrar. Não **era para deixar entrar, porque era negro**. É, teve isto, **foram barrados, coitadinhos...** Mas eu me orgulho muito da minha raça! E não era um clube assim... Era um clube simples! Era só para passar umas horinhas. Começava às dez horas antigamente ia até umas cinco horas da manhã. Tinha que atravessar andando, tinha que voltar porque morava na Cava do Bosque e tinha que voltar e tinha que fazer tudo a pé, a gente tudo chique, porque era chique (risos) (Sra. Maria Caldas “Cici”).

Neste salão, inclusive onde se conheceram a senhora Maria, mais conhecida como “Cici”, e o senhor Carlinhos Durão, um branco (“branco negreiro”) carioca que transformou o carnaval de Ribeirão Preto ao final da década de 1950 e durante a década de 1960:

Eu conheci o Carlinhos depois de oito meses dele chegar em Ribeirão Preto já com a loja montada ele e o pai dele. Nos conhecemos nos Paulistas, na Avenida da Saudade. No “Clube Paulista”, ali entrava preto e branco. Era misto, mas não era bem assim, era mais branco do que preto a orquestra que tocava lá era do Berti (Sra. Maria Caldas “Cici”).

Tanto os contatos afetivos como as situações de violência e outras resultantes foram geradas a partir destes entremeios definidos pela ação de diferentes grupos sociais com suas atuações pautadas para o estabelecimento de

⁴³ Em Araraquara, TENÓRIO (2005) nos apresenta alguns aspectos da segregação que ocorria no “passeio público”, com a definição de espaços separados para brancos e negros.

suas diferenças e identidades. A multiplicidade de formas socioculturais e situações cotidianas são provenientes de um contexto em que predominaram as diretrizes da discriminação étnico-racial, entretanto um contexto que vai muito além do nordeste paulista e do triângulo mineiro. Como uma faceta fundamental da noção de nacionalidade, as diretrizes excludentes e autoritárias foram compartilhadas em diferentes regiões do Brasil.

Estas concepções de nacionalidade nas quais, em nome da civilização e do progresso, definiram-se ações de interdição e invisibilidade dos negros, conotados enquanto sujeitos de status social inferior. Ações de interdição realizadas nas festas exclusivas a brancos, em geral pequenos comerciantes ou operários, vistos como “os ricos” nos bairros mais pobres. Nestas festas, negros, de forma geral, estavam excluídos:

Meu irmão mais velho e minha outra irmã é que iam ao baile dos pretos. Acho que na Santa Cruz eu não via muito isso porque eu ia nas festas da minha família, e **nas festas da minha família era aberto**, nas festas dos ricos a gente ficava no portão. Antes a gente recebia o povo, mas quando algum outro povo fazia festa **a gente não se misturava, a festa deles era a festa deles**. A gente não ia, tinha festa que a gente ia e ficava no portão pra ver se o pessoal convidava (Sr. Sebastião, 48 anos).

A exclusão dos negros tornada uma norma social, uma narrativa que definia o padrão de status diferenciados das relações étnico-raciais brasileiras, neste contexto, no nordeste paulista e no triângulo mineiro era “normal excluir os negros” de diferentes espaços⁴⁴, inclusive nas relações entre vizinhanças. Norma presente na percepção dos limites impostos pelos sujeitos brancos, “a festa dos negros era “comunitária”, a festa “deles era deles”:

Por que os brancos pobres que não tinham televisão, eles sempre tinham um parente que tinha então eles iam, eu lembro que quem ficava na frente das casas éramos nós negros e não havia a comunidade ali. Nossas festas eram comunitárias, mas as festas deles eram festas deles! O pessoal comia lá em casa, mas a gente nas festas deles e no dia a dia a gente ficava assistindo televisão lá fora. Às vezes tinha algum menino, que era amigo da gente, mas a gente não pedia pra ele deixar a gente entrar, naturalmente, era normal a gente não cobrar isso deles. Era normal eles irem em nossa casa e era normal eles não deixarem a gente entrar (Sr Sebastião, 48 anos)!

⁴⁴ Certos depoentes citam até lista de alguns lugares interditados a negros: Na minha época nem adiantava ir nesses lugares que não aceitava preto, “O Gaucho”, “Pingüim”, “Confeitaria paulista”, Regatas, Palestra, Recreativa, era um monte de lugar (Sr Nascimento, 67 anos).

Estas situações não são exceção nos contextos em foco neste estudo. Na cidade de Batatais os negros sentiram os efeitos desta sociabilidade com os grupos brancos, sociabilidade regida pelos limites da tolerância modulada e do racismo condicionado⁴⁵:

Os branco iam lá pro nosso clube porque era tão bom que eles deixavam de ir pra Operária e começaram a ir lá pro nosso clube. Só que pra eles entrar no nosso clube era fácil, só que a gente não entrava no deles... Tinha que apresentar, tinha que isso e aquilo... **A gente, mesmo rejeitado, era acolhedor.** Eles iam lá, nós ensinava dançar, a gente tinha uns passos bons, tinha uns passo americano e uns passos mais raiz também. Agora fico pensando, e eles vendo um jongo, batida de coco, Moçambique. Você precisa vir aqui no dia do folclore pra ver! Nos bailes a gente dançava muito que tem a ver (Sra. Izabel, 43 nos)!

Tanto nesta região paulista quanto no Triângulo Mineiro, também efetivaram-se e geraram marcas na percepção dos atores envolvidos assim como direcionaram seus olhares. Atores que buscaram por diferentes meios expurgar os prejuízos gerados e compartilhar os ensinamentos assimilados por meio de suas lembranças. De maneira análoga a tantos outros depoentes, o senhor Sebastião assim o fez ao compartilhar de suas percepções sobre as humilhações sofridas por ele na escola, às ofensas feitas a seu pai e as demais situações vindas à tona em suas lembranças:

Então, essas coisas **todas que eu passei no início** (na minha infância), da professora branca, eu peguei preconceito de branco. Muito preconceito! Até um tempo atrás... Até minha mocidade, eu olhava um branco de olho verde, de olho claro, eu olhava dentro do olho assim, eu não via nada, eu só via uma coisa fria... um gelo sabe!? Porque aquilo me lembrava... (pausa) o olho da mulher (Sr Sebastião, 48 anos).

Mestre Sebastião, em sua reflexão acerca das agruras sofridas no contexto da discriminação, explicita elementos basilares para nossas interpretações. Segundo ele, sua entrada na capoeira o trouxe para o universo de descobertas de seu valor enquanto negro e também de seus sentimentos em relação ao preconceito étnico-racial. Um momento importante deu-se a partir de um dos muitos livros indicados por seu Mestre, “o Mestre Miguel”:

⁴⁵ O racismo condicionado surge como complementaridade da tolerância modulada própria da dinâmica dissimulada étnico-racial brasileira. Nas condições em que as normas da discriminação e a hierarquia social não estão sendo subvertidas todos são tratados sob uma aparente igualdade. Igualdade esta esquecida em momentos de disputa e/ou na definição de acessos aos bens sociais.

Em uma cena o cara falou que viu um descarregamento de escravos e viu as mulheres se jogando no mar com seus filhos pra morrer, pra não serem escravizadas. O homem, quando viu aquilo, se comoveu. Porque pela primeira vez ele viu um negro como ser humano vendo aquelas mulheres, naquela situação. Na casa dele, no dia a dia ele via o escravo domesticado e naquela vez ele viu os africanos antes de ser escravizado, como ser humano. E ele se comoveu e disse: que **minhas lágrimas não sejam um juiz de minha consciência** (Sr Sebastião, 48 anos).

Entre as normas da discriminação que procuram destituir os sujeitos de sua auto-estima e autodeterminação, como meio de subjugar-los e as existências destes sujeitos em suas experiências de vida, encontra-se a capacidade de re-criação e superação que permeia as atuações de todos e conforma a dialógica da dinâmica social. Dinâmica multi-referenciada pelas atuações dos sujeitos em suas disputas e alianças, assim como pela reafirmação das normas por meio das instituições hegemônicas. Sob esta dialógica multi-referenciada é que se pode conceber a constituição das atuações e dos olhares de seus diferentes atores:

Aí que eu entendi o que é o preconceito, as **pessoas não têm culpa** de serem preconceituosas, **isso é imposto nelas**, igual a **experiência que eu tive na minha infância**. Quando a gente **não tinha ido pra escola, aí éramos coleguinhas**, depois que a gente começou a ir na escola, **aí eles eram brancos e nós éramos negros**, até então a briga por causa das coisas era uma briga normal. Mas aí a coisa foi institucionalizada de verdade (Sr Sebastião, 48 anos).

Na maioria dos casos, a população branca tinha livre acesso aos espaços organizados pelos negros, porém os negros não podiam adentrar e/ou ascender aos espaços restritos a brancos: postos de trabalho, ocasiões especiais no âmbito das famílias, clubes, melhores escolas, etc. Esta é uma das premissas do racismo condicionado e da tolerância modulada, próprias da dinâmica sócio-étnico-racial que embasou boa parte dos contatos entre negros e brancos no Brasil ao longo do século XX e, também, nos contextos em foco neste estudo.

Por outro lado, os negros também definiram seus lugares para expressão de sua alteridade com a efetivação de suas identidades e afirmação de suas diferenças ou, na concepção de Barth (1998), seus sinais diacríticos. No intermédio das atuações destes grupos brancos e negros estabeleceram-se as de linhas de cor, as fronteiras étnico-raciais desta região paulista e da região mineira apreciada.

O contexto por outros fluxos: as organizações negras e suas formas socioculturais.

Em muitos espaços, as populações negras estabeleceram formas socioculturais propiciatórias de poder ser negro e estar com negros, em sociabilidades permeadas por um descobrir-se como sujeito com qualificações superiores e diversas àquelas colocadas pelos padrões hegemônicos com os seus iguais. Estas organizações constituídas em meio a práticas e espaços diversos, espaços para brancos e espaços para negros, com bairros e atividades onde freqüentavam majorias de sujeitos negros ou brancos, nos limites dos lugares “aqui e lá” e das identidades “nós e eles”:

Negro com branco nunca se deu bem né. Na época que eu gostava da Miriam, tinha... Ela era branquinha, mas o problema era mais de divinizar beleza e coisa e tal, mas era um pouco separado, tanto é que eu curtia branco, festinha de branco, brincadeira dançante no Jardim Paulista... **Quando eu descobri a negrada, aí que eu vi que eu era importante, porque no meio dos brancos eu não era ninguém.** Quando eu cheguei na negrada, as menina, eu falei: “aqui é que é meu meio, o quê que eu tô fazendo lá”? Ficava atrás do Luís, dono da fabrica têxtil, branco do dinheiro. Quando eu descobri a negrada saí do jardim Paulistano e fui pro jardim Independência, Ipiranga... Pequei o Claudião, o André... O Claudião foi o primeiro DJ do meu baile (Sr Ismael, 53 anos).

Desde o início do século XX, os negros, em diferentes cidades, estabeleceram bailes, sociedades recreativas e outras atividades como os blocos de carnaval e os times negros. Na cidade de Tambaú, a linha fronteira sócio-étnico-racial era marcada por times do União “dos brancos e ricos” e do Operário “dos negros e pobres”, no qual o senhor João Bento jogou até 1950 quando veio para Ribeirão Preto:

Lá tinha dois times, tinha o Operário e o União. O Operário era o time dos negros e dos pobres e o União era dos brancos e dos ricos, e lá a briga era feia, era uma coisa fora de série! Quem nascia, criava no União queria derrubar o Operário, quem criava no Operário queria derrubar o União. O maior sonho da gente era jogar contra o União... Lembro de 1949, nós estávamos em 8 pretos no operário, só tinha três brancos, era o time dos pretos o Operário (Sr. João Bento, 80 anos).

Os negros que jogavam no time do Operário viam o dia de jogos contra o rival União como representação de verdadeira guerra que dividia até colegas de trabalho

que “iam separados para não sofrerem ofensas”. Porém, estas disputas eram sentidas com prazer por negros cotidianamente inferiorizados e proibidos até mesmo de “subir no salão do União”, mesmo quando jogavam no time desta agremiação:

O maior **prazer nosso era jogar contra o União**, eu joguei uma vez só, mas o prazer nosso era derrubar o adversário! Por que no União tinha uma coisa, lá no União **era o time dos ricos e dos brancos**. Lá na sede, no salão deles, os negros não entravam. Negro podia jogar no time deles, mas no salão não entrava! Era dois pavimentos, o bar em baixo e o salão em cima, então dali pra cima você não subia, mesmo jogador (Sr. João Bento, 80 anos)!

Para muitos negros, a superação da subalternidade imposta e a possibilidade de expressar sua identidade étnico-racial de forma positiva, surgiam tanto na prática do futebol e nas vitórias quanto na negação de participar do time adversário:

Não lembro, lembro que o meu patrão, da construtora, era auxiliar técnico do União, então ele fez tudo pra me levar pro União. E eu não fui, e a gente teve uma discussão, um desentendimento uma vez... E eu disse pra ele: “a coisa que eu mais gostava era jogar futebol, nem namorada me segurava, nada! Mas se acabasse com todos os times do Brasil e só sobrasse o “União” eu abandonava o futebol, mas não jogava lá!” Por que eu tinha muita vergonha na cara, se eu não servia pra entrar na sede deles também no time eu não jogava! E era verdade: **“não pode entrar na sede, no time eu não jogo!”** (Sr. João Bento, 80 anos).

Por meio de suas organizações, os negros conseguiam mediar suas relações com os grupos hegemônicos jogando com as ambigüidades e estabelecendo as interfaces, as fronteiras definidas por condições étnicas e também socioeconômicas. Vejamos esta passagem envolvendo dois dirigentes de um bloco de carnaval e um delegado em Ribeirão Preto, em 1959:

Eu **lembro de uma passagem, em 1959**, eu fui eleito vice-presidente, o Bentão foi presidente e eu fui vice dele. Nós estávamos **ensaando, quase em 1960, na Duque de Caxias e passava em frente à delegacia**, já era mais de 10 horas e o horário de parar era 10 horas. Nós descemos ali e coisa e tal, aí o delegado mandou o soldado chamar o finado Bento, o delegado tá chamando, vamos ver o que ele quer. Chegamos lá, o Bento daquele jeito, e o delegado: “OH Bento mais o que é isso, em vez de você me ajudar você me estorva!?”... Por que doutor?! Por que Doutor?! (Sr Santo imitou Bento de forma malevolente). “OH Bento, às dez e meia? Você sabe que o horário de parar é dez horas, você me passa aqui em frente da delegacia as dez e meia desfilando ou é pra me desafiar?!” Não doutor, não! É que aconteceu de passar por aqui, nem pensei nisso, coisa e tal... “Então Bento! Já passou das dez horas” (Sr. João Bento, 80 anos)!

As populações negras conseguiam jogar com as ambigüidades expondo as incoerências entre as normas impostas ao grupo étnico-racial e as condições econômicas por estes vivenciadas. Desta forma, conseguiam dialogar com as autoridades, inclusive apontando para os privilégios dos grupos brancos e, concomitantemente, alargando suas possibilidades de ocupação do espaço urbano:

Doutor, como eu vou acabar o ensaio às dez horas, se as minhas pastoras, **minhas sambista, são tudo empregada doméstica, vocês me solta elas nove, dez horas da noite, como é que eu vou parar o ensaio dez horas? Não tem jeito não!** Então o senhor tem que soltar elas oito horas, mais cedo não é?! **(risos, muitos risos). Então Bento! Então você não passa aqui mais não! A maioria era tudo empregada doméstica (Sr. João Bento, 80 anos)!**

Em meio a estes processos, também surgiram organizações negras com mudanças e permanências quanto às relações sociais e os discursos identitários que estas produziram ao longo do tempo. Por meio de uma reconstrução da memória da presença negra pautada na percepção de uma historicidade com mais autonomia, para além dos estigmas colocados pela visão hegemônica do modelo que MUNANGA (1999) denomina como unicultural⁴⁶. Em divergência ao padrão de homogeneidade apontado pelos padrões hegemônicos, os negros apontavam suas diferenças e sua exclusividade em seus lugares de afirmação identitária, como ocorrido nos Bailes de Gala feitos “pela raça” em que os brancos dependiam de “um bom conhecimento” para entrarem:

Quando tinha o Baile das Dez, naquele dia fechava a União porque ia todo mundo pro Baile das Dez, lá na Socorros Mútuos. O baile da União era todo fim de semana, lá fervia, iam alguns brancos, muito poucos. Era baile da raça, a diretoria era tudo da raça, pra um branco entrar dependia de um bom conhecimento, de um bom relacionamento (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Tanto os bailes de gala nos anos 1950 e 1960, quanto os bailes Black organizados pelas equipes de som na década de 1970, evidenciavam-se como rituais de expressão sociocultural “da raça”. Por vezes em um mesmo espaço físico, em dias distintos alterava-se totalmente a presença étnico-racial, os ritmos tocados, a vestimenta, entre outros sinais identitários:

⁴⁶ Em sua obra, o professor Munanga faz uma crítica à organização da sociedade e das instituições públicas e privadas no país que sempre trataram a pluralidade étnico-cultural como problema para a unidade nacional, sendo esta constituída sob a ideologia do branqueamento e da mestiçagem. Munanga, Kabenguele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

No sindicato dos metalúrgicos, **no sábado era um baile pra branco e no domingo era um baile pra negrada**. Porque no sábado era mais pra um pessoal que fazia parte do sindicato (filiados), era só discoteca. Era cem por cento branco, se muito era um ou outro negro, nem dava pra ver. No domingo era só negro, ia um ou outro branco (Sr Aluízio “Caju”, 50 anos).

Em diferentes locais era possível observar este aspecto das relações étnico-raciais. Em outros espaços, a frequência continuava com o mesmo padrão de alternância quanto a composição étnico-racial, o que denota a territorialidade e as identidades que se efetivam como conjunto de ações de reinterpretação sociocultural, como resultados das atuações dos diferentes grupos na reinvenção dos espaços. No caso das populações negras, expõem a efetivação de suas identidades e suas territorialidades no contexto brasileiro com a potencialidade da indeterminação e do vir a ser do social. Este processo repetia-se em outro salão, próximo ao sindicato dos metalúrgicos. Como nos relata o Sr. Aluízio mais conhecido por “Caju”:

Aí passou um tempo, teve o Zezinho que era branco e fazia parte da direção do sindicato, que fundou o Metal Clube, na rua ao lado do sindicato, na Rua Tamandaré. Interessante que continuou a mesma coisa, quem ia no sábado e voltava no domingo achava que não estava no mesmo lugar. Porque no sábado era meia dúzia de gato pingado, aquela meia dúzia de branco, só **tocava gute-gute aquele som de discoteca**. Agora no domingo, vou falar pra você, era estritamente da negrada e na rua, a fila dobrava o quarteirão, virava a Tamandaré e descia a Rua Capitão Salomão, tinha dia que não cabia! Às vezes as pessoas iam e nem se viam de tão lotado, isso entre 1979 e 1982. Tinha as equipe de bailes **que eram formadas por brancos** e faziam alguma mistura de som, porque os brancos às vezes ouviam nas novelas e tocavam **algum som de negro** (Sr Aluízio “Caju”, 50 anos).

No mesmo espaço físico e com o mesmo discotecário realizavam-se bailes, entre 1978 e 1982, com públicos totalmente distintos. Aos sábados, quase exclusivamente ocupado por brancos e, aos domingos, com a ocupação quase exclusiva de negros. Estas formas de ocupação são resultados das atuações dos grupos étnicos na efetivação de suas identidades e territorialidades no contexto brasileiro. Atuações que se desenvolvem muito além das determinações das simples diferenças de classes sociais a das representações de sociedade homogênea presentes no ideário hegemônico de nacionalidade desde os anos 1930.

Com este sentido é que entendemos que as críticas às formas estáveis da narrativa nacionalista devem incorporar a crítica às concepções do tempo horizontal,

homogêneo e vazio das representações, e da ideologia eurocentrada proeminente na organização das relações étnico-raciais brasileiras. No seio destas concepções estão as discussões sobre cultura, identidade, relações de poder e nação. Interessamos expor considerações como as de Manuel Castells (1999) que entende serem os nacionalismos construções nacionais e políticas e, assim sendo, “as comunidades podem ser imaginadas, mas isto não significa que serão necessariamente acolhidas pelo povo” (CASTELLS, 1999, p. 56). Desta forma, deve-se questionar para quem, por quem e a partir de que uma identidade é construída.

Nesta direção podemos, em concordância com Babha (1998), apontar limites de perspectivas como a de Benedict Anderson, que concebe a construção da idéia de cultura nacional como uma temporalidade que produz a estrutura simbólica fundada no tempo vazio e homogêneo da nação percebida como sucessão de eventos cumpridores da inexorável marcha do progresso. Como um espaço de enunciação do significante arbitrário em que se cria a idéia de comunidade homogênea e horizontal, onde o povo, apesar de cindido e dividido, surge coeso no imaginário social sob o anonimato da concepção de povo-nação (ANDERSON, 1983).

Procuramos pensar as organizações negras, em contato com as narrativas nacionais, reafirmadas pelos grupos hegemônicos regionais, porém para além do anonimato homogêneo e passivo de povo-nação, “a diferença cultural não pode ser compreendida como um jogo livre de polaridades e pluralidades no tempo homogêneo e vazio da comunidade nacional” (BABHA, 1998, p. 207). Assim, percebemos uma ausência na perspectiva de Anderson, esta apresenta-se quando ele deixa de apontar que do lugar de onde a homogeneidade cultural e o anonimato cultural é gerado para articular a comunidade uma nacional, também emergem as vozes dos discursos dos grupos subalternizados, nos entre-lugares e nos entre-tempos. Estes entre-tempos são entendidos como resultantes das atuações dos grupos subalternizados que produzem suas narrativas identitárias e suas verdades acerca do mundo não em oposição ou fora dos discursos hegemônicos, mas em meio, nos interstícios criados no próprio momento de enunciação das narrativas da norma hegemônica, espaço de intervenção criativa e da subversão:

O discurso da minoria situa o ato de emergência no entre-lugar antagonístico entre a imagem e o signo, o cumulativo e o adjunto, a

presença e a substituição [proxy]. Ele contesta genealogias de origem que levam a reivindicações de supremacia cultural e prioridade histórica. O discurso de minoria reconhece o status da cultura nacional – e o povo – como o espaço contencioso, performativo, da perplexidade dos vivos em meio às representações pedagógicas da plenitude da vida. [Todavia], não celebrarão a monumentalidade da memória historicista, a totalidade da sociedade ou a homogeneidade da experiência cultural. O discurso da minoria revela a ambivalência intransponível que estrutura o movimento equívoco do tempo histórico (BABHA, 1998, p. 221-222).

Com esta percepção, compreendemos que não se encontra (ao menos em maior medida) na lógica dos essencialismos identitários o potencial de geração de representações culturais das populações negras no contexto do interior paulista e mineiro. Concordamos com Babha (1998) em sua percepção de que a produção da diferença e a capacidade de interpelação dos grupos emergem “do abismo de enunciação no qual o sujeito se divide” no espaço intermédio em que “o pedagógico e o performativo são articulados de forma agonística”. Por meio do poder de renegociação proveniente dos atos performativos dos grupos não-hegemônicos e do espaço de interação da diferença cultural nas relações.

Os limites do espaço-nação são expostos desde dentro de suas fronteiras pelas fissuras geradas por grupos que expõem suas diferenças tornando o projeto homogêneo de um só povo um problema. Desta forma, objetiva-se uma percepção dos afro-brasileiros não apenas como grupos subalternos, mas principalmente, como agentes na constituição da riqueza sociocultural e econômica da cidade de Uberaba e das cidades da região paulista em foco.

Em diferentes lugares e tempos vemos estas diferenciações e as disputas entre grupos negros e brancos. Códigos sociais tornados práticas pelos sujeitos negros acabavam por utilizar das normas de separação étnico-racial na organização de suas atividades. Como na distribuição das “circulares”, materiais de divulgação dos bailes Black:

O baile era da raça. Não tinha um lema, tinha uma idéia assim, não era movimento negro, não tinha movimento, o movimento negro era proibido! Quando eu comecei a fazer a propaganda eu não entregava as circulares (espécie de panfletos e/ou convites) pra branco, só pra negros, só entregava pra negros. Isso aí é um tipo de discriminação? Não, eu dizia: Vou entregar pra quem vai, pra quê que eu vou entregar pros branco? Entregava na mão, convite especial, eu dava a circular na mão dos caras (Sr Ismael, 53 anos).

Estas práticas de inversão da discriminação desenvolvidas nos bailes Black durante a década de 1970 acompanham o desenrolar da dinâmica das relações entre negros e outros grupos no nordeste paulista e triângulo mineiro. Durante a década de 1950, os negros na UGT (União Geral dos Trabalhadores) também estabeleciam fronteiras quanto à presença de brancos em seus eventos:

Quando meu marido me conheceu eu dançava lá na UGT. Quantas medalhas eu não ganhei lá! Era um concurso de dança que faziam. Lá na União era ótimo! Meu marido quase foi barrado no baile da União, mas o Bentão tava na porta e falou, pode entrar é filha do seu... Ele conhecia meu pai e disse: “entra branco, entra!” Isso era na União, eu já era casada e já tinha filho, entre 1959-1961 (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Na União Geral dos Trabalhadores, entidade fundada por imigrantes e/ou seus descendentes e por trabalhadores negros no decênio de 1920, desde a década de 1930 encontram-se relatos de atividades organizadas exclusivamente por negros, como festivais de cultura e bailes (SOUZA, 2007), o que denota distinções internas entre negros e brancos em acordo com as fortes distinções existentes na sociedade em geral. Porém, na década de 1950, é nítida a disputa e divisões entre negros e brancos neste espaço:

Ali foi fundado por italiano, por famílias italianas... Depois foram afastando, ficando velho, foi ficando abandonado, foi ficando velho... Foi abandonando, foi abandonando e eles alugavam lá, **os negros usavam aquilo ali como aluguel**. Foi ficando velho e os filhos não foram interessando e naquela época **muitos funcionários da Mogiana, negros, era sócio ali**. Quando cheguei aqui, já tava na mão dos negros, de aluguel, já foi infiltrando os negros (Sr. João Bento, 80 anos)!

Um reduto de negros, onde atuavam a diretoria dos “Bambas” e se faziam presentes negros que dirigiam outras organizações como senhor Geraldo José, presidente dos Aliados:

Na UGT era **um reduto dos negros nas décadas de 1950 e 1960**, os Bambas ensaiavam ali. Na minha adolescência eu lembro, em **1962 tinha a** diretoria dos negros. Seu Nicola tava, meu pai tava, Bentão, Champlin, Geraldo José, seu Antônio Araújo (Sr José Antônio, 61 anos).

De fato, um espaço importante para a memória e identidade das populações negras. Espaço em que ficaram lembranças familiares e de valores e práticas das culturas negras, como os sambas que embalaram os blocos dos negros:

Eu, depois dos meus dezoito anos, eu passava de vez em quando na UGT, meu pai tinha aquela preocupação de me mandar lá pra onde tinha o bar, tinha a dona Tica, uma negra que cozinhava lá. Lá tinha uns comes e bebes e depois sempre tinha um conjunto tocando música ao vivo ali, meu pai subia no palco, cantava os sambas dele, das escolas de samba, acompanhado pelo conjunto. Depois que ele cantava, ele ficava ali na porta controlando o fluxo, mas dava um intervalinho ele ia cantar, isso em 1965-66. Lá tinha muito negro velho, pra nós não tinha nada que interessasse enquanto moleque. Mas eu aprendi muito samba ali. Tocava só samba! Tocava, alguns boleros, samba canção, ali tocava muito Jamelão, Cartola e outros, eu aprendi muito samba com meu pai ali na UGT (Sr José Antônio, 61 anos).

Esta entidade foi palco de acirradas contendas entre negros e brancos, denominados pelo grupo negro como os comunistas, pela direção da mesma entre os anos da década de 1950 e a década seguinte:

Tem história aí, na época dos comunistas, nós éramos sócios lá, quando os comunistas pegaram e tomaram aquilo lá e afastou nós tudo, mas foi sorte nossa. Quando houve o levante da revolução, então o finado Bentão pediu pro delegado, achou que era o Dr. Marques de Azevedo, ele ia dar pro sindicato, mas o sindicato já tinha salão, e chegou cinco negros, eu o Brito, o Bentão, Araújo e outro o... Eu morava lá nos Campos Elíseos, me ligaram na firma, cheguei na José Bonifácio, tava fechado assim, o exército eu falei: ih enrolou! Veio um soldado e me mandou esperar, depois veio e me perguntou se meu nome estava relacionado naqueles cinco representantes da comunidade negra. Aí entramos e ficou aquele debate, o exército estava lá, o delegado, aquela coisa toda, os comunistas tinham fugido tudo (Sr João Bento, 80 anos).

Com idas e vindas na posse da entidade retomada pelos “comunistas” com o afastamento dos negros no princípio da década de 1960:

Os comunistas eram um exército que tava lá dentro da UGT naquela época, eles deixaram de cobrar nós e nos excluíram, porque nós representávamos perigo pra eles, no sentido de fazermos uma eleição e ganharmos, derrubar eles. Quando eles deixaram de cobrar nós e nos tiraram foi a nossa felicidade, porque quando o Bento foi falar com o delegado ele disse: “Nós cinco que eu tô indicando, vocês podem ver que o nosso nome não está no livro, nosso negócio é dançar, fazer festa”... Nós estávamos afastados desde a época que eles **tomaram posse lá novamente** (Sr João Bento, 80 anos).

O transcorrer das disputas e as formas de luta entre os grupos, assim como também as designações de diferenciação entre eles (comunistas) e nós (negros) evidencia claramente como se desenrolavam as interações entre os grupos. Outro ponto a ser realçado são os resultados drásticos destas disputas:

Não tinha relação nenhuma com os comunistas! Com os diretores nós tínhamos uma boa relação. Lá, antes de tudo, tinha gabinete dentário, tinha muita coisa e eles **arrumaram um pelego (infelizmente esse pelego chama-se senhor x⁴⁷), pra ficar lá como se estivesse do lado dos negros**, mas era criado pelos comunistas, e aí sumiu o aparelho dentário, começou a sumir muita coisa de lá. Aí, quando sumiu, eles que estavam fazendo tudo aquilo, **mas eles levantaram que estava roubando** lá, acontecendo muita coisa, e a diretoria não tava tomando providência, e era o finado Joaquim Silva (negro) que era o presidente naquela época. Aí foi feito uma reunião lá e **ele foi posto pra fora da UGT como ladrão pelos comunistas, tudo arranjado! Foi posto como ladrão** (Sr João Bento, 80 anos)!

Resultados concretizados pela retomada da direção pelos comunistas e a expulsão ou isolamento dos negros da União Geral:

E naquela **saída do Joaquim Silva nós ficamos isolados** e fomos excluídos também, **foi nossa sorte**, porque quando o Bento pediu pro delegado ele falou: pode ver no livro lá que nós afastamos, quando vimos que eram comunistas nós afastamos! Mas não foi nós que afastamos, eles que afastaram nós (Sr João Bento, 80 anos)!

Como em toda disputa, existem as mudanças de conjuntura e oportunidades. A tomada do poder pelos militares constituiu-se como uma nova conjuntura. Os negros puderam colocar-se a parte das disputas entre militares e comunistas, inclusive com a demonstração de suas próprias disputas com estes últimos:

Aí, quando **foi a reunião lá naquela noite o delegado disse** que tinha dois pedidos, o do sindicato e o da comunidade negra, e a comunidade negra alegava que era contra, não fazia parte (dos comunistas): “Pode ir conferir o livro que eles estão afastados”. Eles foram correr os livros e viram que não tinha nome de nenhum de nós nas cobranças últimas e aí comprovava **que não éramos subversivos**. Eles tinham nos afastado, **eles tinham posto nós pra fora! Porque nós representávamos perigo pra eles**. Aí o delegado e as outras autoridades disseram: “Dá para os negros, pode ver que eles só querem divertir, pode ver que nenhum deles faz parte dos subversivos” (Sr João Bento, 80 anos).

Ação esta que deu condições do grupo negro conseguir assumir a União Geral dos Trabalhadores na época da ditadura militar:

Isso eu não me lembro, mas eu lembro quando o finado Bentão, num golpe espetacular conseguiu pegar a UGT, isso eu lembro. Foi na época do Getúlio Vargas, na época da revolução, na época dos militares, então a UGT era... Como os trabalhadores que iam contra o governo, aí o governo pegou aquilo lá e deu certo? Por que eles tomaram e iam entregar pra alguém e o Bentão conseguiu entrar na frente e pegar (Sr Nascimento, 67 anos).

⁴⁷ O nome desta pessoa foi omitido para preservá-la e por não apresentar relevância nos marcos desta pesquisa.

Processo explicitado por outros depoentes. Inclusive com a exposição de uma divergência por demais pronunciada entre negros e comunistas desde os anos 1950 e com os objetivos dos primeiros de estarem à frente da entidade:

Desde quando eu cheguei e comecei a fazer parte da Sociedade aqui (1955-56), os **negros velhos tinham a intenção de encampar a União Geral dos Trabalhadores**. Pra funcionar, pra baile, pra essas coisas... E eu tinha conhecimento disso porque eu vivia no meio deles. E sabia, que desde 1950, pelo menos, os negros queriam tomar aquilo ali. O Antônio Araujo era presidente da Cultura Física e o Bentão era presidente dos Bambas, então os dois brigavam pra ver quem ia pegar (Sr João Bento, 80 anos).

Os contatos entre os grupos marcados por um total desacordo conduzido durante décadas até pelo menos os anos 1980, quando o Clube José do Patrocínio incorporou legalmente a sede da UGT:

Os comunistas tiraram nós fora, quem representava perigo eles tiravam, lá virou um quartel deles. Inclusive eu cheguei a ir um dia lá em uma reunião, e eu não consegui entrar, porque não deixaram eu entrar. Quando foi pra tomar ali a UGT o Bento foi o advogado dos negros. Ele fez todos os documentos. Inclusive, um dia, o Said encontrou com o Dr. Bento no elevador e disse: “Oh, você agora está satisfeito, agora arrumou um lugar pra suas biscate” (Sr João Bento, 80 anos).

Com base nestas ocorrências da dinâmica social do nordeste paulista, encontramos condições de perceber as populações do nordeste paulista “na zona de instabilidade oculta” onde residem as articulações das diferenças e as identidades sustentadas na “dialética das temporalidades diversas” (BABHA, 1998, p, 215) geradoras da instabilidade de significação cultural questionadora dos enunciados assimilacionistas. Encontramos subsídios para perceber os processos identitários como práticas de produção de diferenças que abalam os princípios constantes da cultura nacional do “verdadeiro” contido em formas reificadas de povo fundadas em estereótipos e marginalizações.

Nesta orientação, nos colocamos com a compreensão de que a totalidade é sempre atravessada pelas temporalidades múltiplas das partes. Por esta perspectiva, abarcamos as organizações negras não enquanto objetos que se encerram em si mesmos, mas como parcelas constituintes e constituídas na teia de significados e no conjunto de relações estabelecidas entre os diferentes grupos e das articulações existentes entre o contexto social destas regiões em estudo e o contexto nacional.

Neste sentido, a nação pode ser entendida a partir de um duplo processo de construção. O movimento de uma memória única própria dos grupos hegemônicos, a se instituir por sobreposição às memórias dos grupos a serem subalternizados, os quais, por sua vez, produzem narrativas alternativas para marcarem memórias e representações autônomas que lhes confirmam lugares sociais distintos daqueles previstos pela narrativa hegemônica.

No Brasil, a partir do século XIX, com a independência política, tornaram-se mais sistemáticas as tentativas de se entender a realidade nacional, os grupos humanos que dela faziam parte, as influências destes grupos na formação do país, assim como qual deveria ser o papel de cada um destes contingentes humanos na organização política, econômica e cultural da nação. Paralelamente, ocorreu o estabelecimento de ações por parte do Estado e de grupos privados em direção à conformação de uma nação, sob a orientação do ideário de progresso e civilização em moldes eurocêntricos.

Esta situação percebida na realidade do nordeste paulista e do triângulo mineiro vai ao encontro da lógica ambígua da identidade nacional mestiça. No decorrer histórico da sociedade brasileira, ao longo da República operou-se a construção de uma ambiguidade identitária que ao mesmo tempo reforça discursos de síntese monoculturalista e realizam uma legitimação histórica dos grupos brancos (claros) nos espaços de mando. Assim, tenta-se reprimir a divisão do corpo nacional e a simbolização do “outro” nacional, porém mantendo-se o compromisso com a unidade:

O compromisso racial seria, assim, a racionalização, por parte das camadas dirigentes, de uma realidade miscigenada. Mesmo parecendo acreditar na superioridade branca, as elites nacionais elaboraram um discurso de transigência, o da mestiçagem biológica e cultural, que gerou simultaneamente as ideologias do embranquecimento e da democracia racial (SODRÉ, 1999, p. 103).

Na construção da concepção de identidade mestiça (no pensamento identitário da mestiçagem), o sujeito negro é inserido como sujeito cuja capacidade civilizatória é apenas secundária, que somente oferece subsídios para o estabelecimento de um processo fundamentado com as bases dos grupos brancos, tidos como culturalmente superiores. Discute-se raça apenas enquanto noção cultural marcada em relações raciais caracterizadas por dissimetria nas interações hierárquicas e simbólicas entre seres humanos em virtude de suas diferenças

fenotípicas (SODRÉ, 1999). Os grupos hegemônicos procuram construir uma imagem de unidade e conciliação que é contraditória com o real social constituído de contradições e de diversidade.

Com estes apontamentos aproveitamos para reiterar quanto à relevância de se abordar as clivagens étnico-raciais e os reflexos da discriminação, como também de disputas, persistentes no seio das organizações e espaços sociais diversos compartilhadas por negros e brancos no contexto de nossa pesquisa. Organizações e espaços estes aparentemente apenas definidos em função das relações econômicas sob a determinação da classe social.

Neste aspecto, refletimos a respeito de eventos diversos como a distinção existente entre italianos e negros mesmo nos cortiços em Ribeirão Preto (SOUZA, 2007), na primeira metade do século XX. No mesmo âmbito, em relação à cidade de São Carlos, (assim como nas demais cidades como Araraquara, Batatais e Barretos) situamos as representações sobre os negros como seres humanos aptos apenas para trabalhos pesados e cargos subalternos a direcionar os contatos entre negros e brancos ferroviários, durante as décadas de 1940 e 1950, explicitados pela pesquisa de Stefanoni (2010). Da mesma forma, apontamos estas disputas na União Geral dos Trabalhadores (UGT) em Ribeirão Preto, desde a década de 1930, acirrada entre negros e brancos pela tomada da direção da entidade no decênio de 1960.

Neste sentido, focar as estratégias de sobrevivência e de ascensão estabelecidas pelos contingentes negros leva-nos a tratar da multiplicidade das ações concernentes ao protagonismo das populações negras em suas diversas formas de organização ao longo de diferentes conjunturas. São exemplos, instituições como o Clube Flor de Maio de São Carlos; o Baile do Carmo, a “Academia de Samba Araraquarense” e o grupo Gana, todos de Araraquara; o Clube Negro dos Aliados, o Clube José do Patrocínio, o Grupo de Teatro Travessia de Ribeirão Preto, o Clube Elite, o clube Ponte Preta e o Grêmio de Uberaba, entre outras instituições negras destas paragens. Organizações expressivas dos caminhos políticos forjados por estas populações para organizar blocos, bailes, desfiles de beleza, festivais de cultura, times de futebol, etc.

Deste modo, os grupos negros geraram estas organizações. Estabelecidas enquanto palco para ações destes grupos com protagonismos marcados por papéis sociais e identidades distintas das prescrições reducionistas e estereotipadas das representações hegemônicas. Enquanto conjunto de intervenções sócio-político-

culturais desenvolvidas pelos descendentes de africanos, ações que propiciaram concomitantemente, o enfrentamento do racismo, a afirmação identitária e a intervenção histórica destas populações na construção das sociedades.

Capítulo III: Das populações negras entre si: Das diferenças socioeconômicas, de status e de gênero às redes e alianças.

Neste terceiro capítulo, nos dedicamos a deslindar os meandros presentes nas interações entre os diferentes segmentos das populações negras. Neste contexto, destacamos as diferenciações socioeconômicas e de gênero presentes no âmago dos grupos negros. Voltamos nosso olhar também para as tensões e disjunções recorrentes entre as normas homogeneizantes propostas pelo Estado-Nação e a pluralidade sócio-étnico-racial constituída pelas múltiplas narrativas identitárias, particularmente aquelas geradas pelas organizações negras e pelas redes sociais de significados constituídas por meio destas organizações.

Acerca das distâncias: segmentações socioeconômicas e status sociais diferenciados entre negros.

Em estudo anterior sobre populações negras e suas expressões socioculturais na cidade de Ribeirão Preto, no período situado entre a década de 1910 e a década de 1950 (SOUZA, 2007), percebemos que entre os negros ribeirão-pretanos existiam algumas diferenciações socioeconômicas, de gênero, de status social, e mesmo diferenças de trânsito político junto aos setores hegemônicos locais. Desta forma, no seio da própria população negra, alguns sujeitos, além de conquistarem maior trânsito entre os setores hegemônicos, também obtiveram maior acesso aos bens sociais de uma forma geral (na forma de cargos públicos ou proteção contra possíveis repressões políticas, por exemplo). Enfim, existiam distinções entre os negros que nós anteriormente, optamos por não abordar. Neste capítulo, pretendemos expor estas diferenciações que levantamos ao longo da pesquisa atual e as relações destas diferenciações

com a constituição dos processos identitários das populações negras do nordeste paulista e triângulo mineiro.

Partimos do princípio que os diferentes grupos étnico-raciais (negros e não negros) não são grupos homogêneos, mas sim grupos segmentados por fatores socioeconômicos, de gênero e com status sociais diferenciados. Portanto, quando pensamos nas populações negras e nos demais contingentes populacionais, temos em mente a multiplicidade dos contingentes populacionais que são atravessados por linhas étnicas que discriminam segmentações no cerne destes grupos e conferem acessos diferenciados aos recursos sociais, como também geram produções múltiplas de suas diferenças e identidades. Por outro lado, também percebemos os valores e formas socioculturais em comum com os grupos brancos, além das alianças que os negros ribeirão-pretanos estabeleceram com grupos negros das diferentes cidades da região nordeste paulista e do triângulo mineiro na construção de suas redes sociais.

Quando percebidos a partir de uma oposição binária e rígida, os grupos étnico-raciais, aparentemente, surgem não apenas enquanto grupos absolutamente dicotômicos uns em relação aos outros, com identidades constituídas sob formas absolutamente distintas sem o trânsito de valores e expressões socioculturais e representações, enfim, sem a ocorrência da circularidade cultural. Nesta mesma lógica, também podem ser compreendidos como grupos homogêneos, constituídos somente a partir de valores, práticas e representações absolutamente distintas de outros grupos. Por este caminho interpretativo, os grupos e seus processos identitários são concebidos apenas a partir do recurso a uma história essencializada, com valores, representações e expressões socioculturais compartilhados por todos seus membros sem distinção, de maneira homogênea.

Diferenciamos-nos destas interpretações e reafirmamos nossa concepção de que, assim como o processo sócio-histórico, os grupos sociais e suas realizações (inclusas aí a constituição das identidades e diferenças) em qualquer âmbito (político, econômico ou cultural) estão sempre em um desenrolar-se, um processo que se desenvolve em múltiplas direções e pautado por referenciais também múltiplos, com resultantes quase sempre imprevisíveis.

Apreciamos as organizações criadas pelos grupos negros dentro do contexto de exclusão brasileiro, como espaços de mediação entre estes e a ordem social hegemônica. Entendemos, portanto, que mesmo mantendo regras simbólicas e temporalidades próprias, transigem (trocam) semântica, econômica e socialmente com os grupos étnico-raciais hegemônicos (SODRÉ, 1988). Por este viés, perceber a criação das diferentes manifestações políticas e socioculturais de forma ampla requer um mergulho nos contextos de vida onde estas manifestações ocorreram, por

meio de uma compreensão mesma dos sentidos multifacetados que os próprios agentes deram às suas ações em seu contexto social e histórico. Situamos as realizações das populações negras como uma bricolagem de fragmentos coordenados dentro de uma lógica aparentemente contraditória, Magnani (1998). Constituídas com materiais diversos, reconstituídos sob novos e variados arranjos, onde novas simbolizações pautam a percepção destes materiais que conservam marcas antigas, porém sob novas configurações e usos (MAGNANI, 1998).

Desta maneira, entendemos as identidades construídas pelos afro-brasileiros e os resultados destas em meio às diferentes interpretações (inclusive dos mesmos atores) ocorridas ao longo das conjunturas ou até em uma mesma conjuntura. Neste sentido, quando trazemos à tona tanto o recurso dos afro-brasileiros aos valores da lógica puritana burguesa quanto a utilização de práticas tradicionalmente utilizadas por negros e, também, provenientes de outras tantas culturas, ressaltamos as faces diferentes de um processo que, de fato, é multifacetado e complexo.

Uma compreensão que vai ao encontro da lógica paradoxal do conformismo e resistência que Chauí (1986) elabora ao pensar as culturas dos grupos sociais e as relações de poder no Brasil. Daí apreendermos que os descendentes de africanos no contexto brasileiro, reconhecem tanto os limites oficiais legais quanto os limites do ambiente sociocultural racista, resistem, reinventando os usos e os significados dos materiais e dos espaços impostos pela lógica do Estado-Nação e dos grupos hegemônicos de acordo com suas concepções de mundo e com os seus interesses. Processos de reinvenção, de reinterpretação, de manifestações culturais e formas de comunicação, propiciadores aos grupos negros de condições de conformarem-se à sociedade, onde reinventam espaços para integrarem-se e, concomitantemente, podem superar a repressão e a exclusão social (CHAUÍ, 1986).

De uma forma geral, nós vemos os negros organizando-se ao longo do tempo com a realização de diversas expressões socioculturais e a ocupação do espaço urbano com os “lugares de negros” demarcados a partir de sua territorialidade nos espaços urbanos:

Entre as **décadas de 1950 e 1970, no início dela, eu lembro de dois pontos em que nós negros ficávamos**. Saíamos da escola, outros vinham de outros lugares e ali no centro da cidade, em torno da Praça Carlos Gomes no quadrilátero, principalmente **entre a Rua General com a Visconde de Inhaúma era a esquina em que ficavam os jovens negros**. Naquele ponto ali nós ficávamos sabendo onde iam ter as brincadeiras e outras atividades, era onde conhecíamos mais gente. Tinha alguns que eram colegas de infância e outros que eram de outros bairros, conhecemos ali. **Tinha também**

os negros velhos que ficavam por ali também e outros do outro lado da Praça XV (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Em Ribeirão Preto e nas diferentes cidades da região e do país, os negros sempre ocuparam parcelas dos centros urbanos e parcelas dos bairros. Porções do espaço urbano que caminham junto às transformações das cidades, transformações estas acompanhadas por diferenciações inter e intra-grupais. No caso dos afro-ribeirão-pretanos, estas transformações são expressas pelos locais de maior concentração “dos negros mais velhos” e dos “mais jovens”. Desta maneira, as reorganizações na estrutura e ocupação urbana ou a atenuação da segregação étnico-racial, por exemplo, podem gerar migrações destas formas de ocupação e dos lugares entendidos como territórios dos diferentes grupos ou de segmentos destes. Territórios definidos em distinção e complementaridade a outras parcelas do urbano compostas por valores e representações constituintes da territorialidade “dos outros”. Como os espaços aonde os negros não iam, ao redor de praças centrais, em diferentes cidades do nordeste paulista e Triângulo Mineiro, definidos como “lugares de branco”:

Nós tínhamos dois pontos, tinha a esquina e tinha a roda viva. A roda viva, já era na Praça XV, era como se fosse um coreto, do lado da Rua Duque de Caxias com Rua Visconde de Inhaúma. Do lado do Pingüim do lado da Rua General com Álvares Cabral, ali já não se reunia a negrada não (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Lugares a partir de onde se organizaram atividades e se estabeleceram vínculos entre membros dos grupos no sentido de orientar suas expressões socioculturais e de fundamentação de suas identidades:

Tinha o Hot, o Maracanã que era encostado, seria um ponto de encontro, ali no centro da cidade. O pessoal negro marcava encontro ali e depois decidia pra onde ia. O Hot fica na Barão do Amazonas, onde é encostado no supermercado Groto. Lá ia o Pedro Paulo, Rubsnei, Claudião, Celsinho, Maé, Dani. Tinha aquela turminha fixa que sabia onde ia ter os bailes, onde distribuía panfletos dos bailes, onde que ia ter as festas, ficavam sabendo das festas nas residências (Jarbas José, 47 anos).

Assim, estes tornaram-se lugares que ficaram nas memórias e que também foram estabelecidos em diferentes parcelas do ambiente urbano. Da mesma maneira como diversas são as narrativas e as conotações sobre estes espaços e organizações. Como a União Geral dos Trabalhadores e o salão dos Choferes em Ribeirão Preto. Locais importantes de encontro para os negros ao longo do século XX, porém vivenciados e percebidos de maneira diversa pelas gerações:

Onde os negros se encontravam mãe, no tempo da senhora? Na União, às vezes no Chofer, mas os negros se encontravam mais na União. Na década de 1960 os negros se reuniam muito na União (Sra. Marli, 57 anos; Sra. Sebastiana, 79 anos).

Estes territórios foram estabelecidos como lugares de afirmação das diferenças e também enquanto espaços que refletiram a segregação predominante na dinâmica de diferentes regiões brasileiras, como ocorrido nas regiões focadas por nossa pesquisa, com os negros também impondo seus limites expostos pela rejeição recíproca aos brancos como um ponto relevante na delimitação das fronteiras étnico-raciais:

Eu **saía mais com pessoas brancas**, meu melhor amigo era um branco e tinha um pessoal amigo meu. Era o Zé Capelaro, a gente era carne e unha, mas tinha **uns colegas meus escuros que não aceitavam** ele. Eu chegava com ele, eles não aceitavam não, não chegavam a barrar, eles ficavam meio assim, mas quando ele não estava perto eles chegavam e diziam: “você é muito branqueiro, quando você estiver **com esse branco não chega perto de nós não**” (Sr João Batista, 65 anos).

Em diferentes parcelas nas quais os negros afirmavam sua territorialidade expressavam-se estas animosidades com relação aos outros, os “brancos”:

Eu me afastava e ficava mais com ele, no bosque, na Praça XV. Na praça, naquele tempo antigo a gente ficava rodando e paquerando e quando estava o **bloquinho dos escurinhos** lá e a gente chegava conversando os caras **ficavam meio assim**, e a gente sabia que era por causa do branco. Nunca teve problema, mas **os caras, às vezes, chegavam e me falavam do branco** (Sr João Batista, 65 anos).

Ao longo das diferentes conjunturas, nestes lugares de encontro, além da organização de atividades, desenrolavam-se as narrativas identitárias marcadas por gestual, vestimentas e outros sinais diacríticos. Nas décadas de 1970 e 1980, muitos destes sinais foram assimilados de outros contextos da diáspora negra:

A gente levava sempre grupo de dança, fazia apresentação. A gente tinha equipe de dança. A gente tinha aquela coisa assim, nós tínhamos nossos pontos de encontro ali em volta da praça central a Praça XV, tinha nossos **cumprimentos como os Black Panthers**, quando a gente se cumprimentava a gente fazia o **punho cerrado** de negro pra negro. Vixe, os brancos ficavam... Eles não gostavam (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos)!

Sinais significativos para a auto-estima destas populações e a “tomada do espaço urbano”, no sentido de superação da marginalização e repressão impostas. Conquistas explicitadas para negros que chegavam de variadas regiões das cidades para tecer e compartilhar destas territorialidades e das identidades afirmadas:

Eu comento, a gente tinha aquela coisa de negro cumprimentar negro, lógico que tinha aqueles negros que não gostava de cumprimentar negros, mas nós tínhamos aquelas saudações de bater na mão assim, nossos cumprimentos Black. Todo dia, depois da escola a gente se encontrava ou no Maracanã ou no Gionaneti. Vinha gente de todos pontos da cidade, no fim de semana, sábado a tarde também **era aquele povo preto tudo ali**. Era muito, **muito negro** e gente de todo lado (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Performances que também geravam o estranhamento e a percepção das pessoas negras recém chegadas de outras cidades e/ou regiões onde a presença desta parcela populacional não se fazia notar como tanta ênfase:

Tinha o maracanã, o Maracanã ficava do Salete até quase a esquina, um pedaço grande do quarteirão, na esquina era o Cine Centenário! Se encontravam **todos os negros ali! Todos, muito, muito, muito!** Eu passava ali e via a negrada! Naquela época eu era menor e **tinha vindo de Serrana** meus pais colocaram, eu e **minha irmã pra trabalhar de doméstica**. Eu trabalhava no edifício no centro e minha tia ia passear comigo, e eu ficava assim curiosa, **na Praça XV, à noite, e eu perguntava: por que tanto preto ali?** Ali era todo mundo, era jogador, era capoeira... (Sra. Bernadete, 54 anos).

Contudo, subjacente ao caráter de distinção étnico-racial e da aparente homogeneidade dos grupos negros, olhares mais cuidadosos são passíveis de descortinar distinções no entremeio dos grupos étnico-raciais formados por afro-brasileiros. Distinções estas, tanto relativas à definição dos lugares organizados pelos próprios negros quanto à suas interações com os diversos segmentos dos grupos brancos. Na década de 1950, por exemplo, ocorria uma separação forte de brancos para com negros e destes para brancos. Entretanto, podemos perceber o círculo fechado dos negros mais antigos estabelecidos em relação aos negros mais pobres e/ou vindos para as cidades mais recentemente. Círculos estes que para muitos negros mais novos nas cidades e/ou mais pobres (sob a possibilidade de serem tratados como outsiders) tornavam-se de difícil acesso:

Os brancos não se misturavam com os pretos e os pretos não se misturavam com branco, e tinha os pretos que não se misturavam com aqueles outros pretos, mais pobres. De vez de procurar dar cultura, fazer alguma coisa, que naquela época o preto já era mais analfabeto, estes já eram mais estudados, podiam dar uma luz pra aqueles que estavam mais afastados, não deram, se separaram. Os negros que subiam um pouquinho separavam dos negros mais pobres (Sr Nascimento, 67 anos).

As distinções econômicas e de status existentes entre negros refletiam-se na formação das organizações negras. Na década de 1950, este foi um aspecto relevante na formação do clube afro-ribeirão-pretano dos Aliados que procurou “a nata”, considerada como a porção “dos melhores” entre os negros:

O **Aliados pegou a “nata”** dos crioulos de Ribeirão Preto, nasci ali na Camilo de Matos, o presidente era o Zé Rosa, então pegou a nata dos crioulos e crioulas de Ribeirão foi tudo pros Aliados. O Paulão que é pai do Paulo do Orunmilá, o tio dele, o Luizinho, a Dona Nena, a Dona Cici, esposa do finado Carlinhos Durão, o Manezinho, o Geraldo José (Sr Nascimento, 67 anos).

Sob quais referências definiam-se estas elites negras? Uma delas era eram os padrões de moralidade provenientes da moral puritana burguesa, base das narrativas e construções identitárias dos grupos hegemônicos e do Estado brasileiro ao longo do século XX. Entre outros acontecidos, na década de 1950, surgiu o Clube dos Aliados com uma proposta de moralização do carnaval, um “clube de família” que realizava diferentes atividades, inclusive um bloco de carnaval:

A maioria das mulheres que saíam nas escolas de samba era mesmo da vida, mas com o surgimento dos Aliados mudou isso. Tinha também mulheres da vida, mas não era como... Um pouco do negro diferente. Aquele negro que não saía na escola de samba vai sair agora porque o Aliados tinha uma proposta de ser um clube negro diferenciado. Não era como Os Bambas ou Os Meninos e Meninas Lá de Casa. Como, de fato, quando eles começaram, eles começaram com um salãozinho, dando bailinho, ali na Rio de Janeiro com a Pompeu de Camargo. Eles faziam de tudo: tinha desfile de beleza negra, piquenique, tinha um time de futebol muito bom, tinha o bloco. O Clube dos Aliados chegou pra fazer uma diferença, como de fato fizeram (Sr Nascimento, 67 anos).



Figura 9 – Fotos de piqueniques promovidos pelo Clube dos Aliados nos anos 1950.

Nesta lógica, se estabelecia o status da parcela negra considerada “da alta”, parcela esta que além de sua moralidade, procurava ostentar bons trajes adquiridos por sua melhor condição empregatícia:

Eu lembro do Baile das Dez ali nas Socorros Mútuos, a minha finada madrinha Etermízia que organizava. Tinha as crioulas da alta (**sociedade negra**) e começou ali por 1955, 56. A gente fala “**negra da alta**”, porque elas andavam bem trajadas, tinha empregos bons, trabalhava como funcionário público, era costureira... O marido da Dona Etermízia era funcionário público (Sr Nascimento, 67 anos).

Podemos perceber as segmentações entre a população negra em diferentes expressões. Uma delas é a formação de “grupos” a partir de “amizades antigas”, “grupos” estes em que nem todos negros podiam ser aceitos, pois se dependia de “aceitação” daqueles já estabelecidos:

A gente passeava, mas não freqüentava festa de branco. Eu morei em São Paulo era mais tranqüilo, **aqui a gente tinha só nosso grupinho de negros**. Nossa turma era grande, nossos **pais já eram amigos e nós continuávamos aquelas amizades antigas**. O meu pai conhecia o pai de outros, então a gente **era aceito pra freqüentar** festas junto e sair na cidade (Sra. Marli, 57 anos).

As “amizades antigas” neste caso, na verdade, são resultantes dos círculos familiares que os negros melhor posicionados e/ou mais antigos nas cidades estabeleciam ao longo do tempo para se organizarem e, também, para defenderem-se em meio aos contextos marcados pela discriminação. Destes núcleos de famílias é que surgiu a maior parte das organizações negras:

O Beni, filho do Bentão é **meu amigo de infância**. Eu já tinha uma certa amizade com ele antes do grupo porque meu pai já tinha **uma amizade com o pai dele, o Bentão**. Então a gente já tinha esse bom relacionamento além do círculo de nossa grande família, mas de outras famílias. O Beni, filho do Bentão é meu amigo de infância. Eu já tinha **uma certa amizade com ele antes do grupo porque meu pai já tinha uma amizade com o pai dele**, o Bentão. Então a gente já tinha esse bom relacionamento além do círculo de nossa grande família, mas de outras famílias (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Desta maneira, em muitos momentos, os negros mais pobres podiam ser mantidos a certa distância por muitos negros melhor situados socialmente. Um caso é o dos negros da região do “Pau do Urubu” que eram aceitos nos blocos e escolas de samba e, até em algumas reuniões denominadas brincadeiras dançantes, porém discriminados até mesmo por outros negros:

O povo lá do Pau do Urubu vinha, eles vinham participar da escola de samba. Naquele tempo não tinha essa: era serralheiro, pedreiro,

pintor, chapa, todo mundo saía no samba. O **povo do Pau do Urubu era muito discriminado por ser negro e pobre**. Mas meu sogro e meu marido, no meio dos negros, se sentiam felizes. Também ah, ele adorava! Queria fazer ele ficar feliz era deixar a casa cheia (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Em Batatais estas diferenciações de status entre negros também se faziam sentir, inclusive com a indicação daqueles que exprimiam certo desprezo em relação aos demais com a assimilação de expressões identitárias que geravam mais resistência e/ou estranhamento, aspecto exposto com os valores que “ficavam esquisitos”:

Sempre teve muita diferença entre uns negros que subia um pouco e queria ser igual ao branco. Tem negro que chega num patamar aí e acha que tem que ficar igual ao branco porque senão não vai ter valor. Esses negros queriam participar mais de onde os brancos mais freqüentavam. Foram criadas algumas festas que eram pros negros, mas os negros não tinha poder aquisitivo de estar indo, então quem ia, iam os brancos só. Tinha até uns bailes aí como o Baile do Branco, mas viram que o negócio tava meio esquisito aí puseram baile Branco. Isso lá no Princesa Isabel, nos anos 1970-72-73, por aí (Sra. Izabel, 43 anos; Sr Paulo Roberto, 50 anos).

Tanto a realização de alguns eventos por parte desta parcela de negros mais estabelecidos quanto algumas peculiaridades relativas aos artifícios lançados para se mostrarem “iguais aos brancos”, como a confecção pouco ortodoxa de alguns acessórios, fizeram parte do imaginário e da memória de negros daquela e de outras localidades:

Era negro elitizado, aí as mulheres chegavam toda chique, de pedraria, de peruca. E peruca não era barato, tinha até umas histórias aí que o povo ia muito no cemitério (risos) e tinha uns coveiro que fazia uns corre aí pra fazer as cabeleira (risos). E tem uma história que tinha uma negra dessa parte da elite, o pai dela era coveiro ué! (risos)... Aí a moça dançando, cheio de pedraria e tal e ela pôs um coque. O coquinho caiu e ela saiu correndo e foi se esconder no banheiro. Ela era da elite, pois sempre andava cheia de jóias e pedraria... E peruca (risos) (Sra. Izabel, 43 anos; Sr Paulo Roberto, 50 anos).

O processo de constituição do “Clube Princesa Isabel”, fundado em 1952 na cidade de Batatais, evidencia bem a diferenciação de status existente entre os segmentos da população negra:

Uns negros melhor de situação foram pedir recurso pra gente levantar o clube. Tem muitos dos diretores que passou por lá que não gosta que fala, mas a gente sabe que começou assim. Inclusive tem até o Zeca Lopes que era um jogador mulato que ajudou a Princesa, jogou até na seleção brasileira. Os negros que iam nas

fazendas pedir é porque era de uma situação melhor que os outros negros mais pobre e conheciam muito rico. Eles tinha o acesso com os branco mais fácil (Sr Izoel, 70 anos).

Entre os fatores que geravam diferenciação de status entre negros podem-se citar alguns. Um fator relevante é a antiguidade nas cidades, o que propiciava ainda que os negros mais antigos geralmente fossem aqueles melhor relacionados com grupos hegemônicos, geralmente apadrinhados e com melhores condições de emprego. Na cidade de Uberaba, estes segmentos expressavam suas diferenças com os setores de negros migrantes ou mais pobres por meio da exigência de trajes inacessíveis para muitos e padrões morais excludentes, estes que recaíam principalmente sobre as mulheres:

No Clube Elite se fosse moça, era os rapazes que escolhia. Se **não tivesse... De virgindade**, não entrava de sócio no “Elite”. Pois é! Mas aqui era os próprios negros que... Desfazia das mulheres e dos negros mais pobre. É, dos negro mais pobre, porque não tinha uma roupa, não tinha sapato direito... Não tinha um blazer. Não tinha uma boa camisa (Sra. Ruth, 64 anos).

Deste mesmo caminho também derivam outros fatores para a diferenciação entre negros, como adentrar às melhores escolas, ter condições de reproduzir expressões culturais mais dispendiosas e de acordo com os padrões de moralidade e sociabilidade elitizados, com aquisição de símbolos de superioridade como roupas e sapatos. Além de empregos mais estáveis e bem pagos que a maioria negra⁴⁸:

Tinha divisão entre os negros naquela época. Tinha e tem até hoje. O pessoal um pouco mais elevado em matéria de trajes, financeiramente, um pessoal que andava mais arrumado e outros que andavam mais inferiores, com menos poder aquisitivo, e outros com escola melhor, outros de escola inferior (Jarbas José, 47 anos).

⁴⁸ Em nosso estudo de mestrado o surgiu um personagem lembrado por muitos depoentes o senhor “Zé Bosta”. Este surgia enquanto um negro metido a branco, totalmente distante dos negros em geral. Nesta pesquisa ele foi lembrado, era um tesoureiro negro da prefeitura de Ribeirão Preto, durante a primeira metade do século XX. Como chegou a este cargo não nos foi possível descobrir, porém foi deixado um dado interessante, “não pode ser sócio da Sociedade Recreativa”, um clube da população branca hegemônica e, ainda segundo senhora Maria Caldas: Tivemos **um tesoureiro na Prefeitura de Ribeirão Preto, seu José X** o qual é de origem negra e tem a filha dele que é advogada fulana e a cicrana, **mas nunca freqüentaram a sociedade negra não, nunca!** Não sei se é preconceito deles ou se alguém não deixava eles a vontade... Então não posso afirmar... Eles viviam no mundo deles, eles não se misturavam porque tinha condições financeiras boas a minha mãe foi empregada dele. O povo ficava com muita raiva deles. Muito! Porque achava ele esnobe, e assim mesmo era achincalhado, mas não ligava porque eles que tomavam conta do dinheiro da prefeitura, isso em 1900 e bolinha. A minha mãe era empregada da casa dele lavava e passava a roupa dele. Isso 1930, 1940 (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Em Ribeirão Preto, por exemplo, muitos negros mais pobres não conseguiam acesso a estes símbolos de prestígio e, por conseqüência, às expressões socioculturais cujas identidades encontravam nestes símbolos forte esteio:

Nós não íamos nos bailes dos negros da cidade porque éramos muito pobres. O povo que ia ficava três meses pra reservar um sapato pra ir no baile, meu pai não tinha nem como, tinha sete filhos, comprava noventa quilos de arroz por mês naquele armazém. Os negros pobres da Santa Cruz não iam nos bailes. Nós éramos mais ligados a Santa Cruz, era uma outra coisa, era separado da cidade, era só um caminho estreito para chegar na cidade. As famílias dos negros pobres do Bangú, da Vila Carvalho, já eram mais ligados aos bailes e outros eventos da cidade (Sr Sebastião, 48 anos).

Outro fator importante para aquisição de melhores condições socioeconômicas, políticas e socioculturais, base para ascensão social e de status, encontra-se na prestação de serviços a grupos hegemônicos (que vão desde trabalho como capangas até serviços como alfaiataria ou atividades ligadas às artes em geral) e, ainda, a possibilidade de ascensão por meio do esporte. Na cidade de Barretos, a prestação de serviços a chefes políticos locais, assim como a antiguidade na cidade geravam maior status a uma parcela dos negros, muitos destes dirigentes do Clube “Estrela do Oriente”:

E a **direção do Estrela era composta** pelo meu pai que trabalhava com pedras, com acabamento de casas, do Dito, do Sebastião, que **era naquele tempo contador**, valia. E ele tinha uma oficina de rádio, era ele **só no centro, o Sebastião** que eu lembro. Tinha o seu Américo, mas ele não tinha loja assim não, na casa dele ele era **sapateiro das granfina**, repararam que ele trabalhava muito bem foi o que começou a sair no bloco “Carvão Nacional” (Sra. Liberalina, 82 anos).

Estes negros procuravam resguardar seu status diferenciando-se dos negros de regiões mais periféricas. Em Barretos, estes últimos eram os negros do bairro Bom Jesus, freqüentadores do clube homônimo:

Muitos anos foi só o Estrela, depois teve um outro que não foi muito pra frente não, teve ali no outro lado da cidade que era a estação, que era a estação rodoviária, a estação do trem. Tinha uma turminha que eles não tinha clube, mas alugava salões, tinha uma diretoria que eles faziam baile de vez em quando. Era um povo que tinha mais pro lado de lá, na periferia, na Rua quatro... Lá pelo bairro Bom Jesus, onde tinha o Clube “Bom Jesus” (Sra. Liberalina, 82 anos).

Em Araraquara, durante a década de 1970, estavam bem intensas estas distinções entre negros estabelecidos possuidores de melhores empregos, moradia

e sinais de status e os negros outsiders moradores do bairro Santana, trabalhadores da lavoura e serviços menos remunerados e socialmente de menor visibilidade:

Tem esta questão dos negros do **funcionalismo público de uma maneira geral e das ferrovias** e Araraquara tinha uma **outra fatia do povo ligado a cana, aos serviços domésticos, pedreiros** etc. **Eu sou filho da cana**, quando começamos o nosso movimento, em 1977, a ferrovia ainda tinha uma força importante. Tinha esta diferenciação e a Academia juntava tudo isso. Mas a Arcarb foi reproduzir esta divisão. **Os meninos do Santana, que eram periferia, não podiam subir no salão de baile da Arcarb que era no salão superior**, não podiam entrar (Sr Zacarias, 51 anos)!

Quando nos recordamos de cenas anteriores da discriminação, podemos perceber que no caso da Arcarb (organização negra citada pelos depoentes araraquarenses), temos um episódio muito semelhante de discriminação àquele descrito por senhor João Bento, acerca dos negros na cidade de Tambaú que eram proibidos por brancos de subirem no salão do Clube União daquela cidade, nos anos 1940. Entretanto, no caso de Araraquara, trata-se de uma discriminação entre membros de segmentos diferentes de um mesmo grupo étnico-racial. Nas reflexões dos depoentes trata-se de “negros que ao buscarem igualar-se aos brancos” (Sra. Nazaré, 57anos) estabeleciam “uma linha divisória entre os próprios negros” (Sra. Neusa, 53 anos).

Esta linha divisória entre segmentos negros simbolizava-se por sinais diacríticos como “o jeito” (que denota corporalidade) e “os trajes”, entre outros valores, concretizados no impedimento daqueles situados “fora da linha”. Os negros mais pobres do Santana e outras localidades, proibidos de “subirem” ao salão social nos bailes daquela organização negra:

Na época, quando tinha o baile da Arcarb, que era uma dissidência da Academia, eles tentaram elitizar. Tanto é que eles ganharam a sede de campo e faziam toda atividade no centro pra ajudar construir. Nós podíamos entrar, agora aqueles negros do Santana e outros lugares não podiam entrar. Nosso jornalzinho do Gana foi criticado duramente, porque o Gana vinha reforçando a união e eles não queriam. No salão da Arcarb tinha um pavimento superior que você pra chegar tinha que subir uma escada. O pessoal da periferia já era barrado na entrada, pelo traje, pelo jeito... (Sr. Zacarias, 51 anos; Sra. Neusa, 53 anos).

Na ânsia de ascensão social firmavam-se patamares para os “pequenos”, atuantes em atividades pesadas e os “grandes”, “membros da desejada aristocracia”

negra, aristocracia para a qual tinham chance de adentrar apenas negros que conquistassem bens materiais e empregos melhores, símbolos de prestígio social:

Na época minha irmã foi convidada pra ser sócia porque meu cunhado trabalhava no DER e já tinha um carro. Quando tinha uma atividade de carpir o terreno, por exemplo, quem era chamado eram os pequenos. Porque lá tinha os negros que estavam no patamar inferior e aqueles que estavam no patamar superior, então os pequenos que iam carpir. Eram umas conversas de madame, a gente ria tanto deles! Eles faziam uma competição com o grupo de brancos. Eles saem da Academia pra fazer um clube de branco, achavam que o fato de ter uma construção poderia estar no mesmo lugar do branco, eles queriam ser uma aristocracia (Sra. Nazaré, 57 anos).

Em Ribeirão Preto, os negros mais pobres não iam a muitos bailes de gala “dos pretos”, como relatou (Sr Sebastião, 48 anos). Com os bailes Black, a partir da década de 1970, onde ocorria uma menor exigência nos trajes, anunciados nas circulares (convites) como “aquele seu” (na verdade o “esporte fino”, bem mais acessível que os “trajes sociais” dos bailes de gala), muitos excluídos passaram a freqüentar os bailes, porém “tinham que se virar” para surgirem bem apresentáveis:

A gente passava a mão na parede assim e a parede transpirava de tão cheio. A gente ia até as cinco e o interessante é que a gente via aqueles negros tudo bem vestido, aquelas negras **que guardava dinheiro o mês todo pra poder comprar uma roupa legal**. Tinha uma concorrência de roupa, não tinha aquela coisa de ir com a mesma roupa que foi no baile passado. O povo mais **pobre se virava, o povo do Pau do Urubu, da Vila Carvalho** e o interessante é que eles cortavam o bairro todo, as meninas que moravam na Vila Virgínia, aí os caras iam levar a pé e voltava a pé (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

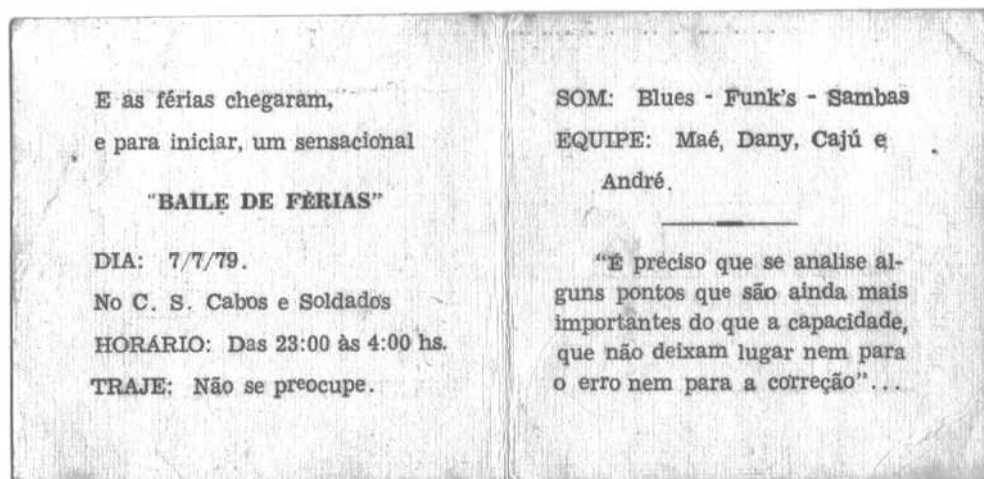


Figura 10 – As “circulares” (convites) dos Bailes Black em 1979. Trajes anunciados como “não se preocupe” ou “aquele seu”.

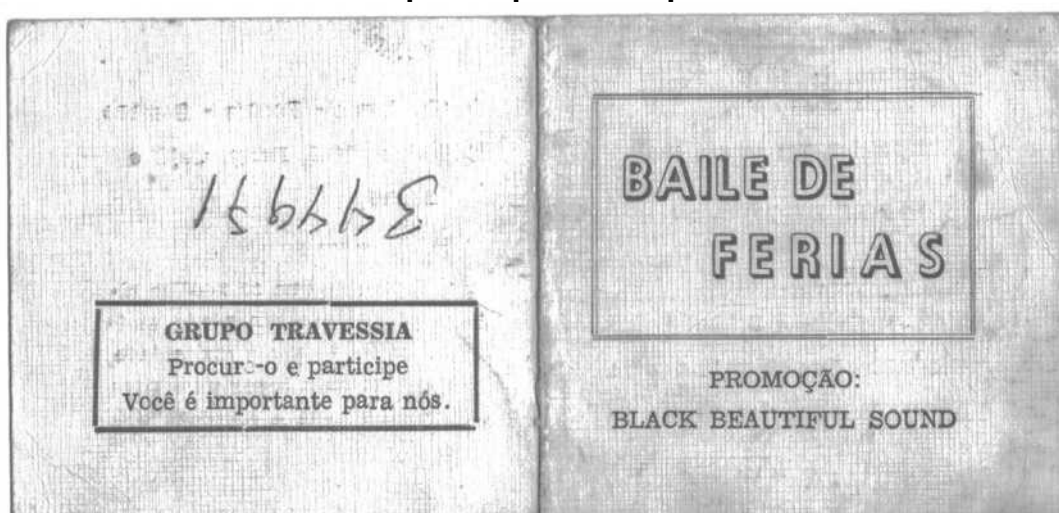


Figura 11 – As alianças entre o Grupo Travessia de Teatro e a equipe de som Black Beautiful Song.

<p>A AQUELES QUE AMAM... E TAMBÉM OS QUE NÃO AMAM ... MAS AMARÃO!!!</p> <p>AQUELE "BAILE"</p> <p>Dia: 09-06-79. HORÁRIO: Das 23:00 às 05:00 hs. LOCAL: Cabos e Soldados TRAJE: Aquele seu.</p> <p>EQUIPE: MAÉ, DANY, ALOISIO E ANDRÉ.</p>	<p>SOM: FUNK'S — SAMBA E ROMANTIC BLUE.</p> <p>***</p> <p>"NÃO SOMOS OS MELHORES, NEM OS PIORES, APESAR DAS BRITADEIRAS DA CONSTRUÇÃO VIZINHA, QUE, ÀS VEZES, CHE- GARAM A DOZE, CONTINUAMOS ATIVAMENTE O NOSSO TRABA- LHO. NÃO EXISTE UM BOCADO DE COISAS QUE DIZEM QUE EXISTE... O QUE EXISTE ESTÁ AÍ... E NÓS NÃO VEMOS"...</p>
--	---

DIA 21 DE AGOSTO — Baile no Clube Atlético Paulista, à Rua Major de Carvalho, 46, Ribeirão Preto — Campos Eliseos — com a presença da EQUIPE CHUCK SOM de Piracicaba.

ATRAÇÕES E SURPRESAS

Trazendo três onibus lotados à Ribeirão Preto para animar o tremendo balanço.

DAS 23,00 ÀS 4,00 HORAS — VAMOS NESSA MOÇADA

ESTE É O BAILE QUE VOCES NÃO DEVEM PERDER

PROMOÇÃO: DISCOTECA BLACK BEAUTIFUL SOUND

— AGUARDEM NOVAS ATRAÇÕES —

Figura 12 – Circular anunciando a vinda de caravanas de Piracicaba para o Baile em Ribeirão Preto em 1979.

Maria C. C. Wissembach aponta que, após a abolição, o sentido de liberdade para as populações negras possuiu significados diversos. Um desses significados concretizou-se na realização de desejos e na posse de objetos que lhes haviam sido proibidos quando eram escravizados, como os sapatos e até guarda-chuvas utilizados por negros forros da Bahia como signos da dignidade social dos descendentes de africanos no Brasil (WISSEMBACH, 1999).

No século XX, estes símbolos também foram utilizados pelas populações negras como substratos na elaboração de suas narrativas. Desta forma, a roupa e os sapatos sempre foram símbolos de distinção social presentes na construção das identidades negras em suas re-interpretações da modernidade burguesa. As diferenciações de status eram representadas em diversos espaços e serviam também para hierarquizar relações afetivas entre jovens, em seus trajes. Isto ocorria uma vez que aqueles “menos bem apresentados” podiam “ficar de fora”, “chupando o dedo”. Estas distinções eram percebidas e, de certa forma, estranhadas por negros de outras cidades e regiões, como ocorria com os negros de Uberaba quando vinham a Ribeirão Preto nestes bailes:

Em Ribeirão a galera era descolada, lá em Ribeirão nós daqui íamos fantasiados demais pra sair. Não era tanto, aqui tinha que jogar um blazer por cima. Lá não, tinha que ter uma camisa de manga e tal. Tinha aquele lance, se o cara não ia bem vestido ficava ignorando o cara, de reparar, deixar o cara de lado: você veio com essa calça a mesma calça de semana passada, esse sapatinho, nossa isso aí nem sola têm mais! As meninas lá em Ribeirão, se tivesse um cara assim que é meio descolado, vamos supor, eram dez mulheres atrás desse cara. Mas aquele **que estava menos bem apresentado, que não tinha aquele truque todo do lado dele, esse ficava fora**, ficava chupando dedo a noite inteira e ia embora chupando dedo (Sr Robson, 47 anos).

Uma depoente, filha de um pai músico e, também, de uma mãe que possuía estreitas relações com setores dos grupos hegemônicos, nos apresenta sua percepção da realidade da maioria dos negros nas periferias e somente alguns mais estabelecidos em áreas centrais, mais valorizadas e com acesso às melhores escolas:

Freqüentávamos também os bailes do Luiz Machado. As festas eram mais na minha casa, na Saldanha Marinho, bem aqui em baixo. **Nós fomos os poucos que morávamos no centro**, porque os negros foram morar nos Campos Elíseos, no Ipiranga, na Vila Virgínia. Meu pai tinha muito amigo branco, ele se relacionava muito com o **pessoal por tocar na noite. Minha mãe e meu pai trabalhavam mais no meio branco, nós tivemos mais condições de estudar e**

de morar, também que estudei com Nogueira, Strambi, etc (Sra. Marli, 57 anos).

Alguns negros, como senhora Iraci e seu marido, ao adentrarem em serviços públicos, em condições de status mais elevados e com boas relações com brancos mais abastados, podiam a ir a bailes e outros eventos de maioria branca, onde os negros geralmente não eram presentes. Entretanto, relatam expressões ofensivas de outros segmentos negros que os viam como “posudos” e “antipáticos”, o que se traduzia em desconforto pela rejeição sentida:

Como eu e o Oscar **melhoramos muito, mas nunca afastamos da raça**, os outros é que se afastaram de nós! Tem muito negro que não entende, **quando consegue melhorar acham que é antipático, posudo**, mas não sabem o quanto ralamos, então melhoramos muito, mas a gente sempre adorando os bailes da raça... (Sra Iraci, 78 anos).

Os negros melhor empregados, com casa própria, cujos filhos em boa parte das vezes estudavam em escolas melhores que a maioria negra, eram vistos como “elite” e “enjoados”. Embora não fizessem justiça aos atributos, de fato, tinham um **status social maior** do que a maioria negra, esta condição podia mesmo gerar uma percepção destes por essa maioria como pessoas com postura de distanciamento e pretensa **superioridade em relação aos demais**:

O Mário **Cegonha trabalhava no jornal, ele era da elite**. Os **Brito trabalhavam no correio**, tanto é que o **apelido deles era riquinho**. A **Maria do Rosário e o Bentão também era elite**, ele era funcionário público e ela do correio, porque as filhas foram as primeiras negras que se formaram. **Meu pai tinha boas relações** porque **ele cantava**, cantou com Moacir Franco, Dalva de Oliveira. O povo da **Dona Divina, do Terra** também era enjoado, foi o primeiro a ter carro. Aqueles que tinham casa própria e estudavam mais já te olhavam mais assim... (Sra. Marli, 57 anos).

Os negros estabelecidos sentiam o distanciamento dos negros outsiders em diferentes situações. Na militância pelo movimento negro, nos anos 1980, o senhor Luis Brito (um dos poucos sujeitos negros a terem um cargo de destaque no comércio de Ribeirão Preto durante o século XX, até os anos 1970) e a senhora “Tica”, expressaram a sensação de serem hostilizados por negros da periferia, pois: **“sofriam até um pouquinho de... uma espécie de preconceito”**, isso gerava dificuldade em suas atuações, posto que eram percebidos como “neguinhos metidos, neguinhos doces” (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos). Negros

vistos como “metidos a branco” por estarem em posições geralmente ocupadas por sujeitos claros ou por terem um convívio mais intenso com brancos:

È interessante esta **questão do negro doce**, porque eu mesmo quando comecei a militar, em 1986-87, no início da militância, eu tentei me aproximar das pessoas (nas panfletagens, campanhas, etc), num dado dia uma moça negra, ela me disse assim: “Poxa vida, eu sempre vi você sempre tão posudo, tão metido, chegado a branco, por que você tá fazendo essa campanha aí? Você naquela loja é tão metido, parece que não gosta dos negros, tal, eu tinha até medo de entrar naquela loja lá” (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Para muitos destes negros, as religiões de matriz africana eram assunto a ser afastado. Ser negro, para grande parte dos negros do nordeste paulista, era ser católico, como nos relatam alguns depoentes a respeito da década de 1940:

Devia ter **alguma coisa, mas isso aí a gente nunca participou**. A gente é de **família muito católica!** Minha mãe era da irmandade do sagrado coração de Jesus, católica praticante mesmo e meu pai era da irmandade de São Benedito, os pretos eram mais na igreja de São Benedito. A irmandade era só os pretos A gente ia pro cinema ou pra Praça meu pai falava, foi pra igreja hoje? Tinha que ir na missa (Dona Iraci 78 anos).

Entretanto, percebemos que até a década de 1970 o catolicismo era marca forte de identidade negra para boa parte dos afro-brasileiros no nordeste paulista e no Triângulo Mineiro. Em diferentes ocasiões ocorriam formas de desprezo e discriminação às religiosidades que explicitavam elementos de africanidade:

Tinha **brincadeira** ao lado da casinha de madeira, na casa da Edite **onde funcionava um terreiro de umbanda**, na Pompeu de Camargo, inclusive alguns maldosos diziam: “você vão lá naquele lugar”? Lá é terreiro! Mas eu não ligava pra isso (Sr Luis Antônio, 59 anos).

O catolicismo foi fonte de construção da memória e das identidades de substancial parcela dos negros do nordeste paulista e Triângulo Mineiro ao longo do século XX. Identidades e memórias sustentadas pela relação com santos, a exemplo de Santo Antônio e São Benedito, em festas e procissões, com forte predominância, até início da década de 1970, pelo menos:

Aqui éramos católicos. A maioria dos negros aqui eram católicos. Na procissão iam muitos negros, era uma devoção muito grande! Meu avô era Beneditino, ele sempre estava na primeira fila na igreja todos domingos, sempre estava à frente do andor na procissão levando São Benedito. Tinha que ir à procissão porque todo mundo era católico. Também iam as filhas de Maria na igreja de Santo Antônio e na de São Benedito tinham muitas negras (Sr José Antônio, 61 anos).

De fato, as expressões religiosas diversas do padrão católico, juntamente à religiosidade de matriz africana eram hostilizadas e tratadas como assunto “tabu”, algo a não ser discutido. Assunto restrito à região dos não-ditos do sistema sócio-étnico-racial cujas diretrizes eram compartilhadas por muitos negros, principalmente os melhores situados na escala hierárquica da sociedade:

Onde nós **morávamos quando eu era criança, tinha um muro onde** as pessoas ficavam encostadas e depois entravam e saíam cheias de sacolas. Um dia perguntei à minha mãe, ela só disse pra não me meter onde não devia. **Ali não era nem um centro de umbanda, era Kardecista e não podia nem se falar, imagina a umbanda!** Se existisse alguém que era da umbanda ficava em silêncio, naquela época de 1968-70 não se falava nisso não (Sr José Antônio, 61 anos).

Como podemos interpretar estas referências e situações diversificadas de distanciamento e estratificação social desenvolvidas no âmago dos grupos negros do nordeste paulista e na cidade de Uberaba no Triângulo Mineiro?

Do puritanismo às negras formas: Os fluxos da alteridade por entre as normas do Estado-Nação e a pluralidade identitária.

Jurandir Freire Costa (1989) demonstra o aburguesamento citadino como expressão da concomitância e concordância entre as normas da higiene médica desenvolvida com vistas de conformar a sociedade aos padrões burgueses e, também como fator presente na ascensão do Estado-Nação no Brasil, ao longo do século XIX. No decurso deste processo que se estende e encontra seu ápice na primeira metade do século XX, o puritanismo, como padrão de comportamento social burguês ocidental, consolidou-se por meio das prescrições da medicina, da psiquiatria, da arquitetura, entre outras disciplinas, mobilizadas para estabelecer a chamada modernidade (COSTA, 1989, p. 201). A idéia de modernidade sustentou como um biombo discursivo, as narrativas da ordem hegemônica juntamente à noção de nação na qual a alteridade ficou sob o relento do vazio discurso liberal de igualdade republicana. Estudando o que denomina como “puritanismo preto”, para caracterizar a ação da imprensa negra e interpretar a “formação de uma classe

média negra” por meio de uma “linha de separação da plebe de cor” Bastide (1983), nos esclarece a respeito da relação entre puritanismo, moralidade e status social em meio às relações étnico-raciais brasileiras. Roger Bastide (1983) esclarece que a não utilização do termo moralidade se deve ao caráter subjetivo deste, enquanto puritanismo:

[...] dá atenção ao que se vê, às manifestações exteriores e que podem classificar um ser no interior de um grupo. Sociologicamente o puritanismo liga-se ao desenvolvimento da burguesia, e tornou-se um critério de ingresso na pequena burguesia, de participação da classe média. Faz-se entre os brancos uma imagem estandardizada do negro, como preguiçoso, ladrão, bêbado e debochado; em grande parte, a recusa do branco em aceitar empregados de cor está ligada à força dessa representação (Bastide, 1983, p 150).

As representações estandardizadas (estereotipadas) do sujeito negro como sujeito excluído do universo dos valores morais do puritanismo burguês, base das concepções de ser humano moderno, presente na idéia de modernidade e nação no Brasil, foram reforçadas pelas narrativas veiculadas pelas disciplinas diversas e por outros meios como a imprensa e a ação policial. Para as populações negras tornou-se estratégico desconstruir estas representações que pairavam sobre suas imagens. Um caminho realizado, principalmente pela incorporação dos valores ligados ao universo burguês, pela construção de formas culturais expressivas dos “sinais exteriores de superioridade”, assim como um conseqüente ato de esquivar-se das populações negras mais marginalizadas e pauperizadas, por isso mais passíveis de serem associadas ao universo da imoralidade, perigo, insalubridade e atraso.

Esta dinâmica da discriminação em que se inserem tanto as relações étnico-raciais da região em estudo como a constituição de uma linha de separação (estratificação) por parte de uma parcela dos afro-brasileiros, se encontra na constituição da noção de “comunidade nacional” que sustenta a formação do Estado-Nação no Brasil. Com a compreensão desta noção e com este Estado os grupos negros estabeleceram um diálogo procurando inserção social. Desde o final do século XIX, os Estados-Nação modernos começaram a se formar e instituir uma “comunidade nacional” com base em uma etnicidade fictícia, entretanto com um efeito político e com um sentido histórico precisos:

A partir de critérios lingüísticos, históricos e biológicos o Estado nacional “eticiza” a população, essencializando suas representações psicossociais por meio de ideologias nacionalistas ou

mitos de identidade baseados em cultura, origem e projeto coletivo presumidamente comum (SODRÉ, 1999, p.50).

O sentido da etnicização proposta pelo Estado nacional e aludida por Sodré (1999), não se trata do reconhecimento das particularidades (singularidades) dos grupos humanos, mas sim de um reducionismo sociológico de tratamento das singularidades socioculturais enquanto regionalismos e/ou particularismos daquelas vistas enquanto subculturas a serem administradas pela pretensa cultura universalista de cunho eurocêntrico. Muito provavelmente, esta é uma das questões centrais nas disputas entre os negros mais velhos e mais jovens, entre o final da década de 1960 e a década de 1970, na formação de diferentes organizações em Araraquara, São Carlos e outras cidades. Questão presente também na formação do Clube negro José do Patrocínio, em Ribeirão Preto.

Nas discussões entre as gerações, os mais velhos posicionavam-se com a negação de abordar a questão racial, por estarem voltados para a questão social “de status” e “para o lazer” entendido como parte social e, não pra discutirem a denominada parte política (Sra. Ádria, 60 anos). O que podemos entender como negação de gerar novas narrativas sobre os negros, inclusive com o enfrentamento do racismo e a construção de novos referenciais para pautarem suas memórias:

Ocorreu uma **disputa para escolher o nome do clube que veio a ser o José do Patrocínio, em 1971**. Nós (mais jovens) queríamos inovar. Os mais velhos quiseram José do Patrocínio, ocorreu uma **votação e eles ganharam**. Mas nós, mais jovens, queríamos algo que nos representasse, Treze de Maio, União, vamos acabar com esse negócio, mas não deu, **queríamos Quênia**. No Clube foi bom, conhecemos muitas famílias da cidade que não conhecíamos, o ônibus ia lotado, cheio de gente (Sr José Antônio, 61 anos).

Memórias que passavam pela escolha do nome do clube, sobre o qual, os mais jovens demonstraram estar fora dos padrões eurocentrados, ao escolherem um país africano, o Quênia, como denominação do clube. Outra diferença entre os grupos situa-se nos valores “mais tradicionais”, na visão de alguns depoentes, o que na verdade expõe um apego a fórmula antiga de afirmação de status social dentro dos padrões universalistas onde, por exemplo, a formação escolar podia ser colocada como condição primordial para as lideranças:

Olha dos velhos eu não vou dizer que tinha, porque eu não lembro, mas eu lembro que com os velhos a **nossa grande preocupação** era a de justamente fazer com que **nossos velhos nos aceitassem e acreditassem na gente**. Porque eu lembro que isso daí foi uma grande bandeira nossa, talvez uma das grandes mágoas nossas,

minha e do Pedro Paulo principalmente. Eu falo minha e dele porque a gente que mais lutava por causa disso e **ele, por ser o líder**, eu acho que **nós não conseguimos** essa **abertura com os “neguinho véio”** nosso. É, eles não sei se não tinham muita confiança, **achava a gente muito novo, o Pedro Paulo sem qualificação**, você entendeu? Eles discriminavam um pouco essa questão do pessoal não ter qualificação, formação universitária. O Pedro Paulo foi bem discriminado até no meio dos negros, o Pedro Paulo (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos)!

A desconfiança ao líder Pedro Paulo é bastante significativa no contexto. Tanto por sua formação de poucos anos de estudo primário, como por sua origem e situação de filho de uma mulher solteira e pobre. Ainda, por sua postura de constante busca de desconstrução dos paradigmas hegemônicos. Busca esta que veremos posteriormente quando nos detivermos nas atuações do Grupo Travessia de Teatro, liderado por este homem durante mais de vinte anos.

Esta desconsideração das práticas socioculturais e das identidades dos grupos não-hegemônicos tem sido a tônica conformadora das relações entre negros e brancos na realidade brasileira. Assim como esteve presente nas diferenciações entre os segmentos negros e, neste sentido, a esta desqualificação nos remetemos. Enquanto lógica orientadora dos nacionalismos e das ações dos setores hegemônicos, desde o século XIX vem sendo reelaborada ao longo do tempo e tem perdurado no final do século XX e início do século XXI, configurando-se sob modelos distintos para lidar com a pluralidade etnocultural, seja sob a perspectiva tolerante do multiculturalismo de caráter liberal, seja sob um viés mais abertamente discriminatório, como exposto nesta declaração de Hélio Jaguaribe:

Nossa cultura é sincrética [...] é uma cultura ocidental, influenciada pela África, com pouquíssimas contribuições indígenas [...] não existe, com efeito, cultura negra autônoma no Brasil, se a palavra “cultura” significa uma língua, uma sintaxe, uma cosmovisão, uma religião particulares. O que existe são traços culturais de origem africana na cultura geral do país. Jaguaribe, Hélio. “Une société sans a-prioré”. *Lê Monde* des Debates, outubro de 1994, in (SODRÉ, 1999, p. 127).

Na lógica globalista, com a intervenção tecnoeconômica no mundo, nivelam-se as diferenças culturais em função da virtualidade do mercado e deixa-se intocada a questão do etnocentrismo ocidental com base na razão culturalista que opera por meio de transformação da noção lábil e ambígua de cultura em uma ordem substancial e isolada das práticas econômicas e políticas. Assim, em termos gerais, coloca-se o culturalismo liberal como um caminho de administração das diferenças

socioeconômicas e de ocultação dos problemas de sobrevivência das populações, às quais é negado o acesso aos bens da universalidade etnocêntrica fundada na verdade do padrão único de conhecimento e cultura eurocentrado.

O indeterminado é o que existe na realidade da existência humana em sua dimensão de maior autonomia, é na indeterminação do diálogo entre as particularidades que ocorre “o fluxo livre e aberto dos eventos no mundo” (SODRÉ, 1999, p. 36). Entre as determinações das normas e as indeterminações existentes no mundo encontram-se as diferenças. Na lógica etnocêntrica que rege as relações sócio-étnico-raciais, a ordem hegemônica tenta controlar o indeterminado da multiplicidade de grupos humanos com suas expressões socioculturais para suprimir a indeterminações das inusitadas respostas que os grupos humanos podem gerar no âmbito do devir social.

Os grupos negros, neste sentido, dialogaram com a lógica hegemônica por diferentes caminhos. Entretanto, neste ponto coloca-se a incorporação de valores do padrão identitário burguês como um dos referenciais na constituição de suas próprias identidades. O que foi realizado intensamente desde o início do século XX por gerações sucessivas até a década de 1970 e 1980, quando então passaram a ter força outros referenciais na construção das identidades, porém, em contato com os valores anteriormente predominantes.

Neste contexto, nas décadas de 1970 e 1980, evidenciou-se um descompasso entre a geração mais velha e as novas gerações negras. Apresentamos uma breve interpretação deste ponto, entretanto adiantamos que nosso foco não são os descompassos em si, mas sim implicações de diferentes posições perante as conjunturas que os grupos e segmentos destes grupos assumiram na efetivação de suas diferenças e identidades.

Podemos conceber a postura dos setores mais antigos (os mais velhos) enquanto resultado de outras diferenciações e das transformações ocorridas entre as décadas de 1950 e 1970, na esfera da economia e da demografia com a crescente urbanização, industrialização e demais fatores, como as migrações, também na esfera sociocultural, com o maior fluxo de informações via meios de transporte e meios de comunicação. Também resultantes das mudanças no plano

da política no que tange às conquistas das populações negras na diáspora brasileira e internacional⁴⁹.

Os mais velhos, de maneira geral, distanciavam-se de referenciais de africanidade e mesmo de afirmação do fenótipo próprio do negro para a constituição de suas identidades. A afirmação da africanidade e das particularidades fenotípicas foram fatores que foram tomando mais vulto e passaram a ter grande repercussão nas narrativas identitárias de afro-brasileiros a partir da década de 1960, porém, com repercussão mais intensa na década seguinte. A última geração, deste período posterior aos anos 1950, além de afirmar suas particularidades sob um padrão estético e fenotípico distinto do padrão eurocentrado, passou a referendar-se também em uma memória e um discurso histórico que remetiam à África e às expressões e símbolos culturais afro-brasileiras (como a capoeira, batuques e afoxés) até então colocadas à margem pelo discurso hegemônico e pela atuação de parte das organizações negras:

O mestre Miguel foi um homem, e um **homem ousado, até de enfrentar uma sociedade racista**. Um cara negro, nordestino, em uma cidade extremamente racista, porque até muitos negros eram preconceituosos com relação ao que ele era. Porque você imagina um **cara negro, nordestino, capoeirista e falando de África!** Muito povo não queria ver (Sr Sebastião, 48 anos).

Na questão do fenótipo e do padrão estético, porém, particularmente quanto aos cabelos, podemos vislumbrar aspectos bem evidentes deste devir sócio-histórico e cultural por nós apontado. Um bom exemplo é a restrição que os meios de comunicação faziam ao primeiro salão dedicado ao tratamento de cabelos afro na cidade de Ribeirão Preto. Questionada e colocada como racismo a existência de um espaço que não era organizado com base nos padrões estéticos e fenotípicos hegemônicos e, ainda com referência a um país da África:

A EPTV tachava a gente como racista, eles veiculavam, questionavam... Sempre tinha alguma coisa: **“por que esse nome Zimbábue, por que só cabelos de negros?”** Ninguém fazia cabelos de negros aqui, não tinha nada pra negros aqui na cidade. Veja bem, se eu coloco no meu salão precisa-se de um cabeleireiro negro eu sou racista. Mas o japonês pode colocar no restaurante

⁴⁹ Encontram-se inclusas aí as lutas da imprensa negra, dos times negros, a Frente negra brasileira, os bailes e festas em geral, as atuações dos clubes e sociedades negras no plano nacional quanto as lutas pela descolonização dos países africanos, dos negros da África do Sul e dos negros nos Estados Unidos por seus direitos e pela desconstrução da opressão étnico-racial entre outras expressões nacionais e internacionais que poderíamos citar.

dele precisa-se de funcionário nissei, ele não era racista (Sr Aluízio “Caju”, 50 anos).

De fato, não existiam salões, pelo menos conhecidos, que tratassem de cabelos de pessoas negras em Ribeirão Preto, os salões existentes atuavam de acordo com o padrão de beleza eurocentrado. Como demonstrado por alguns depoentes, além de não existirem profissionais, “não tinham produtos específicos para negros” e estes se viam obrigados a encontrar diferentes estratégias para transformar seu fenótipo e, assim, driblar a discriminação e sentirem-se mais aceitos nos diferentes espaços sociais:

As tranças começaram a aparecer pra muita gente depois do Steve Wonder, o Black Power veio depois das olimpíadas de 1972. O Black Power era legal, a negrada aqui, nos anos 1960, cortava o cabelo bem baixinho, batia o cabelo com babosa, não tinha produto específico pra negro, então passava babosa com perfume e pegava meia elástica de mulher e amarrava, este era o charme do pessoal, o cabelo chegava a fazer onda. Os caras iam com a meia até perto do salão, chegava lá tirava e punha no bolso. Dormia de touca, daí surgiu esta expressão, o cara dava um trato no cabelo antes de dormir (Sr João Pinto, 61 anos).

O movimento dos direitos civis norte americanos e as lutas de descolonização dos países africanos, assim como movimentos como o movimento “Black Power” e o “Black is Beautiful” nos EUA, influenciaram muito a percepção estética dos negros no Brasil. Uma africanidade que encontrou uma fonte rica de referências a partir de um novo olhar para a África mediado por estes movimentos que emitiram narrativas identitárias até então pouco difundidas em várias partes do mundo e para os descendentes de africanos em nosso país. Narrativas cujos valores foram assimilados e transformados em ações dos afro-brasileiros com suas organizações e espaços comerciais que atendessem a esta demanda, o que incomodou os grupos hegemônicos e suas organizações:

Na época, quando nós montamos o salão encontrou certa resistência. A TV Ribeirão completou agora 30 anos e eles nesse momento estavam chegando aqui. Então, quando colocamos o salão com o nome Zimbábue... Então era aquela coisa marcada de raiz afro, e era bem no centro da cidade, bem em frente o salão do Martins cabeleireiro, eles começaram a me tachar de racista (Sr Aluízio “Caju”, 50 anos).



Figura 13 – Desfile das perucas, realizado em 1961 na sede da UGT pelo “Clube Negro Cultura Física e Social”.



Figura 14: Baile do Penteadado realizado na sede da UGT em 1960 pelo “Clube Negro Cultura Física e Social”.

Estes pequenos quadros nos remetem ao processo mais amplo da ação do Estado brasileiro e das diversas instituições encarregadas de manter a ordem sócio-étnico-racial. Pensamos que o Estado construiu um discurso de assimilação, mestiçagem e aceitação, entretanto, até os anos do decênio de 1980, os negros foram fortemente discriminados por afirmarem sua alteridade constituída com seus nomes, danças, organizações, espaços de reunião, etc. Por este viés, pode-se conceber o compartilhar com os setores hegemônicos por parte dos negros a respeito dos estereótipos e estigmas que recaíam sobre parcelas urbanas como o “Pau do Urubu” e salões de baile como o Palmeirinha. Estes espaços foram vistos como lugares de imoralidade, perigo e insalubridade a partir de um imaginário também formado pela percepção de lugar imoral, por ser freqüentado por mulheres que estavam fora dos padrões definidos pelos papéis sociais predominantes:

A maior parte das meninas que era mãe solteira, que tinha um amante aqui outro ali, mas não era prostituta. Eram essas mulheres que iam no Palmeirinha e na União e saíam nas escolas de samba (Sr Nascimento, 67 anos).

Local de “danças consideradas indecentes” para “a sociedade”, a som do maxixe e outros ritmos. Para onde se dirigiam mulheres de escola de samba, junto com os negros mais pobres e a “italianada que também discriminava” no Palmeirinha, até meados do decênio de 1950:

Tinha o Palmerinha também, mas no Palmerinha eu não gostava. Quem gostava de lá era a Maria que também foi porta bandeira. O que eu não gostava de lá é que era outro tipo de povo. A italianada branca lá do Ipiranga ia lá e tinha discriminação! Agora os brancos gostavam de dançar com as mulatas! Porque a gente bailava, sabia dançar, desde o tango até o maxixe, que era uma dança considerada indecente na época. Era uma dança horrível pra sociedade e as mulheres negras e mulatas estavam nessa (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Um imaginário racista, não coincidente com a visão de outros setores negros de cidades vizinhas. No período situado entre as décadas de 1950 e 1960 a população negra de Batatais, por exemplo, tinha estes espaços como referenciais importantes e lotava os vagões dos trens para virem a eles:

O pessoal daqui de Batatais, inclusive minha mãe freqüentava muito o Palmeirinha e a União Geral. Eram os dois clubes que o pessoal de Batatais saía daqui e ia. Eles iam de trem, tinha a linha de trem e eu apanhei muito porque a nega véia ia subir no trem pra ir pro baile e ela subia e eu subia camuflado. Ela via e a vara de marmelo comia, Oh trem que não acaba! Não sei quem inventou

esse diabo dessa vara (risos). E quando perdia esse bendito trem, era o único meio de transporte mais barato na época, aí não tinha como os negros irem (Sr Paulo Roberto, 50 anos).

Assim como os locais organizados por valores e práticas compartilhadas por negros mais empobrecidos eram discriminados, por outras formas e motivos a rejeição étnico-racial podia se expressar. Como a questão aludida anteriormente da rede de televisão a perseguir e tachar de racista a referência à África na elaboração do nome de um salão de estética voltado preferencialmente para pessoas negras em Ribeirão Preto, em outras cidades, no caso São Carlos, até mesmo a tentativa de dar nomes com origem africana a crianças podia ser rejeitada. Evidencia-se a ação das instituições hegemônicas resistindo à construção de referenciais fora das normas e da ordem hierárquica estabelecida. Ação presente na atuação de diferentes instituições, como a igreja neste caso:

Tem uma referência interessante que pode ser colocada em seu estudo. Quando fui batizar meu filho, **aqui em São Carlos**, o padre **não quis deixar batizar como Sauenga, tinha que ter um nome de santo** junto. Tive que voltar lá e botar um José pra poder batizar (Sra. Vera, 58 anos).

Os negros mais velhos situaram-se de forma mais tênue na procura de evitar o confronto direto com as narrativas do racismo. De certa maneira entendemos que a recusa em discutir a questão étnico-racial e a introdução de referências a África expõem escolhas de manutenção de certa postura “de compromisso” com a lógica dos grupos hegemônicos. Por este caminho, um dos ganhos possíveis e mais evidentes era a manutenção de suas conquistas de status e materiais com um relativo acesso aos bens sociais e outras benesses.

Esta é uma interpretação orientada pela reflexão de que as distinções sociais entre diferentes segmentos da população negra do nordeste paulista e do Triângulo Mineiro expressam os resultados do processo social de produção das diferenças e identidades.

Neste contexto, ao pautarem suas identidades em valores e representações próprios da lógica identitária burguesa puritana, uma parcela das organizações negras estabeleceu posições sociais com base em escolhas políticas. Diferente de concepções baseadas em conceitos de “aculturação”, “alienação política”, “assimilação cultural” ou de perda de uma suposta autenticidade devido a supostos

distanciamentos de padrões identitários estáticos e idealizados, entendemos que estas escolhas são fruto da capacidade criativa e da compreensão dos atores sociais conscientes das conjunturas em que estavam inseridos. As diferenciações e segmentações geradas entre os grupos negros são fruto da produção social das diferenças, processo este no qual, guardadas suas diferenças, os imigrantes e seus descendentes, assim como demais grupos no contexto (inclusos os demais brancos) também se inseriram em busca de ascensão social.

Um fator que difere os grupos negros dos imigrantes e dos demais brancos, sem citar os orientais, é a procura de superar a opressão de cunho étnico-racial com a qual a maior parcela dos brancos (claros) colaborou e obteve benefícios. Neste desenrolar, a ascensão social para os negros passou pela superação dos estigmas e da invisibilidade, fator que exprime a grande relevância das organizações negras ao longo de todo século XX na construção da autonomia social desta parcela da população e na desconstrução contínua da lógica racista na sociedade. Pois, além dos referenciais da lógica puritana, outros valores sempre estiveram presentes nas elaborações identitárias destas organizações negras, neste ponto, de forma acentuada, surgem diversos valores de afirmação da alteridade e de valorização das diferenças para além dos formalismos puritanos e liberais. Como na questão do senhor Pedro Paulo e de sua mãe, a senhora Antônia, mais conhecida como Dona Tundê.

Os dois, anteriormente citados como parte daqueles enquadrados pelas normas puritanas, aparecem em outra dimensão a partir de memórias dos “Bailes das Dez”, um dos mais destacados bailes de gala afro-ribeirão-pretanos. Memórias de bailes, com expressões diversas, as quais, mais tarde, orientariam as referências de meninos tornados líderes em organizações expressivas de outras formas de identidade. Como é o caso de Pedro Paulo, o principal articulador do Grupo de Teatro Negro Travessia, surgido em meados da década de 1970. Bailes cuja mãe, Sra. Antônia, mais conhecida como Dona Tundê, muito cantou tanto em salões mais simples quanto nos bailes de gala em décadas anteriores:

Lembro uma vez a Dona **Tundê, que era mãe do Pedro Paulo (eu não lembro o nome dela), começou cantar:** *“se você não me queria, não devia me procurar (do Monsueto), não devia me iludir, nem deixar eu me apaixonar”!* Aí o pessoal começou, cantando junto: *“enfrentar este amor, é muito mais, você arruinou a minha vida (eu lembro que o finado Vavá gritou lá), hora vá mulher, me deixe em*

paz! Era uma coisa linda, o povo cantava tudo junto, todo mundo cantava (Sr João Pinto, 58 anos).



Figura 15 – Momentos do “Baile das Dez” no final da década de 1950.

Por meio destes e outros dados suscitados pela pesquisa, entendemos a produção social das diferenças e identidades geradas pela circularidade cultural e os hibridismos no contexto das trocas e empréstimos (simbólicos e materiais) existentes entre os grupos em contato em seus contextos. Em concordância as reflexões de Woodward (2000), orientamos nossa atenção ao desenrolar destas disputas/posicionamentos, daí resultam duas possibilidades para se pensar a identidade cultural. Uma possibilidade acontece a partir da concepção estática e fechada de identidade com a percepção da história como única e verdadeira, inquestionável, quando uma comunidade busca recuperar a “verdade” sobre seu passado na “unicidade” de uma história e uma cultura partilhada. A segunda possibilidade, da qual partilhamos, é fruto da concepção realizada pela percepção de que as identidades e os grupos possuem um passado e que a reivindicação de

uma identidade pressupõe o apelo a um passado enquanto reconstrução nascida do apelo à memória. A identidade surge assim como uma reconstrução passada, portanto, sujeita a constante transformação. Como resultante destes reconhecimentos é recorrente a percepção do passado como parte de um conjunto de representações de uma “comum unidade imaginada”, uma comunidade de sujeitos apresentados como “nós”, porém aberta a trocas mútuas e aproximações político-culturais (WOODWARD, 2000, p.27).

Com este olhar sobre a produção das narrativas e a construção das representações que são ao mesmo tempo múltiplas, concorrentes e confluentes, ao invés de se firmar em uma oposição binária, rígida e fechada nós/outros, concebemos os processos identitários com a superação das dicotomias absolutas. Uma visão histórica do passado sustentado pelo entendimento da diferença, fundada em um constante deslizamento do significado a conformar narrativas históricas e identidades abertas e fluídas e, no mesmo sentido, compreendemos as fronteiras de forma flexível e com porosidades.

A identidade e as fronteiras, assim, são percebidas como um tornar-se, em que os grupos encontram capacidade de posicionar a si mesmos, de reconstruírem e transformarem suas identidades e os conteúdos herdados de um passado comum, entretanto vivenciado como reconstrução passada passível de mudanças, de forma a reconstituírem de maneira mais fluída tanto as fronteiras quanto os símbolos eleitos para sustentá-las.

Aqui nos diferenciamos de perspectivas como algumas apresentadas por Munanga (1999). Segundo seu entendimento, a construção da cultura nacional teria neutralizado as ações de resistência de negros e indígenas pelo fato das elites terem assimilado as diversas resistências como símbolos da identidade nacional, impedindo a ocorrência de uma resistência cultural mais efetiva, e ainda:

Por outro lado, o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça dessa elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento. Ideal perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar dos efeitos da discriminação racial. O que teve como conseqüência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de *uma consciência coletiva*, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social (MUNANGA. 1999, p.101).

Apontar os possíveis prejuízos que o projeto de identidade nacional tem acarretado para a vivência da pluralidade etnocultural presente no Brasil, inclusive com as limitações geradas pela repressão e/ou desqualificação das identidades de diferentes grupos sociais é fundamental. Porém, surge como uma importante limitação da perspectiva de Munanga (1999) a não compreensão da distância entre o caminho homogeneizante proposto pelas elites e os caminhos diversos de construção identitária colocados e muitas vezes efetivados por grupos negros e outros grupos na realidade social.

O projeto político hegemônico, por mais que possamos apontar resultados negativos, não é necessariamente efetivado de forma absoluta em todo o contexto. Porém, por estar à busca de uma “unidade” concretizada por “uma consciência coletiva”, Munanga não consegue conceber que os projetos identitários colocados pelos negros são diversificados, organizados com base em diferentes interações com os grupos hegemônicos e outros grupos e, também, são projetos compostos de valores e práticas culturais as mais diversas e com objetivos que antes de tudo possuem sentido para os agentes em ação num determinado contexto social.

Quando se remete a outros autores para expor a “alienação da identidade negra” e a aculturação⁵⁰ (MUNANGA, 1999) resultantes dos efeitos da ideologia do branqueamento, ou quando coloca “as bases negras”, ou seja, uma “maioria não mobilizada” por ele vista como um “nó do problema na formação da identidade coletiva do negro” (MUNANGA, 1999, p.124), embora faça de uma forma difusa, não sendo explícito, Munanga deixa transparecer seu entendimento de que as identidades negras devem seguir um caminho particular idealizado como o mais consciente e politizado, que não padece de uma suposta assimilação e alienação.

Esta postura reafirma-se em outros momentos da discussão. Ao discutir a ambigüidade raça e classe social presentes na ideologia identitária da mestiçagem e a postura dos afro-brasileiros quanto a este ideário afirma que:

A maior parte das populações afro-brasileiras vive hoje nessa zona vaga e flutuante. O sonho de realizar um dia o “passing” que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indistigíveis. Estes, por sua vez, interiorizam os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na

⁵⁰ Um autor convocado para explicitar esta perspectiva de aculturação é Guerreiro Ramos, segundo ele nas relações entre negros e brancos no Brasil: “A aculturação é tão insidiosa que ainda que os espíritos mais generosos são por ela atingidos e, assim domesticados pela brancura, quando imaginam o contrário” Ramos, 1966, apud MUNANGA, 1999, p.94).

assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante. Daí a *alienação* que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de *identidade coletivas*. Tanto os mulatos quanto os chamados negros “puros” caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso abrindo mão da formação de sua *identidade de “excluídos”* (MUNANGA, 1999, p.88).

Como podemos entender tanto esta noção de identidade coletiva quanto identidade de excluídos, abordados por Munanga? Como se constituem as identidades, como fica a diversidade de grupos e culturas negras em relação a estas noções?

Entendemos que os processos identitários pressupõem escolhas que variam de acordo com os contextos sociopolíticos, econômicos e socioculturais. As identidades são processos em que ocorrem escolhas sob a influência de fatores e condições diversas. Apontar a ausência de “uma consciência coletiva” representa uma desconsideração dos distintos contextos e formas de inserção política e econômica que as populações negras vivenciam na sociedade brasileira. Embora de forma geral nos remetamos à exclusão política e econômica dos segmentos negros, as condições e as escolhas políticas para construção das identidades são permeadas por fatores que vão além da exclusão, como história, memória, situação demográfica e relações de poder.

Em nossa perspectiva acerca dos processos identitários, nos distanciamos de leituras fundamentadas em oposições estanques das identidades, culturas e fronteiras. Um autor que ao mesmo tempo traz importantes contribuições para o estudo das relações sócio-étnico-raciais, mas que, entretanto, apresenta alguns aspectos teóricos em sua abordagem semelhante ao que estamos a apontar sobre Munanga (1999) é Roberto Cardoso de Oliveira (1976). Este entende que os grupos subalternizados, ao compartilharem de valores, representações e rituais que seriam próprios aos grupos hegemônicos ou de outros grupos, evidenciam posturas alienadas e/ou submissas.

Quando Cardoso de Oliveira (1976) considera apenas o caráter impositivo das relações interétnicas, de forma análoga a Munanga (1999), perde de vista que acontecem disputas e concomitância de narrativas, representações e valores entre os diversos grupos presentes no contexto social e os grupos hegemônicos. Os grupos subalternizados podem internalizar representações da cultura hegemônica

transformando-as ao atribuir-lhes outros significados, a partir de um conjunto de valores particular regido por lógicas alheias às representações estigmatizadas de origem.

Esta perspectiva torna-se explícita em suas considerações a respeito dos contatos entre os grupos indígenas e os grupos brancos na região do Alto Solimões. Cardoso de Oliveira (1976), ao discutir acerca de identidades, culturas de contato e representações coletivas, entende uma “universal incapacidade da ideologia étnica de relativizar-se” frente ao processo de dominação. Embora o autor critique os estudos referendados pela idéia de aculturação e assimilação compreende que o contato entre os povos indígenas do Alto Solimões com os brancos produz um “esvaziamento da identidade indígena” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.47).

Com esta perspectiva o autor parece situar as relações entre os grupos apenas sob uma via de mão única que segue o curso das representações do grupo branco como definidora absoluta de todas as representações e identidades possíveis. Desta maneira, demonstra um entendimento de cultura limitado por uma dicotomia e hierarquização produtoras de “incapacidade absoluta” de umas frente às outras. Estabelece-se uma interpretação que desconsidera a capacidade das culturas indígenas de influenciarem as culturas dos brancos e, concomitantemente, desconsidera a capacidade dos povos indígenas produzirem representações sociais a respeito de si mesmos e dos outros de forma autônoma quando em contato com os brancos. Desta forma, o autor desqualifica a capacidade política e a própria cultura dos indígenas.

As populações negras do nordeste paulista, por exemplo, a partir de suas organizações produziram representações, narrativas históricas e discursos identitários que concorreram com o conjunto de elaborações de outros grupos. Mesmo quando aparentemente apenas assumem passivamente as concepções dos grupos hegemônicos estão posicionando-se e realizando escolhas que precisam ser situadas em relação ao contexto econômico e sócio-político presente para serem melhor compreendidas, inclusive em relação às impossibilidades do contexto, em verdade aos limites políticos e econômicos percebidos.

Nós entendemos, como afirmado anteriormente, que parte dos valores que compõem as identidades e as práticas dos grupos podem ser compartilhados, pois

as identidades não são estanques e embora tenham particularidades em suas culturas, os sinais (símbolos culturais) são escolhidos dentre um repertório acessível aos diferentes grupos, ainda nesta linha, entendemos que os sinais que servem para demarcar os limites entre os grupos, os sinais diacríticos como nos ensina Frederik Barth, são os valores centrais a serem distintos dos outros grupos. Também, se faz necessário deixar evidente que a cultura hegemônica, por servir de referência para estabelecer a ordem hegemônica (pela qual todos são influenciados), é compartilhada em valores mais gerais por todos os grupos, os quais *selecionam* os valores a serem acomodados na constituição de suas próprias identidades e das fronteiras.

Desta maneira é que percebemos, em diferentes momentos a evidência de inclinação ao essencialismo étnico-racial e, principalmente, quanto a limitação das possibilidades sociohistóricas de construção das identidades e dos contatos entre negros e brancos na perspectiva de Munanga (1999). Um destes momentos apresenta-se quando Munanga (1999) apóia-se na tese de Oraci Nogueira sobre as conseqüências do racismo de marca, conceito por este último utilizado para caracterizar a forma da manifestação brasileira em distinção ao racismo de origem que seria vigente nos Estados Unidos e para expressar seu entendimento sobre a dinâmica dos contatos étnico-raciais e a formação da identidade negra no Brasil. Para Nogueira o racismo de marca levaria a uma “diluição da consciência grupal” e à “transferência das conquistas culturais e patrimoniais” dos grupos negros para os grupos hegemônicos devido à progressiva incorporação dos negros ao grupo racial hegemônico (NOGUEIRA, 1985, p. 23). Sob este diagnóstico de Oraci Nogueira, Munanga (1999) conclui que ficam prejudicadas “as possibilidades de formar uma identidade coletiva que aglutine negros e mestiços” (MUNANGA, 1999, p. 104).

Para salientar as contradições percebidas nas obras de Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro quanto às propostas de identidade mestiça nelas contidas e uma perspectiva distinta do modelo unicultural das elites, explicita o que ele denomina de “perspectiva dos movimentos negros contemporâneos” a necessidade da construção de uma sociedade plural que contemple a diversidade biológica e cultural existente com a construção de uma sociedade em que a negritude possa ser vivenciada em sua complexidade biológica, cultural e ontológica (MUNANGA, 1999).

Em linhas gerais esta perspectiva é válida, entretanto a procura por uma identidade coletiva e uma consciência coletiva torna problemática esta proposta, na

medida em que podemos questionar quais seriam os fundamentos utilizados para acomodar nesta identidade e consciência coletivas as diversas consciências advindas dos diferentes sistemas simbólicos constantes nas variadas formas de ser negro, pertinentes às diferentes identidades existentes na realidade sociocultural brasileira.

Por esta compreensão da historicidade das identidades é que podemos conceber o fluxo da alteridade e os resultados das narrativas identitárias realizadas em diferentes conjunturas.

Acerca das relações de gênero: moralidade, mulher, família e poder masculino

A procura pela respeitabilidade foi uma constante na atuação das organizações negras ao longo do século XX. Neste caminho, conformaram-se os meandros das relações de gênero entre homens e mulheres dos grupos negros. Por um lado o puritanismo pautou as normas da discriminação sócio-étnico-racial e gerou a possibilidade de caminhos de ascensão social e diferenciação socioeconômica entre a população negra, por outro lado também foi um referencial importante na reafirmação da hegemonia masculina e para diferenciação de status social entre homens e mulheres no seio das populações negras.

Na virada do século XIX para o século XX, Boris Fausto (1984), em seus estudos sobre criminalidade e cotidiano em São Paulo, percebeu que ocorria “a valorização na sociedade negra de padrões vigentes na sociedade em geral, onde se incluem a virgindade e o casamento” (FAUSTO, 1984, p. 58). Estes padrões da “sociedade em geral” de moralidade e família nuclear segundo a lógica burguesa vitoriana são apresentados por Costa (1989) como o fundamento da ordem médico-política e do machismo na realidade brasileira (COSTA, 1989, p. 215).

No nordeste paulista, estas diretrizes foram parte dos referenciais utilizados por organizações negras na elaboração de suas narrativas identitárias com grande influência na definição das relações de gênero. Mas também na percepção de parcelas da população afro-brasileira sobre diferentes espaços e expressões culturais. Como as chamadas gafieiras, locais considerados espaços de mulheres de

“moral duvidosa” e negros mais pobres:

Famílias negras não iam em **certos lugares**. A União era familiar naquela época, era gafeira, mas era familiar, no Paulista não iam, no Mogiana também não, no Palmerinha também não, famílias negras não iam nestes espaços. No **Palmeirinha** eu fui como convidado especial, que ia ter uma rainha não sei do quê. Conhecia muitos, Tesourinha, Luciano, Julião, o Altermazinho, o Tonho macaco. O Oripinho morava na rua Bahia entre a André Rebouças e a Dom Pedro (Sr João Bento, 80 anos).

Pelo crivo das “famílias negras” também não passavam muitas práticas desenvolvidas por descendentes de africanos durante séculos, como a capoeira:

Era mais simples, mais pobre, porque a capoeira ela tinha uma discriminação. Ah, eu acho que era discriminação mesmo. O meu pai não aceitava a gente **numa academia de capoeira**, é como escola de samba, **o meu pai nunca aceitou a gente ir dentro de uma escola de samba** (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos).

De fato, na sociedade em geral, a capoeira era vista como prática de “vadios e arruaceiros” e associada à imoralidade. Representações construídas pelas narrativas hegemônicas desde a constituição de 1890 (para ficarmos nos marcos da República) onde a capoeira foi inclusive criminalizada. Neste contexto, estas práticas existiam em conflito com este imaginário e as ações de opressão resultantes. Desta forma, as mulheres que freqüentavam o espaço da capoeira geralmente eram vistas como “de má índole”:

Muita gente que se aproximava da capoeira trazia idéias mais revolucionárias, algumas eram mulheres mais liberais ou que queriam transformação ou auto-afirmação. Se a gente volta um pouco lá atrás na década de trinta, **na história da capoeira o Mestre Bimba quantas mulheres tinha? Cinco ou seis!** Quando ele foi pra Goiás ele foi com três mulheres e alguns **caras vêm com essa postura pra dizer que “sou capoeira, que isso e aquilo”**. Outros mestres antigos tinham uma postura assim, mas isso é uma outra forma de viver, não sei se veio da África, de onde vem. Agora não vamos falar que as pessoas não são prostitutas ou sem moral. Agora, o que **tinha era a questão da capoeira ser associada a coisa de bandido, arruaceiro sim**, e mulher que andasse nesse **meio assim visto podia ser vista como mulher de má índole** (Sr Sebastião, 48 anos).

Mulheres negras eram discriminadas em diversas organizações, principalmente aquelas em que estas atuavam fora dos padrões morais que definiam a moral vitoriana (puritana). Como as mulheres na capoeira em Ribeirão Preto, também as mulheres negras em organizações de São Carlos precisaram posicionar-se frente às normas racistas e machistas:

Esse negócio de **moral duvidosa**, a gente sofreu muito por **participar do Grupo Congada**, porque viajava pra lá, pra cá, dançava, apresentava e muitos negros, não estou falando nem dos brancos. Muitas pessoas negras achavam: “ah, **tá naquele grupo, não presta!**” Só que esse grupo, muitas pessoas que entraram, estudaram, foram pra frente... Tiveram um certo sucesso profissional e social. Mas na época do grupo também teve isso, a gente mudou muito a parte cultural da cidade, a questão do negro, mas também teve isso aí, isso da moral duvidosa, a gente sofreu muito com preconceito (Sra. Célia, 53 anos).

O machismo concretizava-se de diferentes maneiras. Uma delas eram as imposições dos homens, a dominação masculina, que possibilitava o trânsito irrestrito destes, mesmo em locais considerados de “moral duvidosa” e a restrição às mulheres, presas ao universo doméstico e aos trabalhos fora para o sustento da casa, sempre com o peso das normas morais e a responsabilidade pela demonstração pública de “boa conduta” recaindo mais fortemente sobre elas:

Os homens eram muito machistas, então todos esses homens, eles iam pros bailes, dançavam, mas as mulheres não iam. Tinha a Caverna também! Neste tempo **as mulheres também não trabalhavam, tinha que ficar em casa cuidando dos filhos. Era um tal de ter filho pro mundo afora!** Nos anos 60-70 que eu me lembro eles iam muito na “União”, naquele tempo não, a mulher tinha que engolir, no carnaval também. Tanto que eu nasci em 1952 e meu pai não estava nem em casa, porque além de ser pintor ele era músico e tocava lá na Caverna (Sra. Marli, 57 anos).

Os homens e suas esposas e/ou companheiras, em muitos casos, mantinham uma relação de subjugação, onde estas eram obrigadas a suportar a liberdade sem limites dos homens e até mesmo suas aventuras pelo universo urbano. As mulheres “tinham que agüentar muita coisa”:

A mulher não interferia no assunto do marido não. **A primeira palavra era do marido e a última também.** Os homens tinham uma vida mais livre, vamos dizer era mais folgado. **As mulheres de sambistas tinham que agüentar muita coisa.** Ter outras mulheres era comum entre os homens do samba. Era isso e outras coisas (Sra. Maria Caldas “Cici”).

Outro aspecto desta discussão refere-se ao fato de que as fronteiras entre negros e brancos explicitavam-se também na oposição dos negros ao envolvimento das mulheres negras com brancos:

Naquela época de rapaz os negros não gostavam muito que os brancos chegassem nas negras e as próprias negras não chegava muito não. Sempre tinha um ou outro. Naquela época (década de 1950) a General Osório, da Álvares Cabral até a Rua Visconde de Inhaúma era só negro! Então os negros andavam muito ali, da

Álvares Cabral até a Visconde. Aquela parte da fonte luminosa e outras coisas era os brancos. Então não misturava demais não, de jeito nenhum, se fosse ali ficava meio engraçado, ficava meio engraçado (Sr Nascimento, 67 anos).

De maneira geral, as mulheres estavam sempre tuteladas. Acompanhadas, principalmente em espaços considerados mais propensos a “manchar a moral”, por homens mais velhos que sempre estavam juntos, mesmo em ocasiões, como na década de 1930, quando “toda família negra se reunia” na época do carnaval “em grupos de famílias” (Sra. Regina Brito, 57 anos). Tanto esposas quanto filhas eram cerceadas em seus objetivos quando estes ultrapassavam os papéis sociais atribuídos às mulheres, papéis que incluíam no roteiro a condição de serem “submissas ao homem” e “recatadas”:

Eu participei como **“Bonequinha do Café” em 1971**. Nós só pudemos participar de concurso de beleza **depois que meu pai morreu**, nós **não cortávamos o cabelo, não usávamos calça, não usávamos blusa sem manga!** Quando eu ia para escola **eu me pintava antes de entrar na sala**, quando estava chegando em casa eu abaixava a saia que vinha até embaixo! Minha irmã, a Marivone foi logo atrás, em 1976 (Sra. Marli, 57 anos).

Como podemos ver, as mulheres não eram passivas frente a estas situações. Neste sentido, estas táticas para burlar a repressão de maridos e pais, como as apresentadas pela Senhora Marli, que passava por uma verdadeira transformação fora do espaço doméstico, eram parte do cabedal criativo e representam os limites entre o ambiente doméstico e a conquista do espaço público com maior autonomia, fora dos padrões impostos. Entretanto, aquelas que fossem pegas a transgredirem as regras podiam sofrer sérias sanções:

As **mulheres das escolas de samba eram mal vistas**, só quem saía na escola de samba já era considerada... Vagabunda. As mulheres eram rotuladas. Eu tenho uma tia que saiu escondida e **os irmãos descobriram e ela levou um pau!** Ela saiu nos Bambas, na década de 1950, foi em 1958 por aí! A dona Elza era a única mulher que saía na escola de samba porque o seu Antônio Araújo, alfaiate era diretor da escola (Sra. Marli, 57 anos).

Próprio da ambigüidade étnico-racial do país do carnaval, o samba e os blocos e escolas de samba, de forma semelhante à capoeira, foram sempre vigiados e criminalizados. O olhar concebido por meio das normas puritanas que elegiam as formas culturais de cunho europeizado como superiores e civilizadas compunha o enredo do avesso da civilização. Neste enredo, o rechaçar a estas práticas culturais

tradicionalmente desenvolvidas por negros e a estigmatização de seus adeptos era um dos frutos colhidos que compunham as regras da proibição às mulheres “de família”. Para muitos, como nos relata (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos), “escola de samba antes era só pobre, preto, cachaceiro e... Prostituta, tinha umas que desfilavam”. Este conjunto de atributos atravessou séculos em relação às práticas dos negros, como “os batuques” e demais “formas licenciosas” na visão da moral religiosa colonial que permaneceu transmutada, porém, viva ainda nas últimas décadas do século XX:

Só quem saía antigamente, **falavam que saía em escola de samba era... prostituta, saía de tudo**. Na época meu pai impunha muito respeito, mas meu pai falava: “A vida de vocês lá fora não importa, mas aqui dentro eu imponho respeito”. **Mesmo assim saía família, inclusive nós, a família inteira saía, saía minha mãe, minha madrinha, nós éramos todos crianças já saíamos**. Então tinham muitas famílias que as pessoas iam em bloco com seus filhos, filhas, maridos. Então tinha muito preconceito entre os negros mesmo (Maria Isabel, 49 anos).

O espaço dos blocos e escolas de samba para muitos, pautados pela visão puritana, eram “lugares da imoralidade” e de “sujeitos de status inferior”. Em Barretos, segundo nos relata senhora Liberalina, nos blocos de samba somente “em **1938 foi o primeiro ano que saiu mulher, saía só homem antes**” (Sra Liberalina, 82 anos). Espaço em que “as famílias” negras não se faziam presentes. Neste caso, falava mais alto a necessidade de manter a imagem de família estruturada segundo os padrões burgueses. Construída a muito custo, o estar em ambientes estabelecidos fora destes padrões identitários hegemônicos era colocar a perder um status de “gente de bem”, povo de “boas famílias”. Status este que propiciava diversos ganhos sociais e mais autonomia para negros que desejavam ser/estar estabelecidos (incluídos). Até mesmo para muitos que estavam dentro destes espaços como organizadores. Na década de 1980 ainda se faziam concretas estas normas:

Mas assim, na minha infância sempre acompanhei, presenciei, só que naquela **época meu irmão mais velho** era muito sargentão e o outro já era mais da farrá, **ele não permitia que a gente saísse em escola de samba naquela época não** e depois de casada o marido liberou, depois de 1982 (Sra. Sueli, 48 anos).

Os homens, imunizados de serem difamados devido à vigência das normas machistas, adentravam livremente nestes lugares proibidos, entretanto muitos

impediam suas esposas, filhas e, em alguns casos, os filhos de os freqüentarem:

O carnaval pra nós era uma coisa meio que... O próprio Beni filho do Bentão (um dos principais articuladores das escolas de Ribeirão Preto) nunca saiu no carnaval. A gente **tinha uma visão meio distorcida do que era uma escola de samba**. A escola de samba naquela época, tirando os homens, **as mulheres das escolas de samba não eram muito bem vistas**, então a gente... Meu pai mesmo que era diretor de bateria, diretor de harmonia, meu pai foi um pouco de tudo nos Bambas, sempre foi do samba. **Minha mãe** ia levar a gente quando menino e era uma **coisa estranha**, ficava **meio de longe**, meu pai **não queria que se aproximasse** muito, porque tinha uns caras meio estranhos. Conseqüentemente a gente cresceu afastado da escola de samba (Sr José Antônio, 61 anos).

Entretanto, outros tantos dirigentes das escolas de samba agiram no sentido de desconstruírem estes estereótipos e enfrentá-los ao levarem suas famílias para a ambiente do carnaval e do samba:

Meu pai convidou outras pessoas pra ir assistir porque o pessoal tinha muito preconceito, as famílias não deixavam, as famílias achavam que carnaval era coisa de mulher da vida, então as famílias tradicionais não deixavam suas filhas saírem, então meu convidou o pessoal pra ir ver. Na foto é minha avó, é minha mãe, minhas tias. Foi uma festa pra mostrar que era coisa de família. As famílias não iam nenhuma em ensaio de escola de samba, antigamente as próprias famílias negras tinham muito preconceito, elas é que não deixavam seus filhos irem nos ensaios das escolas de samba, as próprias famílias negras tinham preconceitos a respeito disso (Maria Isabel, 49 anos).



Figura 16 – A busca pela respeitabilidade: esposas e filhas de dirigentes presentes na quadra da escola de samba “Os Bambas” em 1970.

Em Batatais, as mulheres, até por volta da década de 1970, também pareciam não ter muitos incentivos para sair no carnaval por suposta “vergonha”. Segundo um sambista importante da cidade, “preferiam ficar sambando ao som do rádio”, “em casa”, que seja bem entendido, segundo o sambista:

Aqui as mulheres de família saíram sempre no carnaval, era sempre o que nós chamamos de “carnaval familiar”. A esposa do Paulinho saía, a filha dele. Naquela época mais atrás as mulheres adultas não saíam de vergonha. Vergonha de ficar exposto, era mais vergonha mesmo, depois a filha ia ficando mocinha ia querer acompanhar, então elas não iam. As mulheres escutavam o rádio e sambava em casa, tinha muita mulher de sambista que não ia sambar (Sr Izoel, 70 anos).

Em organizações negras das diferentes cidades, como o clube da “Princesa Isabel” em Batatais, as mulheres também podiam sofrer sanções e serem consideradas “contra a linha do clube”, se transgredissem os padrões morais a elas impostos podiam ser “queimadas”:

Geralmente se a sociedade soubesse ela não... Queimava, por exemplo, chamava na sala do presidente, tinha uma diretoria ali e dizia, é porque você não pode ficar aqui, por que não sei o quê e

mandava embora. Quando saiu a roupa mais curta se a mulher usava já achava que era da linha contra o clube (Sr Izoel, 70 anos).

Este imaginário circulava entre diferentes agentes e regiões. Os jovens de cidades como Uberaba, no Triângulo Mineiro, assimilavam e reproduziam as normas machistas. As “meninas mal faladas” podiam ser repudiadas não somente pelas organizações negras, mas, principalmente, pelos sujeitos diversos, homens, e ainda outras meninas, atentas às normas:

Se a menina **ficasse falada**? Aí já era, aí **as meninas paravam de sair com ela**. A menina que ficava falada ela não ia no clube, **porque as outras não falavam mais com** ela. As meninas eram muito ponderada por causa do pai e da mãe, por causa **da educação era reprimida, vergonhosa** (Sr Robson, 47 anos).

Em clubes negros de Uberaba as normas para aceitação das mulheres também eram conduzidas por valores machistas:

Aí você preenchia a proposta, aí eles iam estudar, pediam um prazo, eles falavam “foi ou não foi aprovado”, até uns anos atrás quando a moça não era moça, ou que a moça tinha um porquê, antigamente parece que as moça era mais assim, não tinha tanta liberdade igual tem hoje, elas não tinha pai e mãe, eles considerava isso, mas se eles via que não servia, eles falavam: “a proposta não foi aceita” (Sra. Guiomar, 70 anos).

Em Ribeirão Preto, mulheres que saíam para sambar eram exceção. Além de Dona Elza (esposa de um tintureiro) citada pela senhora Marli, algumas outras mulheres tiveram o privilégio de desfilarem em blocos e escolas de samba sem a pecha de mulheres imorais. É o caso da senhora Maria Caldas que se casou com o senhor Carlinhos Durão e já desfilava no bloco dos “Aliados”:

Você acredita? Meu filho tinha três anos, foi fundada em 1962 a “Acadêmicos da Vila Paulista”. Meu **filho saiu na minha barriga nos Aliados, em 1958, quando eu saí em uma ala de damas da Corte**, tinha a rainha da escola de samba e o cortejo de damas da corte. Era muito bonito, era muito confete e serpentina. Dava muito sentimento de alegria, de prazer (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).



Figura 17 – Crianças em meio a alegria dos ensaios carnavalescos no início dos anos 1970.



Figura 18 – Meninas durante desfile carnavalesco realizado durante a década de 1970.

Mulheres negras que criaram sozinhas seus filhos também obtiveram seu espaço de forma a manterem-se na memória de seus iguais, com as lembranças de sua sanha diária com sabedoria e coragem para lidar com relações delicadas de dependência econômica e manterem sua dignidade, da maneira possível. Como muitas negras de Batatais, cidade onde as condições de vida eram ásperas para esta população:

Eu morava lá do outro lado lá e minha mãe era empregada da família dos Morais lá. **Eles dominavam a cidade lá, era o povo rico.** Eu fui criado no meio deles, porque precisavam do trabalho da minha mãe, da minha avó. Minha avó era aquelas lavadeira de roupa que naquela época ele pegava aquela garrafinha de **mirinda e ela enchia de cachaça, dava um gole de cachaça e lavava** roupa na mão. Aquilo não era branco, elas faziam ficar branco. Elas lavavam roupa naqueles rios lá e às vezes trabalhava por um quilo de açúcar, de arroz (Sr. Paulo Roberto, 50 anos).

Num contexto social em que muitos perderam o pouco que possuíam, sendo enganados ou excluídos de seus direitos por artimanhas burocráticas. Das memórias das “taperinhas” que sobraram, mas que ainda assim eram consideradas como conforto diante do sofrimento de outros negros denotados como “meu povo”:

Nós chegamos a ter... Meu finado avô, como não tinha escolaridade nós perdemos uma área lá no centro que nós não pagávamos imposto, não pagava nada e pegaram a terra de nós e despejaram a gente. Compraram a preço de banana, pagaram os impostos atrasados e tomaram a casa da gente. Hoje ainda tem alguma parede da casinha de barro. Lembro da taperinha que eu morava com minha avó, que de manhã a gente tinha que sair correndo pro quintal pra limpar o nariz que tava cheio de picumã. Porque dormia com lampião ligado e fogão de lenha dentro de casa. Eu posso considerar que a vida que eu tive foi muito boa, perto da vida do meu povo, meu povo sofreu, sofreu (Sr. Paulo Roberto, 50 anos)!

A definição das normas em organizações negras estabelecidas de acordo com parâmetros elitistas e machistas produzia exclusão também de mulheres migrantes. Na década de 1950 e início dos anos 1960, em Uberaba, muitas mulheres solteiras migrantes ou “aquelas que podiam não ser moças” eram vigiadas e repudiadas em clubes negros mais centrais e onde estavam muitos negros de maior status social, como o Clube Elite:

Mais dali... Aí passou poucos anos depois fechou também. E lembro **também que o Grêmio era... Era muito mal falado. Era muito mal falado porque, era o... Que... Era que aceitava, quem não era moça que ia lá, quem não era moça!** É que, por exemplo, quando inaugurou o clube “Elite”, e nós ainda não conseguimos entrar lá... Era uma... **Era uma operação pente fino. Os homens era que escolhia as mulher pra ser sócia do Elite.** Se os rapazes falasse que aquela lá: “**não é moça**”, não passava (Sra. Ruth, 64 anos).

Na busca de possibilidades, estas participavam de clubes e salões mais periféricos onde tinham acesso e respeitabilidade, podendo ser até rainhas:

Ah. Eu sempre participei assim, como convidada... E participei nesse **curso de Rainha do Clube do Grêmio.** Mas eu nunca participei

assim, por exemplo, do Clube “13 de maio”, eu gostava de ir no baile... (Sra. Ruth, 64 anos).

Mas participar destes salões e clubes da periferia, “lugares mal falados” poderia gerar sanções no clube mais tradicional o “Elite”, sanções que algumas desafiavam com prazer:

Então, **da minha turma, eu lembro que foram poucas**. E então eu... Eu **lembro que eu vivia suspensa**. Porque se um rapaz do Elite visse **uma moça que era sócia do Elite, no Grêmio, numa festa, ela era suspensa três meses**. Então, eu vivia suspensa porque eu adorava, eu sempre gostei muito de dançar, sabe (Sra. Ruth, 64 anos).

Entretanto, estas punições tinham possibilidade de serem compensadas com a aceitação e valorização destas mulheres em clubes periféricos, livres dos valores morais hegemônicos utilizados muitas vezes por alguns segmentos negros. Um exemplo desta valorização foi a vitória como rainha e “Miss da cor” do clube “Grêmio”, vitória alcançada pela senhora Ruth:

Deixa eu falar sobre o **Miss da Cor**. Nessa época aqui, era a época que a pessoa pra ganhar era vendido o voto, você tinha que vender votos, arrecadar dinheiro pro Clube. Esqueci de te falar isso. Que hoje não é mais, é pela beleza, é por isso e aquilo; os concursos hoje. Nessa época não, o presidente do clube dava os talõezinhos de votos e a gente tinha que vender. Eu, muito atrevida, porque eu tinha acabado de chegar (Sra. Ruth, 64 anos).

Vitórias simbólicas que concretizavam para estas mulheres de menos status e recursos serem bem vistas, aceitas e valorizadas, inclusive com a ajuda de seus patrões:

Mas o meu patrão, que é o pai dessa menina aqui; eles eram diretor do Jóquei Clube aqui. Então, ele me ajudou muito, sabe. Ele conseguia com os amigos dele: “Olha a Ruth é candidata e tal”. Foi onde que eu fiquei nesse lugar. Porque era 50 moças. Era muitas moça. Então, quer dizer. Pra quem chegou de fora eu cheguei bem (Sra. Ruth, 64 anos).

Nestas condições, negras mais pobres, muitas vezes migrantes de cidades menores que chegavam a Uberaba, nos anos 1950 e 1960, entendiam que o Clube Elite era “mais selecionado”, sentiam-se excluídos, de certa forma, e partiam para o clube do “Grêmio”, clube negro mais periférico e aberto a diferentes segmentos negros, “onde entrava todo mundo”:

Nesses bailes, por exemplo, **nesses clubes negros aí eu dançava todas**. Nossa! Eu dançava todas. Aí, quando fez o Elite, como era muito selecionado; aí já tinha algum pessoal que entrou de sócio lá ...

Quem tivesse e pudesse paga; pudesse ser sócio; tivesse com... Os **negros mais pobrezinho, por exemplo, não, não ia. Não ia.** Primeiro, que não tinha roupa; e lá exigia assim uma roupa melhor... Um traje melhor; os rapazes tinham que ser de terno, de paletó. Então, não... Não ia. Então esses mais pobres; esses mais simples. Eles não iam. **Aí, ia todo mundo pro Grêmio** (Sra. Ruth, 64 anos).

Entre estes clubes pareciam não ocorrerem diferenças mais significativas quanto aos ritmos, à corporalidade e ao gestual, “todos dois eram bons”, lugares onde negros afirmavam suas identidades. Entretanto, outros sinais exteriores eram utilizados, como a “seleção das moças” e os trajes, para marcar a distinção dos segmentos de maior status social que freqüentavam o clube. No clube para onde afluíam muitos negros de mais status social (mais elitizados), no “Elite Clube”, as mulheres mais simples podiam ser mais facilmente marginalizadas:

Todos lugar, **todos os dois eram bons.** Só que um **era mais chique e outro mais simples.** Mais **simples ... E mal falado.** Então, o pessoal falava mesmo. Não, não, não. Era a mesma coisa. É só que, **como no Elite era mais selecionado,** mesmo os rapazes eram mais selecionados, então a gente dançava pouco porque, **tinha muita menina nova; muita menina bonita,** diferente, **que não ia no Grêmio,** entendeu? Então, eles preferia dançar com elas e acabar, eu por exemplo, minha turma; nós não era de perder uma seleção, e acabava que **nós ficava sem dançar, porque nós não era novidade,** entendeu (Sra. Ruth, 64 anos)?

Até mesmo as formas de falar, o sotaque, o tom de voz e outras características, serviam para classificar e hierarquizar os sujeitos sociais. Com estes dados que demonstram o sotaque e outras características culturais conotadas como modos incivilizados, sem educação temos a percepção do imaginário do progresso e da modernidade reproduzido nas relações de diferenciação entre negros:

Tem que saber entrar. Tem que ser com honestidade, com trabalho e muita dedicação sabe. Porque senão... Aqui **também, ainda tem esse preconceito.** Assim, **às vezes de sotaque,** quando uma pessoa chega falando diferente, sabe. Eu sou de família de falar alto. Então, a gente vai **refinando, vai aprendendo. E eu fui aprendendo** (Sra. Ruth, 64 anos).

Nos clubes menos apegados a valores de status social e à moral puritana, as mulheres mais pobres sentiam-se aceitas, pois, como diziam algumas, “cada festa que tinha, a gente ia lá pro Grêmio, porque lá, a gente dançava todas” (Sra. Ruth, 64 anos). Recebiam tratamento especial, com sua auto-estima em alta, o que gerava uma melhor percepção de sua condição identitária enquanto negras:

É... E **lá no Grêmio,** nós já tinha... Eram duas mesas, eu tinha uma turma grande sabe, era duas mesas na entrada. Aí o Sr. Osvaldo,

aquele senhor, todas festa boa ele já reservava. Quando alguém encontrava com ele, já: “Sr. Osvaldo, o senhor reserva”? Ele: **“as mesa de vocês já está reservada”**. É, era duas mesa assim, a gente emendava as duas e ficava ali junto, tudo reunido. Uma arrumava namorado, a gente ficava sentada junto e chamava pra vim sentar ali. A gente era unida (Sra. Ruth, 64 anos).

Entretanto, no final da década de 1960 o clube negro “Elite” passou por dificuldades. Dificuldades atribuídas por alguns como reflexos “da seleção” de pessoas e das exigências de trajes, pois eram exigidas até luvas para as mulheres nos bailes:

É logo. Passou uns cinco anos a documentação dele já tava no lixo; foi aquele problema. Aí, os jovens pegaram; começou a mudar. É, em pouco tempo depois. Pouco tempo... Aí, como eles selecionavam o pessoal, e aí também, nem os moço ia muito, por que... Era uma festa boa e tudo. Você tinha que colocar luvas pra ir, entendeu (Sra. Ruth, 64 anos)?

Dificuldades estas que trouxeram transformações, com a ascensão de segmentos mais jovens de negros e mulheres, provavelmente menos atadas aos valores identitários hegemônicos, antes mais restritos, fundados na moral burguesa e puritana. Também ocorreu a ascensão das mulheres com a composição uma comissão feminina para organizar o clube:

É. Aí, no Elite, depois foi que começou fazer. Aí teve uma época **que ele quase fechou. Quando entrou uma comissão feminina e** foi aí que **começamos a fazer uns jantares**. A gente ia muito em Uberlândia também pra trazer o pessoal pra Uberaba. E... Eu tenho até foto do jantar que a gente programava (Sra. Ruth, 64 anos).

Com estas mudanças, nos anos 1970, os organizadores, na verdade, as mulheres do clube, resolveram encontrar formas de incluir todas, mesmo mães solteiras e, assim, com a criação do “Departamento feminino do Elite Clube” procuravam “conduzir as moças para a sociedade”:

Não, então aí eles falavam: “nós vamos fazer o quê? A mãe solteira ela... A mãe dela que devia tá conduzindo a moça pra sociedade”. E meu pai ainda brincava “aonde tem moça os rapaz vai” “então nós temos que educar.” Então essas senhoras fundaram lá no Elite Clube o Departamento Feminino do Elite Clube (Sra. Guiomar, 70 anos).

Tempos em que, ao invés de focar a vigilância sobre as mulheres, passaram a cuidar mais das relações entre moços e moças, principalmente nas dependências do clube:

Tem um caso que uma das meninas, que ela engravidou e era de um cara importante. Então essas mulheres assistiram ela e não

deixaram ela ficar fora do clube não. Hoje a filha dela é formada, é uma pessoa muito importante, ela lembra disso. Então foi aceitando as meninas, as moça, ensinando, orientando, tanto que às vezes, nos bailes, quando eles estavam dançando bem grudadinho mesmo, que elas dançavam juntinho, aí ficava dois diretor ia nas costas do cara: “da uma afastadinha aí” (Sra. Guiomar, 70 anos).

Na cidade de Barretos, as mulheres, semelhantemente a outras cidades, precisavam estar atentas às normas para não “serem difamadas” e expulsas do clube “Estrela do Oriente”. O clube em que as mulheres discriminadas eram recebidas em Barretos era o “Bom Jesus”, clube mais humilde e periférico:

Era preconceito muito grande não deixava entrar elas não entravam. **De fato se fosse mal falada, difamada, não entrava no clube.** Aí tinha o Bom Jesus que elas freqüentavam lá. Era um outro clube bem humilde sabe tem uma famosa feira que fica lotada fica lá, em Bom Jesus, é próximo do clube (Sra. Judite, 55 anos).

As relações de gênero estabeleciam-se muitas vezes sob regras severas, passíveis de concretizarem-se, como uma espécie de exílio. As mulheres transgressoras eram impedidas de freqüentarem o clube “Estrela” que, segundo as representações, era lugar de “moças puras” mulheres “de mais moral”:

As mulheres de mais moral só iam no Estrela. Naquele tempo tinha muita separação de moços, de moças, aquela **mais danada que tinha feito a burrada, coisa e tal dançava muito lá (no Clube Bom Jesus). Mas na nossa (sociedade) não dançava não.** Não podia mais, porque antigamente as moças eram muito puras, se elas se perdiam os pais punham pra fora fosse morar onde quisessem menos em casa, você também não podia andar com outra que já tinha acontecido porque senão vinha a cartinha da sociedade pra você não freqüentar mais. Em toda a sociedade, branco, preto, tudo era assim, a moça se perdia, ela não tinha mais o direito de entrar na sociedade (Sra Liberalina, 82 anos).

Estas lembranças das regras e exigências morais vigentes na década de 1930, ainda presentes nos anos 1970, parecem terem sido amainadas, porém ainda regiam as relações. O que levava algumas mulheres a necessitarem da intercessão do presidente do clube, para evitarem ser “eliminadas”:

Tinha várias, mas aí na minha época 1968-70, entrando aí, já começaram a freqüentar, por que eu me lembro bem delas freqüentado tudo. Essas **moças (que sabiam não serem virgens)**, não aceitavam isso de jeito nenhum mesmo, aquelas que saíam o comentário não entravam, **mas depois acabou já entravam**, através do presidente. Mas se saísse da linha, acabou, **eliminava a pessoa.** Era muito rigor, a palavra é essa mesmo eliminava (Sra. Judite, 55 anos; Sr Guilherme, 81 anos)!

Em Ribeirão Preto, estas mulheres solteiras, geralmente freqüentavam salões para onde afluía a maioria mais pauperizada e outros que não estavam nesta situação, porém gostavam das chamadas "gafieiras", sinônimo de espaços onde predominava a indecência:

Muitas mulheres solteiras iam no Palmeirinha e as meretrizes iam na Saudade, no Paulista. A classe mais pobre lá do "Pau do Urubu", "Tanquinho", ia tudo pro Palmeirinha, os mais pobre ia pro Palmeirinha (Sr Nascimento, 67 anos).

Estes preceitos estiveram presentes no imaginário e muitas vezes concretizaram-se nos contatos étnico-raciais. Muitas mulheres negras sofreram o dissabor de criarem seus filhos sem um pai. Condição geradora de tripla exclusão, as limitações econômicas, as agruras do racismo e as determinações machistas:

Sempre **teve uma discriminação, minha mãe também sofreu por ser mãe solteira**. Minha mãe também sofreu. As maiores amigas dela era ali do cortiço e as pessoas pra quem ela lavava roupa. Por que, naquela época era a zona de meretrício, era José Bonifácio, Américo Brasiliense. Lafaiete, Florêncio de Abreu e Amador Bueno. E minha mãe lavava roupa pras moças que faziam a vida, a gente ia buscar, trazia na cabeça pra minha mãe lavar e passar com ferro de brasa ainda (Sr Nascimento, 67 anos).

Atualmente as mulheres negras brasileiras constituem o grupo mais pobre entre os pobres do país segundo dados do Instituto de pesquisas econômicas aplicadas (IPEA). Muito desta miserabilidade das mulheres negras brasileiras constituiu-se nestas relações de exclusão em que classe social, gênero e etnia-raça cruzaram-se. No nordeste paulista, muitas destas mulheres chegaram à miséria quase absoluta:

Ela falava assim: você vai esquentar comida na espiniteira que era de álcool, era um fogareiro assim, você põe álcool e a gente tinha uma panela. Como eu era muito vivida, muito sofrida, eu mesmo sabia me virar. Então eu fazia polenta e minha mãe trazia o que sobrava do serviço. Eu não tinha televisão, não tinha nada, nem um rádio, só a cama, uma cadeira, nem mesa, e a penteadeira. E também não tinha banheiro onde a gente morava e a preocupação da minha mãe era eu cair dentro da fossa porque ela saía pra trabalhar e me deixava sozinha em casa (Sra. Ana Lúcia, 46 anos).

Estas situações alimentaram memórias construídas por séculos de experiências tornados conceitos pré-determinados e regras sócio-étnico-raciais nos contatos também entre brancos e negras. As fronteiras definidas pelo medo, matéria

prima do preconceito. Como dizia Senhora Ruth: “A gente também tem preconceito”. Pois “todo mundo vinha falar pra gente que não podia”. “Moça preta não podia namorar branco”. Uma vez que o pessoal alertava: “Olha, **os brancos só quer aproveitar de moças de cor**” (Sra. Ruth, 64 anos).

Numa exclusão quase absoluta, estas mulheres sozinhas e com filhos, podiam ser rejeitadas pela sociedade em geral, por outros negros, e até mesmo pela própria família. Situação vivenciada pela senhora Lúcia cuja mãe sofreu muita discriminação, uma vez que “a família nunca reconheceu nada nela” o que as levou a morar em apenas “um cômodo” com apenas “uma cama e uma penteadeira onde guardava as roupas”, cômodo cujo telhado precisava se coberto com plástico, pois chovia na casa inteira (Sra. Ana Lúcia, 46 anos).

Ao longo de todo tempo as mulheres negras sempre se posicionaram perante esta realidade e a enfrentaram. Porém, durante as décadas de 1970 e 1980, tiveram ascensão formas culturais marcadas por uma intensificação de outras narrativas, tecidas por mulheres e também por alguns homens negros, no sentido de uma revisão na identidade de homens e mulheres negras. Como ocorrido entre as mulheres do Grupo de Teatro negro Travessia em Ribeirão Preto, lembradas por senhor Luis Antônio:

É fato que a gente é contaminado por esta educação machista e pra gente se libertar disso é demorado mas... Ao dialogar com mulheres como Ádria, Ana e outras, nas argumentações eu comecei a notar a força do que elas estavam fazendo, comecei a ter **uma visão distinta do que os mais velhos pensavam**. Era passado que a **mulher não devia se misturar**, não devia se expor em **determinado horário** em determinada forma que **transparece que ela é de baixa qualidade** (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Na intersecção entre memória e reflexão foram trazidas à tona influências provenientes dos meios de comunicação, de outras negras em variados contextos e das mulheres com quem este conviveu, diversas referências na desconstrução da hegemonia machista:

Os argumentos **de mulheres como Zezé Mota e outras** passaram a fazer sentido pelo meu convívio com **as mulheres de nossas organizações**, nossas formas de se relacionar. Comecei a **ver debates na televisão** e falava: “Poxa, que debate legal! E, aos poucos, fui me interessando, e encontro Ádria em Ribeirão, **gente do meu convívio**, onde nós **fazíamos as brincadeiras** dançantes na casa dela na década de 1960, **ajudando a responder as perguntas que eu fazia, ainda faço e não sabia** (Sr Luis Antônio, 59 anos)

Surgiram muitos relatos de experiências nas quais as narrativas foram construídas em atuações que congregavam diferentes organizações negras com intervenções teatrais e debates sobre os temas relativos às relações de gênero:

É então, o Grupo Travessia foi mais ou menos nessa época, 75-76, foi mais ou menos nessa época dos Cabos e Soldados. Mas a gente falava mais em conscientização que era uma coisa interessante que hoje a gente vai ver um monte de adolescente grávida, a grande preocupação na época era em cima das mulheres. A Ádria sempre gostou disso aí, que ela fazia muita cartilha, muita coisa de sexo, prevenção, e as meninas na... É que a gente tinha conhecimento que as meninas principalmente que freqüentavam certos espaços como capoeira e o samba elas eram vistas de forma preconceituosa (Sra. Maria da Apresentação, "Tica", 48 anos).

De maneira semelhante, em outras cidades do nordeste paulista, como São Carlos, foram sendo criados espaços de superação das normas machistas. Um destes grupos e o mais destacado no período foi o Grupo de Cultura e Arte afro-brasileira Congada, aliado ao Grupo Palmares durante a década de 1980:

Depois, mais tarde, se juntou ao **grupo Congada um grupo chamado Palmares**. O grupo palmares era um grupo de negros jovens, porque nessa época éramos todos muito jovens, era um grupo negro de bailes, era uma equipe de som, e eles também formados por moços e moças então tinha resistência de juntar ao grupo Congada, porque elas também tinham aquela coisa... Das "moças do Congada" serem mal faladas. Isso foi entre 1985 e 1987 (Sra. Célia, 53 anos).

Como podemos ver, foram diferentes fatores e facetas a interpelarem a construção das identidades das populações negras no nordeste paulista e no Triângulo Mineiro. Tanto nas diferenciações socioeconômicas quanto pelas diferenciações de gênero, além do contexto da discriminação e dos contatos com os grupos de imigrantes/descendentes e outros brancos (claros).

Todas estas dimensões conformam os processos sociais de produção das diferenças e identidades que estamos a abordar. Em verdade, de maneira mais ampla, são as dimensões multifacetadas e multireferenciadas dos fluxos da alteridade a conformar as conjunturas sócio-históricas de nossas realidades na dimensão nacional e regional.

Das interações entre os negros do Nordeste Paulista e Triângulo Mineiro: as redes de significados nos fluxos da alteridade

Além destas dimensões, outro importante aspecto a ser tratado neste momento, diz respeito às interações entre as organizações negras das diferentes cidades que compuseram a rede social na qual adentramos com esta pesquisa e na qual se evidenciam também muitos dos valores e motivações das atuações dos grupos negros no nordeste paulista e no Triângulo Mineiro. Os mais velhos recordam com saudade das antigas “sociedades da raça negra” com as quais mantiveram contatos:

Era forte o “Estrela do Oriente”. Acabou muita sociedade da raça negra, em Bebedouro tinha o José do Patrocínio, em Ituverava tinha Princesa Isabel, em Uberlândia tinha o Concorde, em Batatais tem o Princesa Isabel, de todas as cidades o único que tá vivo ainda é o Princesa Isabel (Sr. João Bento, 80 anos).

Sociedades beneficentes, sociedades recreativas, clubes, grupos de teatro de cidades diversas Uberlândia, Uberaba, Iturerava, Bebedouro, Batatais entre tantas outras com as quais negros de Ribeirão Preto realizavam intercâmbios diversos com excursões e caravanas:

A relação com os outros clubes, de outras cidades, era praticamente na formação de caravanas que nós dávamos convites uns pras diretorias dos outros, pedíamos pra divulgar, divulgávamos e formavam caravanas e o pessoal vinha. Tínhamos, por exemplo, um pessoal lá de Uberaba, inclusive o que foi prefeito de lá o “fusão preto”, o Wagner nascimento, veio em nosso baile inesquecível. Tinha o pessoal de Araraquara que vinha e nós íamos pra lá também, em Araraquara eu cheguei a ir, Barretos eu cheguei a ir também (Sr Luiz Carlos, 55 anos).

Estes intercâmbios fizeram parte permanente das expressões culturais negras e foram pontos importantes para a troca de experiências e força política. Estas idas e vindas geravam um fluxo intenso entre as cidades, fluxo este que ia muito além da região, pois passava por contatos com negros de cidades como Piracicaba, Limeira chegando até a capital paulista e Campinas, além do Triângulo Mineiro:

A cidade que eu mais tinha relação era com o “Baile do Carmo” em Araraquara. Algumas vezes nós fazíamos **baile em Piracicaba, Limeira e um tempo depois fomos em Uberaba**. Nós fazíamos **excursão pra Araraquara** eles também vinham pra cá, mas mais nós é que íamos (Jarbas José, 47 anos). **P. 28**

Como as excursões para o “Baile do Carmo” em Araraquara, onde por vezes expressavam-se as peripécias do sistema étnico-racial à brasileira. Como nas viagens dos anos de 1968 e 1969 com uma empresa de ônibus que “não admitia pretos”, imposição normativa racista que não arrefecia os ânimos com ônibus indo lotados para o baile mais famoso da região:

Nós reuníamos o pessoal aqui, no final da década de 1960, íamos pra **Araraquara no Baile do Carmo**. As festas lá nós íamos sempre, fomos com um ônibus cheio em 1968-1969 e depois, em 1973. Na época a Macir Ramazini, a empresa que fretávamos, **não admitia preto**. De modo que fomos **negros pra um baile de negros, em outra cidade, com um motorista branco**. O Baile do Carmo era muito lindo, um pessoal amigo, nós éramos muito bem recebidos, o **ônibus foi com muito mais de 60 pessoas** (Sr João Pinto, 58 anos).

Desde o início do século e nas décadas de 1930 e 1940, até o decênio de 1960, os negros do nordeste paulista e do triângulo mineiro deslocavam-se com suas caravanas para usufruir e prestigiar os bailes realizados pelas organizações negras nas diferentes localidades, principalmente por meio dos trilhos do trem. Dimensão muito relevante para os contatos de organizações da cidade de Uberaba e Ribeirão Preto. Além da população negra de outras localidades que emprestavam seu prestígio ao “Baile das dez” em Ribeirão Preto:

Vinha muita gente de fora nos bailes “Das dez”. De Araraquara, Franca, São Simão, Batatais... Vinha gente de Uberaba, como a gente também ia em bailes pra lá. Naquela época o pessoal ia de trem. A gente ia em muita gente, era uma renca boa de gente. Então a gente ia nuns vinte e às vezes ia até mais. Então iam senhoras, moças junto com a gente, ia sempre numa leva boa. Aliás, e gente já chegou a lotar vagão, quando a gente ia pra fora a gente lotava vagão (Sr Nascimento, 67 anos).

Estas caravanas, a partir de um olhar superficial, podem ser interpretadas como simples motivos para entretenimento. Porém, os relatos nos conduzem a outras dimensões constituintes das tramas da alteridade. Por meio da proximidade que os dados contidos nos relatos oferecem, conseguimos apreender a dimensão da luta que homens e mulheres negras realizaram para estabelecer suas organizações e eventos:

Ah, tinha umas 10 mulheres, olha elas iam de manhã, das cinco da manha até seis de **tarde**. **A gente fazia galinhada, fazia feijoada, fazia sabe... Vinha aqui pra cá matava 30, 40 galinha...** Pra arrecadar fundo pra poder construir lá, lá no Elite Clube eu tenho, lá na construção não tem um tostão de político. Aí que vinha essas

caravana, essas caravana davam um lucro bom pra gente (Sr Guiomar, 70 anos).

Nesta mobilização intensa, as caravanas ganhavam uma conotação de agregar valor, de fortalecimento dos vínculos e troca de experiências. Podem ser vislumbrados ganhos econômicos com as vendas que aumentavam e ganhos políticos com “o prestígio do baile” e, principalmente, com a geração e veiculação de representações para lutar contra a discriminação étnico-racial:

Dava muito prestígio, nossa a gente ficava muito conhecido, porque aí o pessoal que vinha... A gente ficava **entusiasmado porque a gente ficava** pensando assim: “nossa o clube tá sendo reconhecido, tá sendo valorizado”. Porque sair de uma cidade e ir pra outra pra assistir um baile, poxa muita consideração. O pessoal de Ribeirão sempre foi muito alinhado. Muito chique, assim muito **alegre, vinha até um pessoal de Ribeirão que vinha de trem**, ainda tinha o trem, você lembra quando ainda tinha o trem? Eles falavam assim “Ah, fulano amanhã vai chegar de trem” o pessoal lá vai vir de trem, as moças, os rapazes, foi uma época muito boa (Sra. Guiomar, 70 anos)!

Processo este que também se desenrolava com a vinda de negros de diversas cidades para os bailes em Ribeirão Preto, pois produzia “um comentário danado”, o ingrediente do entusiasmo, tão relevante, principalmente se recordamos que estamos a tratar de populações que viviam sobre condições cotidianas de opressão:

Era um comentário danado, dias antes e dias depois! Ocorria sempre em agosto. Era um evento, um acontecimento da região, **vinha gente de Araraquara, de Franca, Casa Branca, Batatais, Uberaba...** O pessoal vinha muito de perua Kombi fretada, o pessoal vinha como podia, vinha gente de toda região (Sr João Pinto, 58 anos)!

Entre estes contingentes, encontram-se também os negros de Barretos que vinham para Ribeirão Preto nos anos 1960 com “**duas Kombis**” (Sr. Guilherme, 81 anos). Nos anos 1970, estes barretenses passaram a ter nos ônibus o meio principal de transporte, em caravanas que se dirigiam muito à Araraquara:

Meu pai sempre foi uma pessoa totalmente relacionada não só com Ribeirão, mas também Araraquara, ele era muito atuante tudo, ele ia aos bailes em Ribeirão, meu pai ia. Aqui **o povo de Ribeirão sempre veio, aqui eles vinham. Mas acho que Barretos ia mais que os de Ribeirão vinham.** Ribeirão não vinha tanto quanto os daqui que iam pra lá. Pra Ribeirão ia por caravana, eles iam de caravana, ou seja, alugavam ônibus e iam pros bailes ia muita gente eu me lembro (Sra. Judite, 55 anos; Sr Guilherme 81 anos)!

Caravanas que também chegavam a Ribeirão Preto na década de 1970 em ônibus, principalmente para o “Baile das Dez”. Porém, a cidade de Araraquara com o “Baile do Carmo” tornou-se uma referência, ao longo de todo século XX para negros de diferentes regiões do estado e de estados vizinhos, como expressão de prestígio e visibilidade. Tornou-se praticamente um mito na memória das populações negras como “o grande evento dos negros” do nordeste paulista:

Quando tinha o baile do Carmo a população de Araraquara, antigamente, ficava esperando o povo negro chegar de trem, era muito bonito, o povo chegava elegante e de vários lugares. O baile ainda é um grande evento até hoje (Sra. Vera, 58 anos).

Junto às lembranças dos bailes de debutantes e dos bailes “Das Dez”, as idas ao “Baile do Carmo” permaneceram presentes na memória da população afro-ribeirão-pretana como um período em se estreitavam os vínculos com as amizades construídas em anos anteriores, de acolhimento e da semana repleta de atividades que iam desde jogos de futebol até feijoadas e apresentações diversas, semana que culminava com o grande baile:

Tinha bailes das debutantes e “Das Dez” que foi muito importante. A gente **ia pra Araraquara no Baile do Carmo, ficávamos a semana inteira, tinha famílias que nos acolhiam**. O Baile do Carmo era bom porque tinham várias atividades e no final é que tinha o baile. Das cidades da região o que mais eu gostava era o Baile do Carmo (Sra. Regina Brito, 57 anos).

Para negros de muitas cidades do nordeste paulista e outras regiões, inclusive para os negros de Barretos, desde pelo menos a década de 1930, o Baile do Carmo surgia como opção à marginalização e opressão geradas pelo racismo. Um evento em que negros definiam as regras e eram vistos por brancos que “quando iam ao baile” “só podiam olhar, não dançar”:

Se negro fosse no clube de branco não entrava! Por isso que quando eu **comecei a ir nos bailes de Araraquara**. Porque naquele tempo tinha o teatro municipal e a gente ia e aí vendia, tinha frisas... Aí, de tanto a turma ver aquelas orquestra bonita e **aqueles bailes e só negros, os brancos queria ir**. Então o que eles faziam, vendiam as frisas pra sentar e olhar nós dançar. Mas eles não podia dançar. Ficavam nas frisa, mas não dançava. E no salão do teatro só ficava os negros (Sra. Liberalina, 82 anos).

Além de um intercâmbio ampliado com a cidade de Araraquara pelo “Baile do Carmo”, os negros de Barretos tinham uma relação mais estreita e mais intensa com as cidades do Triângulo Mineiro:

Quando meu pai era presidente eles vieram aqui pessoal da **região vizinha, Uberlândia, Uberaba esse pessoal vinha bastante aqui.** Mas, engraçado que o pessoal de Ribeirão vinha, mas não tanto. Na nossa cidade vinha **mais gente do Triângulo Mineiro do que o pessoal de Ribeirão.** Vinha do Estado de São Paulo, mas na nossa época vinha mais pessoal de São Paulo e pessoal de Minas, inclusive Araxá vinha muito, vinham de ônibus (Sra. Judite, 55 anos).

Neste processo, também encontram-se as populações negras vindas para o “famoso Baile das Dez” realizado em Ribeirão Preto, de cidades como “Campinas, de Araraquara, de Uberaba” (Sr Luis Antônio, 59 anos). Nos anos da década de 1970, as idas e vindas entre negros destas cidades a Ribeirão Preto, Araraquara, Barretos e Uberaba, entre outras, começaram a ter como referencial, além dos “Bailes de Gala” ao som de orquestras, os “Bailes Black” sob o comando das equipes de som com seus Lps e aparelhagens:

Nas antigas a gente tinha uma turma, essa coisa de ir pro Baile do Carmo e pros bailes do Gigantão. Pegávamos o ônibus da meia noite, chegávamos lá por volta da 1h30min da manhã. A gente ia fazer festa lá em Araraquara, tinha um salão bem no centro, que foi um cinema onde o pessoal dançava ali, no centro, e a gente fez apresentações ali a fizemos bailes também com a Black Beautiful Song em Barretos, no Estrela do Oriente, tudo isso na década e 1970 (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Em todo o Estado, a começar da capital paulista, disseminaram-se as equipes de som que passaram a realizar os chamados “bailes Black” ao som de ritmos provenientes da produção de músicos negros dos EUA e também de cantores negros nacionais. Em Ribeirão Preto, a primeira equipe de som foi a “Black Beautiful song” que realizava seus bailes no salão da Associação dos Cabos e Soldados do Estado de São Paulo, desde 1974. O salão dos “Cabos e Soldados”, para onde vinham caravanas de diferentes cidades e regiões, inclusive negros de Barretos:

Tinha o pessoal da raça aqui de Barretos na década de 70 e 80 que ia pros bailes. Nós fomos nos “Cabos e Soldados”, em Ribeirão Preto. Fomos no Feconezu em Araraquara e lá a gente também ia no “Baile do Carmo”. Eram umas vinte pessoas, por aí. Tinha uma turma boa que ia pra Araraquara, São Carlos, Uberaba, Ribeirão Preto (Paulo César, 48 anos).

Os membros da Equipe Black Beautiful Song participavam de outras organizações negras ribeirão-pretanas, como o Grupo de Teatro Travessia e o Grupo Cativoiro de Capoeira, organizações que também incrementaram as trocas

entre as populações negras com suas atuações em diversas cidades, uma delas foi Barretos:

O pessoal de Ribeirão vinha mais pra cá que nós pra lá. Teve uma época aí que a diretoria do Estrela começou a trazer artistas negros. Nós trouxemos o Grupo Travessia pra cá também. Porque todo sábado já era tradicional trazer alguma coisa e dar uma incrementada. Também vinham umas equipes do som (Paulo César, 48 anos).

Muitos negros das cidades menores e mesmo de cidades médias viam Ribeirão Preto como uma metrópole do interior. De fato, como a maior cidade da região era uma metrópole regional e uma das maiores cidades do estado de São Paulo, daí ser centro econômico com grande influência. Sob esta condição, e pela própria atuação dos negros locais, as expressões culturais dos negros realizadas nesta cidade ganhavam vulto e eram tidas como referência em diferentes aspectos para negros da região. Como para os negros de Barretos que segundo nossos depoentes, embora tivessem muito contato com as cidades mineiras e com Araraquara, vista como referência principalmente devido ao prestígio do “Baile do Carmo”: “Todo mundo adorava Ribeirão, falava de Ribeirão perto de Barretos era... Era uma metrópole” (Sra. Liberalina, 82 anos).

Entretanto, esta condição de grande cidade é um aspecto em meio a outros fatores que dinamizam toda e qualquer rede de relações socioculturais. Na dinâmica social do nordeste paulista e do triângulo mineiro, vão incidir fatores diversos, como as possibilidades de acesso e transporte entre as cidades, a relação com outros centros como a capital paulista, as interações dos grupos negros das diferentes cidades com os valores que circulam de outros contextos da diáspora negra (como o nordeste do país e dos EUA), estes estão entre os diversos fatores que influenciaram na dinâmica cultural e fizeram ocorrer uma constante relativização da centralidade e relevância dos grupos sociais e de suas localidades em meio aos processos e as interações existentes.

Esta dinâmica, cujas direções são determinadas pelos fluxos múltiplos e pela inexistência de um único centro difusor, com estes fluxos marcados pelas trocas e os diversos fatores incidentes na constituição das alteridades, levaram as populações negras a estabelecerem suas redes a partir de diferentes contatos e interações.

Outro vetor de grande contato dos negros do nordeste paulista e da região mineira em foco foi estabelecido por meio dos blocos e, posterior a década de 1960, das escolas de samba. Os blocos e escolas de samba dos negros de Ribeirão Preto difundiam seus valores em muitas cidades, porém uma das organizações que se destacava era da cidade de Barretos, tornada grande vitrine para sambistas devido a força do Clube negro Estrela do Oriente⁵¹. Pelo menos três das maiores agremiações do samba ribeirão-pretano estiveram presentes, em diferentes ocasiões, naquela cidade. A escola de samba dos “Bambas” esteve presente cinco vezes:

Em Cajuru acho que foi por intermédio do prefeito mesmo, não lembro bem não. Nós viajavamos muito de primeiro, duas ou três vezes em Ituverava, duas vezes em Orlandia, e fomos cinco anos direto em Barretos. Barretos tinha um carnaval forte lá. Lembro que Barretos tinha um carnaval forte na época, tinha O “Estrela do Oriente”, O Estrela era uma sociedade de negros lá muito forte (Sr. João Bento, 80 anos).

⁵¹ Inclusive, um dos dirigentes do “Bloco Carvão Nacional” de Barretos, conhecido como “Mestre Oscarzinho”, fixou residência e fundou uma escola de samba, a “Academia de Samba do Ipiranga”, em 1969 em Ribeirão Preto: “Seu **Oscarzinho era da Escola do Estrela. E teve ano que era ele que soltava porque mudava a direção e teve** não sei quantos anos que ele ficou soltando o bloco do Carvão Nacional depois ele foi embora, Ele era o que ensaiava o bloco do Carvão Nacional” (Sra. Liberalina, 82 anos).



Figura 19 – Comissão de Frente da Escola de Samba dos Bambas em visita a Barretos, agosto de 1970.



Figura 20 – Apresentação da Escola de Samba dos Bambas de Ribeirão Preto em Barretos, agosto de 1970.

Os negros de Ribeirão Preto realizavam muitas trocas com negros de Barretos por esta via. E, um ponto a ressaltar, é a hegemonia que a escola de samba dos negros barretenses possuiu por décadas, inclusive em disputas acirradas com escolas organizadas por clubes de freqüência de brancos, os “blocos e escolas de branco”:

E o **Estrela ganhava todo ano**, e tinha uma sociedade dos brancos de lá, o Independente. O pessoal do “Estrela” foi até pro Rio de Janeiro, trouxeram um diretor de bateria e um mestre-sala. Aí, chegou em Barretos, as famílias negras tinham 240 cruzeiros pra fazer a escola, e os reforços que vieram da Ilha do Governador pediram 600 e poucos cruzeiros. Nisso juntou tudo as famílias negras e conseguiram o dinheiro e montaram a escola por que eles não queriam perder, e nós fomos lá, não sabíamos de nada (Sr. João Bento, 80 anos).

Neste aspecto das escolas de samba, eram os negros de Barretos uma grande referência, tanto por sua capacidade organizativa e hegemonia em disputas com brancos quanto por dominarem técnicas carnavalescas ainda desconhecidas pelos ribeirão-pretanos. Capacidade e domínio expostos em disputas envolvendo negros das duas cidades e organizações de brancos barretenses:

Eu cheguei lá **em Barretos** e tava num carro alegórico, tava ajudando arrumar e um camarada perguntou pra mim: Você sabe como é o desfile aqui? Aqui a gente canta o desfile inteiro, por que em Ribeirão só cantava ensaiando e ficava muito parado era mais só a bateria, lá não, era direto, e tinha a cobertura do microfone, ele disse aqui entra cantando e sai cantando, eu falei, tipo o Rio de Janeiro. Ele disse: opa! Conhece? Mas nós não podia fazer isso, por que não tava ensaiado, aqui cantava, depois ficava parado e ficava só a bateria. Quando deu o resultado **o Estrela do Oriente ficou em primeiro com cem pontos, a escola da sociedade dos brancos em segundo e nós em terceiro**, meu camarada veio e disse: “Por que vocês não cantaram? Se tivesse cantado eles iam ficar no terceiro lugar”. Por que eles queriam jogar eles pra terceiro lugar (Sr. João Bento, 80 anos).

Escolas de samba de Ribeirão Preto foram a Barretos em diversas ocasiões, uma delas foi em 1971 quando duas agremiações ribeirão-pretanas foram àquela cidade disputar o “encontro de escolas de samba do interior”. Os negros de Ribeirão Preto reconheceram a alta organização e talento da escola de samba dos negros barretenses, que também possuíam “um clube e uma sede que davam gosto”, condição inexistente para a maioria das organizações ribeirão-pretanas:

Nós saímos o primeiro ano em 1968 e só ganhamos o primeiro campeonato em 1970. Em 1971, Barretos fazia o encontro das

escolas de samba do interior, a prefeitura contratou os Acadêmicos de Vila Paulista. Era uma segunda feira, nós desfilamos no domingo e na segunda, em 1971, fomos pra Barretos e deu Estrela do Oriente e deu nós (em segundo). Porque a Estrela do Oriente era uma excelente escola, nossa senhora! O pessoal lá tinha um clube e uma sede que dava gosto. O povo lá saía na escola de samba e bancava, o povo lá era unido, dava gosto (Sr Nascimento, 67 anos)!

As interações entre as organizações negras foram firmadas também pelas viagens com caravanas e/ou excursões substanciadas pelo compartilhar de valores e representações entre os grupos e suas expressões identitárias em diferentes localidades. Desta forma, também ocorreram os contatos para participarem dos bailes e outra atividades das sociedades e clubes negros, o que foi feito também pelos grupos negros de Ribeirão Preto. Quais os significados presentes nestas redes e no fato particular de “tanta gente de outras cidades” virem aos bailes? Para nos restringirmos apenas aos conteúdos explicitados pela fala do senhor Ismael: Gente nova, diferente, outra cultura... Dava prestígio pro baile (Sr Ismael, 53 anos). Em outra fala deste:

Nós fomos duas vezes pra Franca e **fomos diversas vezes, não dá pra enumerar, pra Araraquara, em bailes Black. Era um som legal, só negrada**, no início dos anos 1970, entre 1970 e 1973, sempre em salões lá. Só os homens iam, deixávamos as namoradas e íamos (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Devido à percepção destes sujeitos, envolvidos em outros significados e concretizações, e participantes de diferentes organizações negras como escolas de samba, equipes de baile, do grupo de capoeira, grupos teatrais, entre as demais expressões, percebemos que realizavam seus percursos entre cidades como Barretos, Batatais, Bebedouro, Limeira, Campinas, Uberaba, São Carlos. Além de Ribeirão Preto e, ainda, Araraquara, para bailes Black e outros tantos eventos, como os bailes de gala, a exemplo do Baile do Carmo:

E a gente estava **indo sempre nos bailes das regiões**, a gente não perdia o Baile do Carmo, não perdíamos os bailes em São Carlos, baile em Uberaba, nos bailes do Clube Princesa Isabel em Batatais, **a gente alugava um ônibus** sempre e ia (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

O grupo Cativeiro de capoeira é um exemplo da difusão de experiências apropriadas enquanto referências para a construção das identidades. Um grupo iniciado em Ribeirão Preto por um migrante baiano, fortaleceu-se a ponto de difundir a capoeira e suas representações para importantes cidades do nordeste paulista

como Araraquara, São Carlos, Sertãozinho, Franca, Batatais, Serrana, Orlândia, entre outras. Em Araraquara, a capoeira estruturou-se e difundiu-se também por meio de vínculos entre negros de Ribeirão Preto e negros da conhecida “Morada do Sol”, contatos iniciados em bailes:

O Russo de Ribeirão Preto e o Zé Maria de São Carlos é que vieram trazer a capoeira pra Araraquara na década de 1980. O Russo ia pros bailes, todo mundo queria catar o cara, aquela coisa toda, mas ele era capoeira não tinha como. Namorava com as moças mais bonitas, um negão pintoso; então ele deu uma contribuição muito importante pra capoeira em Araraquara (Sr Zacarias, 51 anos).

O Grupo Cativeiro de Ribeirão Preto foi responsável pela disseminação da capoeira ainda em São Carlos, entre o final da década de 1970 e início de 1980. Desta forma, os capoeiristas em suas performances tanto difundiam valores e narrativas de posituação das identidades negras quanto possibilitavam outros vínculos entre organizações negras das diversas cidades da região:

Que eu me **lembre, a capoeira veio pra São Carlos na década de 1980. Quando eu ia pra Ribeirão eu ia sempre atrás de capoeira**, eu adorava capoeira. Quando o pessoal abriu o salão eu fui pra lá com 24 anos. Eu fui pro salão em 1979, 1980, depois do Feconezu de Ribeirão Preto. Eles foram o primeiro salão afro da cidade, e eu já estava em evidência, porque eu já estava envolvida com o Grupo Congada e eles me chamaram e eu fiquei uns três anos lá (Sra. Célia, 53 anos).

A cidade de Batatais faz parte do amplo arco de cidades da região nordeste paulista e de outras regiões do Brasil e do mundo para onde o Grupo Cativeiro de Capoeira desenvolveu esta arte-luta:

Na questão das artes a gente sempre foi ligado. O Pedro Paulo, Mateus, Cabide, a gente tinha muito contato lá em Ribeirão Preto. Tinha o Bento, Monteiro... Muito menino daqui aprendeu a jogar capoeira lá em Ribeirão Preto com Cativeiro e trouxe a capoeira pra cá. O pessoal foi pra lá pra ter contato com a cultura e veio trazendo pra cá (Sr José Osmar, 61 anos).

As alianças entre a capoeira, o teatro e até mesmo os bailes Black, onde os capoeiristas se faziam muito presentes, foi um fator desta difusão da capoeira de forma tão intensa a partir desta organização negra ribeirão-pretana:

A gente ia ver as rodas lá muitas vezes, a gente saía daqui pra ir ver a roda lá em Ribeirão Preto. Era um acontecimento, a gente tinha curiosidade das coisas da cultura negra, mas Batatais, por conta desse cerceamento não praticava. Mas quando a gente ia nos bailinhos e pela amizade a gente ficava sabendo e queria conhecer (Sr José Osmar, 61 anos).

A circulação dos conteúdos contidos nas narrativas dos grupos negros, em diferentes espaços geográficos da diáspora sustentou, ao longo dos séculos, a construção de diferentes expressões socioculturais, performances identitárias e as redes sociais geradas por meio destas. Os valores e representações gerados por negros nos EUA chegaram às capitais do sudeste brasileiro e foram difundidos. Nesta difusão, acentuada pelo encontro de práticas diversas como os blocos de carnaval e escolas de samba e a capoeira tivemos conteúdos transmitidos dos bailes Black aos mais diversos “bairros de negros”.

No caso, temos a capoeira levada por negros de Ribeirão Preto para Batatais por meio de contatos nos bailes Black e, posteriormente, naquela cidade, organizada em um reduto de negros, a Vila Lívia, na quadra de samba dos Acadêmicos, formada com base na antiga escola de samba do Clube da “Princesa”. Bailes Black, Capoeira, samba, clubes e bairros com grande concentração de negros, na concretização do fluxo das alteridades:

A capoeira daqui se organizou com o pessoal que veio de Ribeirão Preto, o Tomaz quem começou. Não tinha capoeira aqui em Batatais, aí nós íamos nos baile Black pra dançar e conhecemos o Tomaz e outros caras do Grupo Cativo. Tinha esse negócio de dançar junto e aí falamos, vamos levar a capoeira pra lá. O pai do Izoel (neto) foi que trouxe a capoeira pra Batatais. Começou aqui, primeiro lá na Vila Lívia, um reduto de negros da cidade, e lá na Vila Lívia começou na Escola Acadêmicos do Samba que é herança da Princesa Isabel (Sr Paulo Roberto, 50 anos).

Para os negros de Batatais também foram importantes os bailes Black organizados pelos negros ribeirão-pretanos que divulgavam os bailes por meio de parentes negros e também com cartazes e as famosas circulares (panfletos estilizados). O povo de Batatais que vinha de trem ou de ônibus:

Eu cheguei ir muito lá, no Metal, nos Cabos e Soldados, nas Socorros Mútuos fizeram muito baile com a Zimbábue, com a Chic Show e tudo que vinha equipe de som, a gente tinha uns primos lá. O Maé e o Dani, eles avisavam a gente, vinha cartazes, dois três cartazes pregávamos por aí... O pessoal pegava o trem ou São Bento e ia uma rapaziada. Não tinha ônibus pra voltar e a gente pousava na rodoviária lá. Eu comecei ir pro bailes em Ribeirão com treze anos. Tinha que ter a carteirinha de estudante, geralmente era a servente que fazia e na hora de por ano: “Que ano você é? Sou de tal ano”, punha te olhando na cara assim (risos) (Sr Paulo Roberto, 50 anos).

Da Ponte prá lá e da Ponte pra Cá: os bailes Black e outros inter-câmbios negros entre ribeirão-pretanos e uberabenses

Da ponte pra lá e da ponte pra cá do Rio Grande, na divisa entre São Paulo e Minas Gerais, os negros de Uberlândia, Uberaba, Ribeirão Preto entre outras cidades, construíram sua rede estendida e firmada desde os festivais de cultura negra das sociedades e os antigos bailes de gala nos anos 1930, com orquestras e trajés “sociais” (terno, vestidos longos) aos bailes Black Power nos anos 1970 e 1980, embalados pelos souls, funks e o samba rock, emitidos dos LPs, “Pick-ups” e caixas de som:

O pessoal de Uberaba passou a fazer parte da nossa equipe, tanto a gente ia pra lá quanto eles vinham pra cá. A gente usava a ponte (que está, sob o Rio Grande, na divisa entre São Paulo e Minas Gerais) como referência, da ponte pra cá e da ponte pra lá (Sr Aluízio “Caju”, 50 anos).

Os bailes Black representaram inovação no contexto uberabense e também oportunidade de afro-brasileiros da cidade de Ribeirão Preto que viajaram em “dois ônibus lotados” ficarem por aquelas bandas, de forma análoga a muitos uberabenses que fixaram residência na cidade considerada a “metrópole do interior”:

A primeira festa que fizemos em Uberaba foi no Elite Clube. No Elite Clube eles estavam acostumados a fazer festas sempre com bandas, mas já tinha uma rapaziada que estava vindo pra cá e nós fizemos umas duas festas quando levamos dois ônibus cheios pra lá, isto deve ter sido em 1978-79. Inclusive, tem pessoas que saíram daqui e foram pra lá e estão lá até hoje (Sr Aluízio “Caju”, 50 anos).

Na cidade mineira de Uberaba os negros mais jovens participavam das discussões para organizações dos bailes, no início da década de 1970:

Aí cara, era coisa assim do que vamos fazer, a gente se envolvia nas programações, porque sempre ouve assim datas comemorativas. Comemorava dia do atleta, baile da primavera, baile dos namorados, baile dos dias das mães, abril era o baile do aniversário do clube, aí caminhava pra setembro, aí era o “baile da primavera”. Então sempre tinha calendários definidos que eu me lembro bem que a diretoria era assim, uma preocupação de definição de calendário, então você sempre tinha um calendário, e esses grupos eles se envolviam nessas questões que eu acho que hoje seria divulgadores desse movimento (Sr André, 48 anos).

Em meados da década de 1970, quando os negros de Ribeirão Preto com suas equipes de som foram difundir os valores e representações dos bailes Black, em um momento em que ainda a chamada “música Black” (funk, soul, samba rock, etc) era vista como “som de negro”, um sinal diacrítico a demarcar, juntamente a corporalidade, as vestimentas e os conteúdos das músicas, as diferenças as interfaces étnico-raciais:

Então os caras vinham pra dar um som aqui tipo fazer um bailinho, entendeu? E a gente começou a curtir ali bailinho e isso foi mais o menos nesta época 78. Eu me lembro muito que a Black music na época era o som do negro, vivia dentro de uma redoma, tipo assim, era algo que somente o negro curtia. Era visto pela sociedade com preconceito que era som de negro, então nós curtimos muito o floreado, o samba rock, o soul, a gente curtia um soul (Sr Robson, 47 anos).

Fatores estes que conformavam as identidades destas populações e levaram mais e mais negros a congregarem-se em torno destes valores e pelas possibilidades de sociabilidade saudável (distinta dos padrões estigmatizados). Como recordado por senhor André em suas percepções da primeira vez que foi a um baile no clube Elite em Uberaba:

Aquelas dançinha, passinho e tal, aí eu sentei e tinha umas meninas e ficavam: Vamos dançar André, vamos dançar! **Mais eu** não sei dançar não! É só você fazer assim e tal. Não sei o quê, eu fiquei lá olhando elas. Aí nesse dia eu não fiquei muito empolgado não, mais aí eu fiquei empolgado e falei eu vou voltar aí. Todo domingo a gente ia, fui indo. Só que eu fui começando a ver, aí eu gostei, desde o primeiro dia fiquei envergonhado, mas eu gostei daquilo ali. Que bom! Que bom! Aí era família, só nego, nego véio, nego novo, nego pequeno, nego grande, era uma maravilha (Sr André, 48 anos)!

Em uma forma de expressão cultural que se espalhou ao longo dos anos do decênio de 1970 em diferentes cidades e regiões, a família negra, ou melhor, famílias negras e diferentes gerações, no clima dos bailes Black em Uberaba. Ao som de Tim Maia, James Brown, entre outros (as) negros (as) feitos referências:

Aí eu tava no Elite Clube, eu ia pra aquele negócio achando bonito. A música preta, música essencialmente preta posso te dar um exemplo (cantarola): You feel “don't know, don't know, don't know, it's better together, don't matter together”. Tocava também Tim Maia Racionais, isso era um hino, eu lembro que tocava isso e nego ficava doido, doido! E eu, como não sabia dançar, comecei a prestar atenção, eu falei: ah, eu quero fazer isso, porque eu ficava com inveja dos caras mais antigos, os mais velhos, eles dançando igualzinho, os passinhos, os grupos de dança, aqueles passinhos lá dentro era muito bonito, muito gostoso! Começava, acho que duas horas da tarde no domingo, ia até oito horas da noite, era muito gostoso muito

mesmo! Muito, muito, muito! James Brown, Tim Maia Racional, James Brown era um hino também, tá tá tá au! Get Up! Tocava isso demais (Sr André, 48 anos)!

Estas expressões identitárias encontravam sua relevância tanto no contexto das relações entre os próprios negros, com o fortalecimento de seus vínculos como também no que diz respeito à produção de narrativas paralelas de afirmação das identidades, em direção à desconstrução das narrativas discriminatórias. Em contextos de cidades como Uberaba, onde os limites da discriminação étnico-racial mostravam-se rígidos ainda na década de 1980. Quando mesmo as filhas mais claras, de pais brancos, sócios, casados com mulheres negras, não podiam entrar em clubes exclusivos aos grupos hegemônicos brancos:

Lá a gente descobriu muita coisa: descobrimos que tem um clube lá que tem um salão em que o Pelé não pôde entrar, e eu conheci uma menina de pele mais marrom e cabelo liso que não podia entrar lá, **o pai dela era branco e era sócio e ela não podia entrar lá**. Esta menina foi rainha no Elite Clube e não podia entrar lá, ela tinha porta aberta no Elite. O interesse **nosso de entrar em Uberaba era justamente por causa do preconceito**, porque a gente sabia que **os negros lá sofriam muito com preconceito**, essa moça que não entrava no Jóquei Clube mesmo, é um exemplo (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Nestes percursos, a luta contra o preconceito étnico-racial, a afirmação de outros padrões de beleza, além da festa e da confraternização, estão entre os objetivos que uniam negros de lá e de cá da ponte entre Minas Gerais e o interior de São Paulo:

Nosso objetivo sempre foi de levar nossa bandeira de afirmação do negro, de luta contra o racismo, de afirmar a beleza do negro. Inclusive essa coisa de cabelo, nós conseguimos... Eles vendo nosso trabalho eles abriram um salão afro na cidade. Tinha um salão lá na rodoviária um salão de irmãos e pai, mas eles eram tachados como barbeiros (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Nestas idas e vindas, na luta contra o preconceito, geravam-se narrativas de afirmação de outros conceitos do sujeito negro, fora dos parâmetros definidos pelas narrativas da discriminação étnico-racial. Com a dança e a música Black influenciando negros uberabenses:

Nessa época que eu **via os caras de Ribeirão Preto aqui** que eu comecei a engrajar, aí eu falei: Bom, pra eu entrar também nesse contexto eu preciso também a aprender a dançar. E fui me interessando, que eu achava bonito **as pessoas fazendo aquilo, os mesmos movimentos, muita gente fazendo os** mesmo movimento falava: a bom, então eu tenho que aprender isso, e fui aprendendo

aquilo só que fui encantando, encantando... E nessa época eu achava bonito as pessoas, os caras mais antigos fazendo isso que os caras mais velhos, assim digamos se eu tinha lá treze, quatorze, quinze anos, os caras, de certo tinham uns vinte. E nessa época aí vinha esses caras de Ribeirão Preto, e eles faziam aquilo. E quando eles vinham e dançava, e dançava aqueles passinho eu pensava: Nossa olha isso aí (Sr André, 48 anos)!

Assim como foi no passado com os bailes de gala e em relação a outros conteúdos e formas, a cidade de Ribeirão Preto foi colocada pelos negros uberabenses como referência de “Black music”. Gênero difundido a partir desta para outras cidades mineiras:

Inclusive, os passinhos, os som os vinil que os caras compravam em Ribeirão, eles traziam pra nós, boa parte do que nós tínhamos vinha de Ribeirão. Até hoje, Uberaba ela é uma cidade que conhece mais música negra do que o restante de Minas Gerais, por causa disso. Uberaba, Uberlândia, mais aqui. Pra você ter por base a gente não ia pra Uberlândia, a gente não andava em Uberlândia por que os caras não conhecem o som Black, a Black music, pra você ver. Por que nós que **levamos esse som lá, isso porque vinha esse som de Ribeirão para Uberaba** (Sr Robson, 47 anos).

Com as vindas anunciadas semanas antes nas domingueiras do “Elite clube” e com o encantamento que suscitavam aquelas participações é que se geravam as performances das identidades entre negros de Ribeirão Preto e Uberaba:

Daqui o pessoal falava: “Ó hoje, domingo que vem” aí começavam a falar uns domingos. Olha, domingo que vem o pessoal de Ribeirão Preto tá vindo aqui”. Aí eles iam pra lá e eu participava daquela domingueira um pocadinho. E me lembro que desde então essas pessoas já dançavam muito bem e aquilo encantava a gente. Faziam aqueles passinhos e aí, dali eu fui, aí engrenei, fui, fui, fui. Queria mais e dançando, fui aprimorando, fui ficando mais ou menos, aí entrei no meio com dezesseis anos (Sr André, 48 anos).

Amplas conexões estão presentes nestes fluxos. Como a conexão entre EUA, Rio de Janeiro, São Paulo, Ribeirão Preto e Uberaba, no intercâmbio dos valores culturais da diáspora negra. Ribeirão Preto vista como uma porta de acesso às produções de outros contextos da diáspora negra:

Então Ribeirão Preto virou a porta pra nós, na época o que acontece? Nós tínhamos pouco recurso, a gente tinha muito pouco recurso, não dava pra sair daqui, ir pra São Paulo buscar todo dia e toda hora, então o que fazia? Juntava, o André, o André Moreira que ia aí no mundão buscar novidades. Nós ouvíamos uma rádio, chamava **Mundial do Rio de Janeiro e a Mundial tinha um programa a partir da seis horas da tarde chamado “Vôo Livre”** e esse programa chamado “Vôo Livre” tocava assim os **lançamentos da “Bylboor”, que é uma revista americana. Nós ouvíamos na**

Mundial e ia até Ribeirão e os companheiros já tinham conseguido o material (Sr Robson, 47 anos).

De fato ocorria uma relação forte entre negros ribeirão-pretanos e paulistanos com a aquisição de aparelhos, LPs, e técnicas para a execução dos eventos. Assim, percebemos também o intercâmbio de conhecimentos entre negros do nordeste paulista e negros da capital como parte constituinte da rede social instaurada:

Nós aprendemos a fazer baile com dois toca-discos com o pessoal da Chic Show e da Zimbábue, porque eu e o Mauro íamos nos bailes. Aí pegamos um toca discos que era da minha irmã e juntamos com um Garrard, lembro direitinho dele, e fizemos o primeiro baile com dois toca discos em Ribeirão Preto e continuamos com o Black Beautiful Song (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Os bailes Black produziram também encantamento, referência de fenótipo negro fora dos padrões hegemônicos, com a reprodução de sensações de pertencimento, o estar junto à sua comunidade de negros de Uberaba identificados como e com negros de Ribeirão Preto nestes lugares:

Bonito?! **Cara, uma concentração maravilhosa, maravilhosa!** Os caras **na época do Black**, os cara com **o cabelo arrumadinho, as meninas então**, puta que o pariu! As meninas com o “bléquinho” tudo arrumadinho, aquelas menina, aí aquelas meninas... Pra ver as pretinha, os “bléquinho” tudo arrumadinho, outras já não tão pretinha, mas mesclada meio amarela tudo de “bléquinho”! Essa época era Black, era Black e dançamos uma enormidade. Aquilo dançava um Soul, primeiro o Soul, dançava um Soul lá no salão dos **Cabos e Soldados, lembra o piso de taco?** Era dia que se escorregava igual um... **Igual o James Brown!** Parece com a gente ali deslizava e ta! ta! ta! Você saía daqui deslizando lá do outro lado, que maravilha (Sr André, 48 anos)!

Como podemos apreender, os negros de Uberaba e Ribeirão Preto mantinham uma estreita aliança. A exemplo do que fizeram negros entre estas duas cidades em décadas anteriores, nos bailes de gala desde as décadas de 1930 e 1940. Mantiveram-se as alianças durante as décadas de 1970 e 1980, quando negros destas cidades partiam em caravanas para prestigiar e fortalecer os bailes. Neste contexto mais recente, os denominados “Bailes Black”:

Chegamos a **ir com um ônibus pro baile** no salão dos “Cabos e Soldados” uma festa, nós até levamos as minas e as mãe ia lá na porta: onde minha filha vai, olha minha filha lá! Levamos as minas, veio, curtimos a festa, voltamos de madrugada. Sempre que **tinha alguma coisa em Ribeirão saía um ônibus de Uberaba** (Sr Robson, 47 anos).

Saíam de Uberaba e encontravam o contexto da grande concentração de negros nos bailes Black dos “Cabos e Soldados” que os encantava e lhes permitiam outros referenciais:

Era um show aquela negrada, porque aí a gente saía daqui (Uberaba) que era um ambiente de muito negro, muito negro mesmo e a gente encontrava lá a mesma comunidade lá assim também, muito negro, muito negro! Só que aí já aparece uns negro mais... O cabelo deles era melhor que o nosso e coisa e tal, tinha aquele negócio. Então pra nós era uma referência, lá era uma referência. A gente dançava e se esbaldava (Sr André, 48 anos).

E a ação dos “caras da discotecagem” mandando as mensagens de encontros, auto-estima, no anúncio de outras atividades... Formas de mobilização:

Os caras que mexiam com os discos lá não era DJ. Nessa época ainda não porque DJ foi depois, caminhou um tempo “a isso aí, é o cara DJ”! Antes era acho que discotecagem, um trem assim, porque o termo que a gente usava era esse discotecagem. Então, esses caras, às vezes, mandavam uma mensagem. Mensagem avisando de outros **encontros**, de **agradecimento**, de **incentivo**, de **motivação**, sabe aquela **coisa positiva**... Porque era **uma concentração maravilhosa** (Sr André, 48 anos).

Como podemos vislumbrar na descrição do discotecário de suas sensações no baile. Como se fazia? Vejamos, para entrar no clima dos bailes:

Ah moleque (risos)! Aí era eu e as músicas, e o microfone. Eu mandava tudo aí na hora da empolgação, ali você... Porque o cara, o discotecário (lá na época era discotecário, depois que virou a ser o DJ) poxa, o prazer de você mandar a música na batida certa e a galera continuar com você, esse que é o “tcham”, é assim, no improvisado, a galera dançando, dançando e pá! Prepara uma música aqui “tan tan tan “ (mostra o ritmo), aí a galera não vai. Opa, então em dois, três segundos, você troca o disco e “pá”! Entrou, já é o importante, aí a galera não perde o pique sabe? Aí vinha com você “Ou Hey, Hey Hou” tá orra! Aí, numa dessas você manda: “Aí galera, segura aí porque agora vai mais uma pancada, tchá pow” já era! Isso era um orgasmo, te juro, um orgasmo! Oorra uma onda! Uma onda legal, maior viagem (Sr André, 48 anos)!

Comparação de expressões culturais do grupo negro realizadas em lugares diversos. A familiaridade com os espaços nos processos de identidade. Porém, a sensação das diferenças explicitadas entre diferentes espaços de baile na cidade de Ribeirão Preto:

No Patrocínio tinha mais entrosamento, e o Metal não que não tivesse esse entrosamento, mas não era... Eu não estou achando o termo pra te falar. Não era tipo assim: “Bom eu tô dançando no Elite, é o meu clube do coração é o meu lugar... Minha raiz”. Vem ao encontro disso que eu te falei, é das essências, porque tipo assim a satisfação de você dançar no Elite não era a satisfação de você

dançar no Jóquei Clube, até porque no Jóquei Clube preto não entrava, mas se no Jóquei tivesse uma parada lá era estranho. Certamente não ia ser a mesma sensação entendeu (Sr André, 48 anos)?

Os ganhos e conquistas destas redes e alianças entre organizações negras de diferentes cidades e regiões apontadas de forma mais detida. O que representou o movimento Black para negros uberabenses? E o que Ribeirão Preto trouxe:

Cara, eu acho que o movimento, nós éramos jovens e curtíamos aquela música, curtíamos aquele entrosamento com os amigos, **aquilo dava uma condição melhor pra em meio a dificuldade que a gente tinha. Mesmo com as paradas sofridas a semana inteira o meio que a gente tinha pra se relaxar, o momento que a gente tinha pra trocar idéia era ouvindo essas músicas. Até isso a gente buscava, hoje você liga televisão, você vê um vídeo clip, mas você não tinha um DVD, não tinha nada, quem tinha um vídeo? Então você tinha que pegar os passos em Ribeirão olhando os caras dançar no salão, pra aprender o que os caras de Ribeirão tava dançando. Então o movimento dava isso, dava vida, dava gás, dava ânimo, dava amor, portanto tem muitos casais hoje que são formados disso aí (Sr Robson, 47 anos).**

Intercâmbio, identidade, memória, conteúdos que geraram novas performances, novas atuações para construção das identidades e marcação das diferenças no fluxo temporal e espacial das alteridades:

Tudo que aprendi, lá na minha juventude lá em Ribeirão, aí eu via a importância do intercâmbio Uberaba - Ribeirão, Ribeirão - São Paulo, essa rádio do Rio de Janeiro chamada Mundial. O intercâmbio com o próprio músico, de ouvir. Aquilo, eu montei uma rádio e eu olhei pra trás e espera aí: eu ganhei uma experiência, eu aprendi alguma coisa, olha só o que eu aprendi eu aprendi no intercâmbio que nos tínhamos Uberaba-Ribeirão, Ribeirão-Uberaba! Também eu aprendi nesse intercâmbio a ouvir a música Black, que a Black music trouxe pra mim, **o que é a Black music. Eu comecei a desenvolver o que eu aprendi na minha juventude, com a capa do LP que eu vi que mostrou pra mim que o negro é bonito, que a gente tinha capacidade** de fazer as coisas, eu comecei, criei a minha rádio e comecei a dar pro jovens negros então é a rádio mais ouvida (Sr Robson, 47 anos).

BLACK BEAUTIFUL SOUND
apresenta

636 5536

O BAILE "FIM DE ANO"

27.12.80 

PRA ENCERRAR O ANO 80, AS MELHORES MELÔS
FUNK'S TOCADAS DURANTE O ANO E OS RECEN-
TES LANÇAMENTOS DE BLUES E FUNK'S, SOR-
TEIO DE BICICLETA E AGUARDEM "SURPRESA"!

MELÔ CLUB

Saldanha Marinho, 858 - Rib. Preto

TRAJE: "WENCOMOKIZÉ"

"ATENÇÃO": VENDA ANTECIPADA DE CONVITES

PREÇO ÚNICO: Cr\$ 100,00

FELIZ 1981 À TODOS QUE NOS CURTEM

BLACK BEAUTIFUL SOUND
MAÉ-DANY-ZEZÉ-MAURO-CAJÚ

Figura 21 – Circular do “Baile de fim de ano”, Traje “Wencomokizé” e verso com Jackson’s Five.



Figura 22 – Autonomia em relação às normas puritanas e a estética Black Power como referência.

Neste contexto, os bailes Black acabavam por constituírem-se em possibilidades de aproximação e fortalecimento de vínculos afetivos entre estas populações acolhidas nas diferentes cidades, da maneira melhor possível:

Era um baile por mês, era um evento e vinha um pessoal de fora, de Limeira, de Piracicaba e outros. O **pessoal vinha trazia um ônibus lotado**, a gente colocava um pouco em cada casa, um pouco pra minha casa, um pouco pra casa do Maé, a gente tinha uma cumplicidade muito grande! O pessoal dormia na casa de um, de outro, punha colchão no chão, a gente se ajeitava (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Entretanto, paralelamente às alianças, ocorriam também desavenças sobre quem era “mais avançado” e quem era “mais atrasado” no que tange às novidades da capital paulista. Na verdade, estas disputas devem ter antecedentes remotos, encontrados possivelmente desde a primeira metade do século XX:

A relação **Batatais e Ribeirão Preto não era boa não!** Aquele povo lá era meio complicado! Porque Ribeirão Preto sempre achou que Batatais era atrasado e a realidade não era essa. Tudo que acontecia em nível de São Paulo eles aprendiam lá e a gente já tava aprendendo aqui, só que a gente não tinha como mostrar. Então a gente chegava lá e tinha problema com o povo, chegava dominando o espaço. Chegamos a ter amigos da gente, o Guedes, ele era muito cabeça aberta e resolveu um dia lá chegar de trancinha, pra que ele chegou de trancinha lá? Em um dos bailes da Chic show. Foi barrado lá, os caras não deixaram ele entrar e gritavam: “Oh negão, isso é coisa de mulherzinha rapaz, vai desmanchar esse cabelo rapaz” (Sr Paulo Roberto, 50 anos)!

Também estavam presentes os intercâmbios na corporalidade, na forma dos cumprimentos, que tinham por referência geralmente o gestual dos negros norte americanos, porém estas referências variavam. Os cumprimentos eram adaptados a historicidade e significados distintos refletidos na corporalidade desenvolvida a partir destes significados atribuídos por negros das cidades do nordeste paulista e do Triângulo Mineiro. Dimensão trazida por depoentes de São Carlos:

A gente tinha **nossos cumprimentos**, o pessoal do movimento tinha aquilo de se encontrar e batia na mão, tinham as formas de pegar e fazer uns sons. Era o **cumprimento Black dos negros norte-americanos**, mas ia **variando porque cada cidade tinha seu cumprimento, sua forma** (Sra. Vera, 58 anos).

Com esta referência a cidade de São Carlos, aproveitamos para inserir nossas interpretações acerca das interações realizadas a partir dos Festivais Comunitários Negros Zumbi (FECONEZU) e dos grupos diversos de teatro, dança, capoeira e outras artes negras.

O Feconezu e os grupos negros de Teatro, Dança e Artes

Os festivais de cultura têm antecedentes remotos na história das organizações negras durante o século XX. Desde a década de 1930 temos registros de que as associações carnavalescas afro-ribeirão-pretanas produziam “festivais de cultura” em que pessoas negras apresentavam-se com variadas formas artísticas e, dentre outras atividades, dançavam, “faziam bailados” e cantavam:

E nós íamos fazer festival pra fora. Ia o Ezequiel, ia o seu Joaquim Silva, que morou na Vila Virgínia, ia o Arlindo Branco e os demais. Iam naquela cidade pra contratar o show, e nós íamos. E o dinheiro que dava daquela festa era tudo pro carnaval. Era lindo, maravilhoso nosso tempo! Tinha os artistas, tinha os bailados, eu dançava nos bailados junto com as outras meninas, era uma maravilha! O bailado Danúbio Azul, aquela música nossa! Nós tratávamos passo por passo, conforme a música, era uma maravilha! Depois do bailado, tinha as pessoas que cantavam, que nem no show do Raúl Gil. Eu cantava, a Tota cantava, a Lourdes cantava. Era um mundo, um punhado. Ali arrecadava o dinheiro pra sociedade” (Sra. Mercedes, 75 anos).

Além da arrecadação de recursos financeiros, com as apresentações de seus blocos pelas cidades vizinhas e com a realização de seus festivais, tanto em Ribeirão Preto quanto em outras localidades, as sociedades negras estabeleciam importantes caminhos de afirmação e mediação sociocultural para os grupos negros, caminhos esses que também viabilizavam financeiramente a realização dos desfiles de seus blocos durante o carnaval.

Outra organização negra a realizar festivais com dramas e peças teatrais acompanhadas de cantos e danças era o “Centro Recreativo e Literário Machado de Assis”, direcionado para “estudantes de cor”, fundado em janeiro de 1932. Instituição rememorada por uma de nossas entrevistadas da seguinte maneira:

Minha mãe levava meu irmão mais velho na Sociedade Machado de Assis, uma sociedade de negro chique na cidade. Eles davam baile na Italiana e outro lugar. Eles faziam festival, sabe? Aqueles negro cantava, meu irmão, minha irmã participava de dramas, peças. Sei que era bonito. Acho que eu tinha uns sete anos. Cantava, cada um fazia uma apresentação. Um cantava, outro dançava. Em frente à Italiana tinha um teatro e eles se apresentavam ali (Sra. Jenny, 77 anos).

Estas memórias de entidades da década de 1930, sejam aquelas ligadas aos blocos carnavalescos ou as direcionadas a formar “estudantes de cor”, são

exemplos de que os festivais de cultura foram parte da tônica das organizações negras ao longo do século XX, em diferentes contextos da diáspora negra brasileira. Desta forma, podemos perceber que, desde a década de 1930, por meio destes festivais de cultura e grupos teatrais, constituíram-se expressões identitárias importantes para as populações negras.

Outra experiência relevante de antigos grupos de teatro no nordeste paulista que podemos citar refere-se aos negros do clube “Estrela do Oriente”, na cidade de Barretos, nos anos 1940:

Teve, teve uma época **ai que teve o teatro esqueci o nome, eu participei**. Eu era uma rumba. Eu entrei dançando uma **rumba, vestida de rumba**, aquele vestido aberto assim de babado. Foi muito bonito o filho dele, o finado Luiz, fez um outro papel, cada qual tinha seu papel, muito inteligente também, falecido. Não tem mais ninguém dela e a filha a última que tinha morreu a ano passado. Lá em Campinas (Sra. Liberalina, 82 anos).

Estas práticas se estabeleceram antes mesmo do Teatro experimental do negro desenvolvido por Abdias do Nascimento, na década de 1940, com recriações ao longo do tempo. Nas décadas de 1970 e 1980, constituíram as atuações das organizações negras no nordeste paulista e do triângulo mineiro nos dos fluxos de informações e parcerias definidas entre negros destas e de outras regiões como Campinas e a capital paulista:

Tinha um povo do Bandalá de São Paulo, Liberdade, Canto e dança de Campinas, um povo cheio de ser estrela, mas quando a gente se apresentava no meio desse povo fazia sucesso. O Grupo Travessia também tinha essa coisa de muita força. Muita representatividade (Sr Sebastião, 48 anos).

Em Ribeirão Preto, durante a década de 1970, surgiu a Grupo de Teatro Travessia a partir das chamadas brincadeiras dançantes e das referências das sociedades negras de tempos anteriores. Este grupo teatral obteve grande relevância dentro e fora da cidade e, até mesmo, para fora do Estado expandiu suas atuações:

A **gente viajava muito** e a gente ia pra várias cidades. Vixe! Era Passos, Ituiutaba, Uberaba, Uberlândia, Ituverava, Orlândia, Araraquara, São Carlos, Rio de Janeiro, São Paulo... Vixe, viajava muito! Nós chegamos a ter umas 20 e poucas pessoas. Todos eram negros, pra não falar que não tinha um branco tem um (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos).

Com atuação permanente no contexto do nordeste paulista e em outras regiões e estados, o Grupo Travessia foi gerador de muitas alianças e enriqueceu os intercâmbios gerados a partir de outras expressões socioculturais:

O Pedro Paulo e o Travessia não tiveram substitutos em Ribeirão Preto. Quando eu estava no Travessia, nós fomos pra Franca, Araraquara, Batatais, Mococa, Sertãozinho, e outras cidades (Sr Sebastião, 48 anos).

Estas trocas ocorridas ente os Grupos de teatro, dança e outras artes realizadas pelos negros, foram pontes ricas para a geração de narrativas de desconstrução do racismo, de afirmação do fenótipo dos afro-brasileiros e de veiculação das formas culturais desenvolvidas pelos negros a partir de suas particularidades sócio-históricas e suas diferenças.

Estes grupos de teatro e dança compartilhavam dos diferentes conteúdos circulantes no contexto para definir o lugar dos negros em narrativas paralelas e/ou concorrentes com as narrativas estereotipadas da lógica da norma excludente. Na cidade de São Carlos, constituiu-se o Grupo de Arte e Cultura Afro-Brasileira Congada que interagiu com diferentes formas culturais como bailes, desfiles de beleza, filmes e debates:

Essa época de baile foi muito importante pra nós. E como eu já fazia parte do Grupo Congada e nós fazíamos baile, mas nós tínhamos uma proposta diferente de baile. Passávamos filme, a gente fazia filme também! Por exemplo, gravava filme das coisas que o grupo fazia e passava no baile. Eu lembro de uma seqüência de slides que a gente montou e a gente usou música de Marvin Gave, “Earth wind fire”... A gente fazia teatro no meio do baile, desfile de tranças aqui no Congada e em Ribeirão Preto também, por sua vez, fazia por conta do Grupo Travessia e do salão do Zimbábue (Sra. Vera 58 anos).

Estas apresentações teatrais, debates e bailes, estão entre as expressões diversas, como as rodas de Capoeira, que a população negra de Ribeirão Preto realizava. Atuações responsáveis pela tessitura das redes estabelecidas entre negros da cidade e de outras cidades do nordeste paulista, como São Carlos:

Eu, quando ia pra Ribeirão Preto eu **participava junto com o “Travessia”** nas apresentações de teatro onde tinha **debates depois**. Participava dos **bailes** de sábado à noite também (Sra. Célia, 53 anos).

Em suas atuações conjuntas, o grupo Travessia e a equipe de bailes “Black Beautiful Song”, desenvolveram muitas ações em diferentes cidades e regiões, a

exemplo do Triângulo Mineiro, na cidade de Uberaba, onde chegavam com grandes caravanas para o clube negro “Elite” desta localidade:

Mas os caras passaram a vir pra cá, só que aí o clube era novo e tal aquele negócio começou virar um auê (uma festa), uma coisa maravilhosa, aí vinha! Parece que **vinha Ribeirão Preto inteiro** pra cá, **porque vinha muita gente, era dois, três ônibus** que chegava... Mas chegavam, eles invadiam aqui, eles invadiam e aí os caras, me lembro muito bem, de repente vieram outros, mas eu acho que o pioneiro desse negócio foi o Aluisio (vulgo Caju) eu acho que foi o Caju e o Mauro, eu acho que foram os pioneiros a vir fazer esse negócio de bailinhos. Eles vinham e já vinham com eles a caravana vinha chegando. Num desses bailes, a gente armava no meio do baile, armou-se uma apresentação do Travessia com a Tica e o Pedro Paulo. Que Deus me perdoe, mas eu queria muito lembrar e vou lembrar da fala da Tica, mas a expressão eu não... Não, esqueço, era tipo uma exclamação! Com os braços abertos pra cima e ela pequeninha e gigante naquela expressão, aquilo marcou muito (Sr André, 48 anos).

Realizavam atuações que marcavam a memória dos negros locais e fortaleciam os vínculos entre as organizações negras destas regiões, além de afirmarem as organizações de Ribeirão Preto como importantes difusoras de narrativas na construção das identidades entre as populações negras:

Ribeirão Preto era o nosso ponto de referência. Na real. Por quê? Ribeirão Preto **é um centro maior e com proximidade de São Paulo que na realidade, o nosso caminho, todo tanto nosso como Ribeirão Preto**, a nossa referência era São Paulo, desde os bailes Black que tinha lá. Então Ribeirão Preto copiava, fazia lá e vinha pra cá. Aí, na época eu falo que os pioneiros foram o Aluisio Caju e o Maé. E o Mauro também, acho que foram os primeiros a vir pra cá. Aluisio e Mauro, aí depois vieram outros: Beto Camuflage vinha também, o Beto também era sensacional (Sr André, 48 anos).

No seio destas interconexões, os negros de Ribeirão Preto aparecem como provenientes do espaço paulista, no sentido de “espaço chique”, uma parcela do estado de São Paulo, expressão da modernidade. Representação tão presente nas narrativas do Estado nacional e no imaginário de populações em diferentes regiões do país, inclusive as populações negras do Triângulo Mineiro:

Tanto é o contato da gente aqui é **com São Paulo. Lá na minha terra**, o pessoal não... **Todo mundo conhece Belo Horizonte**, vai a Belo Horizonte, e aqui em Uberaba você pode contar as pessoas que conhece Belo Horizonte. É porque era **já era uns negro já mais evoluído**. E até hoje são mais evoluído. Os negros de São Paulo era visto pelos negros daqui como negro mais avançado. É, **mais chique, isso mesmo. Esta é a palavra certa. Era mais chique** (Sra. Ruth, 64 anos).

As apresentações do Grupo Travessia geraram frutos, suficientes até mesmo para influenciar na formação do grupo de teatro dos negros do Clube Elite, grupo estabelecido após as incursões dos negros ribeirão-pretanos:

Aí, no meio do baile eles fizeram aquela apresentação maravilhosa e aquilo foi a mola propulsora pra gente criar um grupo teatral também, nas mesmas condições, assim semelhantes copiando não, pra fazer a peça de Zumbi tal, que aí também... Eu não sei dizer se era Navio Negroiro ou se era Zumbi, alguma assim (Sr André, 48 anos).

Este grupo uberabense, formado a partir da experiência dos negros do Grupo Travessia, reverberou suas mensagens para outras paragens com intervenções em bailes e demais atividades de outras cidades do triângulo. Intervenções estas que somadas a outros elementos identitários, como as danças, a música e os trajes, compunham um rico contexto narrativo de desconstrução dos estereótipos da lógica hegemônica:

Apresentamos, saímos daqui e levamos pra Patrocínio, eu me lembro que a gente foi Araxá, a gente foi pra Uberlândia e outras cidades com nosso teatro negro. Mas aí, que foi com essas pessoas do Travessia, eles que vieram com essa idéia, aquilo mudou o contexto do baile, que era o baile nosso de dança, samba-rock, o nosso soul, os passinhos, os grupo de dança apresentando. Vinham os grupos de dança de lá e nós apresentávamos o grupo daqui também. **Esse lance do Grupo Travessia foi um marco**, foi diferente, aí a partir dali, a gente criou esse grupo (Sr André, 48 anos).

Destes contatos entre o grupo Travessia e o Clube Elite surgiram outros intercâmbios com cidades de Minas Gerais e até mesmo de São Paulo, como Barretos, indiretamente influenciada por Ribeirão Preto a partir do grupo mineiro. Excelente expressão da circularidade cultural, das influências múltiplas e compartilhadas a partir dos mais inusitados contextos geográficos e temporais:

Aí foi diferente também, isso foi um movimento diferente, naquele contexto nós de moleque, nós realmente escandalizamos. O Elite parou, parou o Elite! Você só via a gente dançar, então aquilo foi massa. O que era uma brincadeira de principio, só que na primeira atividade, nossa aquilo escandalizou ficou sem saber! Aí fomos embora, então falei: “vamos continuar”, aí fomos dançando. Com foi dito, na época já discotecando também. Então eu, a gente armava as festa: “vamos levar a caravana do clube “Elite” pra Patrocínio, Caravana do Elite pra Araxá, Caravana do Elite pra Ituiutaba, caravana do Elite pra Uberlândia, pra Planúria, pra Barretos... (Sr André, 48 anos).

Uma outra grande expressão de organização negra foi o festival Comunitário Negro Zumbi, conhecido como Feconezu. Um festival que congregou organizações negras das cidades de todo estado de São Paulo, como também organizações provenientes de outros Estados. Este evento tem uma de suas origens mais remotas nos antigos festivais de cultura das sociedades recreativas e beneficentes. Porém, podemos observá-lo a partir das propostas de mobilização dos grupos negros na década de 1970 onde se faziam presentes diferentes objetivos. Fortalecer os intercâmbios entre os diversos grupos negros do Estado de São Paulo, dar visibilidade às demandas das populações negras, revigorar as organizações negras em diferentes cidades e regiões, além de reconstruir a memória e a história dos negros brasileiros (afro-brasileiros) e de seus descendentes africanos. Sob estas diretrizes ocorreu o primeiro Feconezu, na cidade de Araraquara, que produziu narrativas diversas. Narrativas difundidas já na chegada das delegações e do impacto que produziram na cidade de Araraquara:

Foi um choque aquela proporção de negros no Gigantão. Imagina o pessoal de ônibus, de trem, muita gente negra de várias cidades. Uma infra-estrutura gigante. Eu lembro no dia seguinte, no rádio, o Polezi fazendo comentário do dia anterior que foi só no sábado, grande parte da cidade, principalmente a sociedade branca não esperavam um evento daqueles! O balé do Ismael Ivo, Zenaide, a Maria da Paixão. O Travessia de Ribeirão Preto se apresentou também, o Congada de São Carlos, o Vado de Campinas também. Eu lembro da minha mãe que dizia que nunca na vida dela ela tinha visto algo igual (Sra. Maria Nazaré, 57 anos).



Figura 23 – Cartaz de Divulgação do Sexto Feconezu realizado em São José dos Campos em 1983.

Nesta direção, as organizações negras objetivaram reconstruir a história do Brasil e das populações negras. Como nos relata senhora Neusa:

Na realidade sempre foi uma busca de africanidade quando começamos a participar, começamos a descobrir. Até então sabíamos de nossa origem africana, mas o conhecimento sobre o que acontecia no continente africano era mais distante. Todo mundo aqui participava de uma classe que não era média e a história africana não chegava, então teve um resgate mesmo e a gente conheceu o que se passava no continente africano e procurava divulgar. Era muito mais distante esta questão das pessoas que se consideravam de origem africana (Sra. Neusa, 53 anos).

Na efetivação deste propósito, Zumbi foi erigido como um referencial que colocava em relevo a combatividade e as conquistas das populações negras ao longo da história do Brasil em paralelo e, em contraponto, a narrativa hegemônica que a partir do referencial da Princesa Isabel afirmava um desenrolar histórico e um contexto de nacionalidade baseado na harmonia entre negros e brancos e na submissão e dependência dos negros. Nesta referência é que pode ser interpretada a “corrida em homenagem a Zumbi”, colocada como imprescindível e que por isso, “sempre acontecia”:

Tinha uma corrida, teve futebol. Todo Feconezu a gente organizava com esta formatação: a parte esportiva, futebol de salão, corridas,

onde era possível, o atletismo, **mas havia sempre a corrida em homenagem a Zumbi!** Então a gente tinha muita competição com Ribeirão Preto, era muito forte esta disputa com Ribeirão Preto! Tinha artes plásticas, poesia, dança, teatro. Daqui foi o pessoal com teatro, do atletismo e o pessoal pra festa (risos) (Sr Zacarias, 51 anos).

Em paralelo à corrida em homenagem a Zumbi (ícone do festival), as diferentes expressões teatro, canto, dança visavam tecer uma narrativa no sentido de recontar o papel do negro na história do país e denunciar e combater as diferentes maneiras de discriminação presentes no contexto social brasileiro.

Na noção de nacionalidade contida nos discursos dos grupos hegemônicos a partir dos anos 1930, o contexto social deveria ser organizado pela assimilação dos descendentes de africanos como um ato de generosidade dos grupos hegemônicos, simbolizado pela Princesa Isabel na assinatura da Lei Áurea. Narrativa esta que fundamentou, desde a década de 1930, a noção de nacionalidade em nosso país concebida por representações de uma suposta superioridade civilizatória dos grupos brancos e das expressões culturais a estes associados, em detrimento das formas culturais tradicionalmente associadas às populações negras e aos próprios grupos negros, a partir desta lógica vistos como inferiores.

Ao abordar as transformações da constituição da identidade nacional e da nacionalidade entre 1850 e 1950, Lesser (2001) percebe que a “brancura” foi transformada em categoria cultural desde as primeiras décadas do século XX (Lesser, 2001, p.20). Este fator gerou uma fluidez no conceito de identidade nacional que abriu espaços para que os imigrantes, inclusive os asiáticos, encontrassem mobilidade suficiente no arcabouço da nacionalidade para reelaborarem suas identidades étnicas em acordo com a identidade nacional e se inserirem nos paradigmas hegemônicos enquanto “brancos”. Para os afro-brasileiros esta fluidez pouco se expressava, posto que ao se mesclar etnicidade e cor da pele, instituiu-se uma dinâmica em que o negro foi situado no patamar inferior da hierarquia social. Desta forma, mesmo quando aparentemente integrado, o sujeito negro, ao se mostrar “culturalmente branco” (de acordo com o padrão eurocentrado) encontrou sérias restrições à vivência de sua alteridade. De acordo com as narrativas presentes na concepção de identidade nacional, estes grupos negros deveriam buscar se integrar na nacionalidade brasileira para a efetivação de uma sociedade homogênea, fundamentada na pretensa superioridade dos grupos brancos e das

expressões culturais a estes associadas, porém de forma subalterna, enquanto “colaboradores” dentro do processo de construção da nação. Uma parte substancial desta elaboração da identidade homogênea e mestiça nacional está presente na obra *Casa Grande e Senzala* de Freyre (2000).

Diferentes autores têm esclarecido sobre a relevância da obra de Gilberto Freyre na reelaboração de um projeto identitário etnocêntrico na sociedade brasileira a partir dos anos 1930, e quanto aos prejuízos gerados aos negros e mestiços pela abordagem sociocultural e identitária deste autor.

Para Ortiz (1994) em *Casa grande e Senzala*, Gilberto Freyre (2000) consegue reformular a problemática da cultura nacional em uma harmonia fundada na ideologia da identidade nacional mestiça ao operar a passagem do conceito de raça para o de cultura, e assim:

[...] transforma a negatividade do mestiço em positividade o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. [...] O mito das três raças torna-se então plausível e pode se atualizar como ritual (ORTIZ, 1994, p.41).

É interessante a percepção de Renato Ortiz, para quem a construção ideológica pautada pelo mito das três raças deu consistência a uma narrativa que sustentou as hierarquias conciliadas com a explicação de um moderno Estado brasileiro encobrendo os conflitos sociais por meio de culturas que se harmonizam.

Aproximamo-nos desta percepção em conformidade com Sodré (1999) ao expor que o povo real e as contradições foram colocados de fora do projeto identitário dos grupos hegemônicos. Criaram um povo virtual (preguiçoso, pacífico, racialmente democrático) e um território desejável (pleno de riquezas inesgotáveis). Para este último, Gilberto Freyre (2000) reduz festas, liturgias, culinárias, costumes a meros insumos de uma mestiçagem tutelada pela casa-grande sob um padrão identitário único (SODRÉ, 1999, p. 103). Esta foi a tônica de construção da identidade e cultura nacional, pautada por uma solução de compromisso de aparência democrática que se concretizou em diferentes regiões do país inclusive no nordeste paulista e triângulo mineiro, onde foi a base da norma identitária dos grupos “dominantes” locais.

Esta lógica que buscou produzir um esvaziamento da identidade, recorrente no descendente de africano escravizado, foi redefinida durante o século XX, com o cidadão negro livre submetido a um ambiente social eivado de representações

veiculadas em práticas discursivas que estigmatizaram tanto sua ascendência biológica, com a negatização de seu fenótipo, quanto sua identidade étnica ao negar valor de cultura (civilização), aos saberes e práticas de origem africana e afro-brasileira.

No contexto do nordeste paulista e do triângulo mineiro, temos condições de pensar nestes substratos segregacionistas presentes no período republicano apontados pelo autor como substâncias mantenedoras de uma aliança tácita dos grupos dominantes locais com os estratos brancos menos abastados, compostos principalmente pelos descendentes de europeus, quanto à repressão e inferiorização dos grupos negros.

Neste quadro, diferentes grupos irão compartilhar de valores e representações sociais fundamentados em estereótipos racistas conformadores do imaginário social predominante na região, tanto os antigos coronéis como os novos chefes políticos, alçados após a década de 1930 terão, na desqualificação dos negros, ganhos para firmarem seu predomínio na ordem social e/ou ostentarem seus símbolos de modernidade e civilização.

Perseguindo os objetivos colocados pelos diversos grupos negros de desconstruírem estas narrativas e as conseqüências de marginalização e opressão a partir destas geradas, as três primeiras versões do Feconezu ocorreram anualmente em grandes cidades do nordeste paulista, a partir de 1978: Araraquara, Ribeirão Preto e São Carlos, respectivamente. Durante estes grandes festivais, as apresentações e demais atividades compreendiam diferentes vetores simbólicos elaborados para a afirmação das identidades dos afro-brasileiros para além das normas etnocêntricas. Inclusive com a valorização das mulheres negras, segmento mais oprimido entre esta população ao longo do tempo:

Na fundação do Feconezu em Araraquara, eu e o Maé fizemos apresentação. Eu tenho ela escrita, tenho o papel guardado do dia da apresentação! Foi Uma cena tão linda que hoje a gente encontra as pessoas que falam pra gente: eu vestida de branco, cabelo Black Power, uma tocha de fogo... O Maé entrava no palco fazendo uma alegoria de capoeira e eu com uma tocha, eu entrava com aquele texto e no fundo tocando “mulher brasileira” do Jorge Ben. O Pedro Paulo **ensaiava a gente na Praça XV, no teatro de arena, e outros espaços da cidade** (Sra. Bernadete, 54 anos).

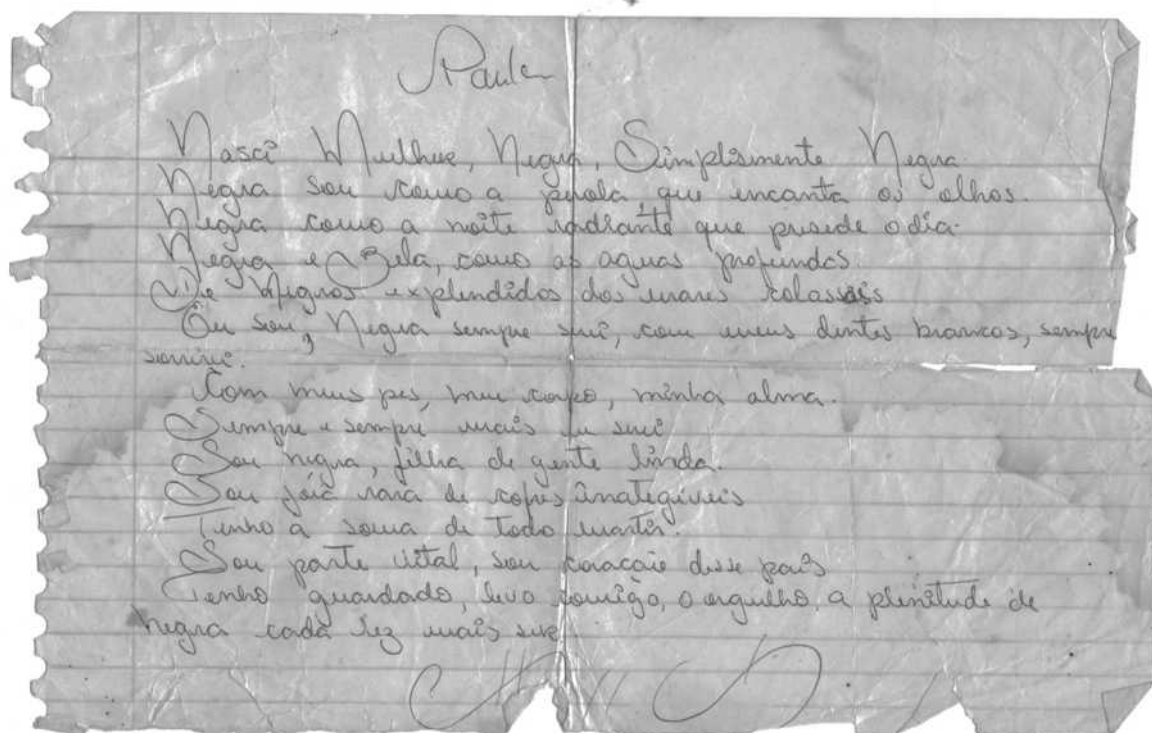


Figura 24 – Uma preciosidade: texto da apresentação de Bernadete pelo Grupo Travessia durante o FECONEZU de 1979.

Com a apresentação dos negros ribeirão-pretanos no Feconezu em 1978, temos condições de vislumbrar diferentes aspectos dos processos identitários como as performances do grupo Cativeiro de capoeira e a música de Jorge Bem Jor. A influência intensa da mídia por meio dos conteúdos produzidos por artistas negros destacados passaram a ser referenciais na construção das identidades negras, juntamente a união de outras diferentes formas de cultura como capoeira, teatro, música e dança. Além disso, a *re-união* de negros de diferentes cidades e organizações:

No primeiro festival, o Feconezu de Araraquara, eu encontrei o pessoal de Ribeirão. Eu lembro que tava todo o pessoal do grupo Travessia e o **“Travessia” se apresentou** com um texto que nós já tínhamos apresentado no Teatro Municipal em Ribeirão Preto. Tinha um texto que eu lembro: **“sou negra e por ser negra eu sou muito mais mulher”...** e o fundo musical era do Jorge Ben, (ele cantarola) **“mulher brasileira, mulher brasileira”**, aí ela entrava. Quando a Bernadete fez este texto lá em Araraquara ela entrou no rol das mulheres negras que atuaram com este texto (Sr Aluizio, “Caju”, 50 anos).

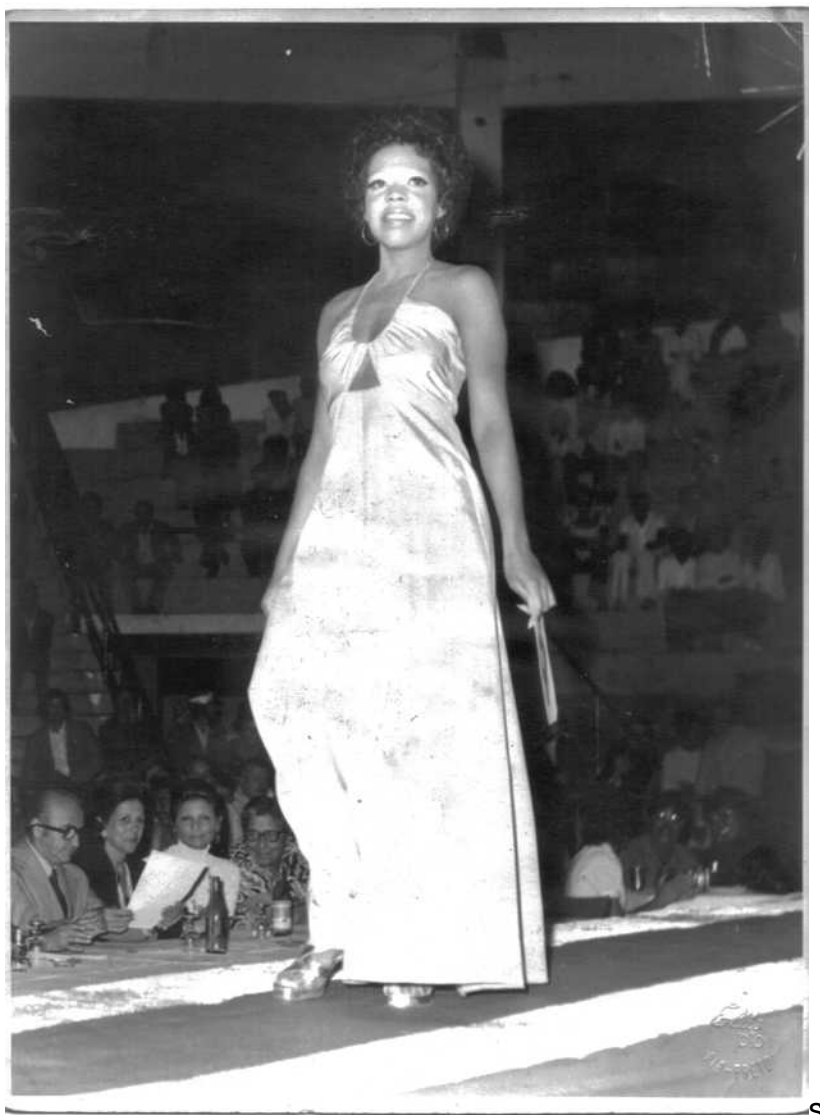


Figura 25 – Bernadete, o visual Black Power na Passarela no concurso Miss Bonequinha do Café, em 1976.

Como afirmamos anteriormente, outra importante organização negra que esteve presente nestes processos identitários e nas conexões entre negros do nordeste paulista e outras regiões foi o grupo Congada de São Carlos. Este grupo de negros de São Carlos tinha como principal base a busca de afirmação da africanidade na construção das identidades negras e na desconstrução das normas hegemônicas da discriminação étnico-racial por diversos meios (canto, dança, estética, etc.). Este grupo também foi muito atuante nos diversos Feconezus:

Nossa dança era dança afro, percussão ao vivo, muitos atabaques, canto, era lindo, era muito lindo! Nos apresentávamos em vários

lugares: teatro municipal, SESC, **Flor de Maio, praças, escolas, na senzala lá na fazenda, não tinha lugar. A gente viajou muito pra outras cidades também**, em novembro de 1987 o grupo se apresentou em São José dos Campos que foi uma apresentação fortíssima. Nas apresentações e eventos vinha gente de muitos lugares. Os **negros de Ribeirão Preto vinham, de Araraquara, do Rio de Janeiro, porque São Carlos foi uma** espécie de base do movimento negro (Sra. Célia, 53 anos).

O Grupo Cativoiro, o Clube José do Patrocínio e o Grupo de Teatro Travessia, todos de Ribeirão Preto, participaram das discussões de preparação do segundo Feconezu com o grupo “Gana” de Araraquara e o grupo Congada de São Carlos, juntamente a outras entidades naquela cidade. Reuniões que também congregavam entidades paulistanas:

As reuniões de preparação do segundo Feconezu eram na academia do Mestre Miguel, no centro de Ribeirão Preto. No primeiro Feconezu o pessoal de Ribeirão participava das discussões e de ações, mas a organização ficou mais a cargo de São Carlos, São Paulo e Araraquara. O pessoal do “Travessia”, do “José do Patrocínio” e gente do “Cativoiro” também é que estavam sempre juntos com a gente (Sra. Maria Nazaré, 57 anos).

Entre os presentes na divulgação do Feconezu em Araraquara e São Carlos, a participação dos negros de Ribeirão Preto contou com a participação, entre outras organizações, da equipe de som ribeirão-pretana Black Beautiful Song que divulgava o festival “dando um toque” nos bailes:

O Feconezu, eu ajudei a montar lá em Araraquara. Eu, a Ádria e o pessoal. Particpei do primeiro encontro do Feconezu, foi eu, a Ádria, Pedro Paulo... Dávamos o **toque no baile pra rapaziada** (Sr Ismael, 53 anos).

O som Black que marcava estes bailes realizados pela equipe Black Beautiful Song, na organização do Feconezu embalava outros eventos que ficaram na memória de sujeitos de outras cidades, como o senhor Zacarias de Araraquara nos relata:

Da festa do casamento da Maria do Carmo, irmã da Ádria recordo. Eu lembro e falava pro pessoal aqui de Araraquara sempre do local. Tiveram duas coisas que marcaram legal, uma foi o Feconezu, pra nós foi um impacto chegar em Ribeirão (eu não particpei das reuniões de preparação) o Clube onde o Feconezu foi feito naquela terra roxa. E o casamento feito numa chácara, um caramanchão, tipo coisa de fazenda. Lembro que duas ou três músicas do Steve Wonder de um dos antigos LPS do início da década de 1970 tocaram no casamento (Sr Zacarias, 51 anos).

Embora Ribeirão Preto fosse a maior cidade da região nordeste paulista e apresentasse grande influência na elaboração das redes entre as organizações negras regionais, em muitos aspectos cidades menores tiveram centralidade no fluxo da alteridade, na produção das identidades e diferenças. Como apontamos no caso dos bailes, no qual Araraquara constituiu-se enquanto principal referência, também surge o exemplo da centralidade de São Carlos e Araraquara na efetivação dos Feconezus:

A gente tinha mais ligação com São Carlos, mas Ribeirão traz uma influência legal pra Araraquara, com o Russo, a Ádria, o Caju, o Maé, o Dani, o Pedro Paulo, a Tica, o mestre Miguel e outros. O grupo Travessia foi importante, mas nossa relação maior foi com São Carlos (Sr Zacarias, 51 anos).

Embora os bailes dos negros ribeirão-pretanos tenham sido fator de mobilização de negros desta e de outras regiões a centralidade sociocultural em relação a este tipo de evento, os bailes, ficou com a cidade de Araraquara, com o “Baile do Carmo” que figurou como a principal referência para os contingentes negros ao longo do período por nós estudado, faceta expressa por depoentes provenientes das mais diversas cidades, neste caso depoentes de Batatais:

Dançamos muito em Ribeirão Preto. (...) A gente ia nos trinquês pra lá, ia elegantemente vestido nesses bailes todos. A gente ia de ônibus, era uma referência legal. A gente ia pra Franca num Clube que se chamava Gama, outro clube negro também e alguns de nós chegaram **a ir pra Araraquara pro Baile do Carmo. A nível de importância o baile do Carmo era uma referência forte**, assim como Campinas, Sorocaba, Casa Branca, Ribeirão Preto e outros lugares que tinham muitas festas boas (Sr José Osmar, 61 anos).

Nestes caminhos de diferentes centralidades e rotas, a ordem de realização do Feconezu nas diferentes cidades e os critérios e estratégias envolvidas nas escolhas seguiram o direcionamento de fortalecer as entidades negras que precisassem se firmar, este foi o caso do Grupo Gana em Araraquara:

Por disponibilidade de local e pra fortalecer o Gana que estava começando, pra mostrar que várias cidades também estavam fazendo movimento, discutindo, fazendo ações de valorização da cultura negra. E lá em Araraquara eles eram importantes, mas o Gana estava começando, São Carlos já estava estruturado, tanto que São Carlos ficou apenas para o terceiro Feconezu (Sra. Célia, 53 anos).

De acordo com a disposição de fortalecer os grupos negros das cidades onde se realizassem os Feconezus e aproximar a população das organizações locais, o

primeiro evento aconteceu em Araraquara, em 1978, e o segundo em Ribeirão Preto, em 1979, neste caso, para fortalecer o Clube José do Patrocínio:

Bom, então o pessoal estava construindo o José do Patrocínio e a organização do Feconezu, várias pessoas ligadas ao resgate cultural do negro e a questão de aproximar os movimentos negros dos lugares onde os negros estavam. Então, onde foi feito o Feconezu em 1979 em Ribeirão, era um bairro onde teoricamente estaria uma maior participação de pessoas negras e para valorizar as conquistas, e esse pessoal estava tentando construir o clube. Era valorizar os grupos negros da cidade sede e aproximar a população negra e as organizações negras nas cidades. Lá em Ribeirão queria aproximar o povo do clube (Sra. Neusa, 53 anos).

Após ter acontecido em Araraquara, o segundo Feconezu, realizado em Ribeirão Preto, evidenciou que apesar de ser a maior cidade da região este fator não se refletia na dimensão dos grupos negros locais quanto à posse de uma sede e de instalações adequadas para a ocorrência do evento de grande monta como se tornaram os Feconezus:

O que levou pra Ribeirão Preto é que eles queriam **reconstruir aquela sede do clube do José do Patrocínio. Mas lá em Ribeirão Preto a estrutura foi precária**, era muita gente e o local era muito longe e não estava acabado ainda. Precisava de muita coisa pro Feconezu, precisava de autorização da polícia, de alvarás pros bailes. No Feconezu, não tinha essa de cobrar e quem estava, criança, velho, todo mundo participava do baile. Lá em São Paulo tinha o pessoal que dava aula de supletivo no Camisa Verde. **Então era uma organização tão grande que até a Zimbábue de São Paulo veio pra Araraquara.** Tinha roda de poema do Quilombhoje (Sra. Vera, 58 anos).

A despeito desta condição, o Feconezu marcou presença intensa na cidade de Ribeirão Preto onde a equipe de som Black Beautiful Song, o Grupo Travessia de Teatro e o Grupo Cativeiro de Capoeira, além do próprio Clube José do Patrocínio participaram ativamente. A mobilização destas organizações negras a partir de suas particularidades para a efetivação de um grande evento nos remete às elaborações de BABHA (1998), para quem a história da nação exige que possamos apreender as ambivalências arcaicas que embasam a temporalidade, o tempo da modernidade, uma política “sem duração” numa temporalidade entrecortada continuamente em meio aos anseios de progresso e modernidade (BABHA, 1998).

Ao focarmos o Feconezu e mesmo outras alianças e dimensões dos processos identitários destas diversas organizações no interior paulista e mineiro, caminhamos em convergência com a proposta de BABHA (1998) de realizar uma

leitura do tempo duplo e cindido da representação nacional como caminho para o questionamento da visão homogênea e horizontal da comunidade imaginada da nação como corpo coeso e plano. Vislumbramos o horizonte da cultura, da identidade nacional e dos grupos hegemônicos regionais, nela e por ela instituídos, sempre convivendo com a presença perturbadora das temporalidades da diferença instauradas pelos grupos não-hegemônicos.

Como Babha (1998) percebe esta relação entre a norma homogênea e os grupos diversos? Compreende que o conceito de povo emerge em meio a discursos múltiplos como um movimento narrativo duplo, na leitura entre as fronteiras do que ele designa como a “temporalidade pedagógica” do espaço-nação, e os tempos da lógica performática dos grupos não-hegemônicos (BABHA, 1998, p. 205). Com esta compreensão distingui-se de leituras deterministas baseadas na submissão dos grupos sociais aos desígnios do Estado-Nação e consegue evidenciar a dimensão ativa da esfera dita povo.

Neste processo intenso de constituição das redes de significados entre os negros, inclusive nestes eventos (Feconezus), o Grupo Cultural “Congada” de São Carlos apresentou-se com uma coreografia baseada em um dos grupos musicais que faziam sucesso nos bailes Black, o Earth Wind Fire, com a canção “Devotion”:

Em Ribeirão Preto foi a equipe do **Black Beautiful Soung que deu o som e o grupo de teatro Travessia se apresentou junto com aquele grupo de capoeira de lá, o Cativoiro**, que também fez uma roda e apresentou lá. Nós, **do Congada, levamos dança, dançamos com “Devotion” do “Earth Wind Fire”**. O pessoal de Araraquara levou teatro, uma peça “O negro que ri”, uma paródia do racismo, pra ironizar e refletir sobre as relações cotidianas, eles usavam máscaras brancas (Sra. Vera, 58 anos).



Figura 26 – Performance do Grupo Congada de São Carlos no Feconezu realizado em Ribeirão Preto no ano de 1979.

A participação de Araraquara no festival ocorrido em Ribeirão Preto foi capitaneada pelo Grupo de Divulgação de Arte e Cultura Negra de Araraquara, o grupo “Gana”. A atuação do grupo Gana traz consigo a afirmação das identidades negras e a desconstrução das narrativas estereotipadas do contexto da discriminação sócio-étnico-racial. Desconstrução realizada por diversos caminhos e formas culturais. Um destes caminhos foi a ironia e o discurso sutil da sátira que ridicularizavam as narrativas racistas, com o recurso à comicidade, fundada em formas caricaturais presentes na peça “Negros que riem”, de autoria de Henrique Cunha Júnior, apresentada pelo grupo araraquarense:

O que eu lembro bem foi da nossa participação lá em Ribeirão, que foi com a nossa peça, “Negros que Riem” que foi uma grande atração, todos nós participamos, foi em Ribeirão Preto, eu lembro muito bem o Cuti assistindo e dando muita risada! Foi uma peça do Henrique Cunha Júnior em que os negros representavam os brancos e para representar os brancos botavam uma máscara branca. Era assim, contava o cotidiano do povo negro na sociedade brasileira, preconceito, discriminações. Era uma paródia da realidade em que interpretávamos situações de preconceito, várias situações. Nós fomos em dois ônibus daqui pra Ribeirão Preto (Sra. Maria Nazaré, 57 anos; Sra. Neusa, 53 anos).

Organizações negras como o grupo Cativoiro de Capoeira e espaços como o “Salão Zimbábue Black Power” (primeiro salão voltado à estética afro em Ribeirão Preto) ligado a integrantes da equipe de som Black Beautiful Song e ao Clube José do Patrocínio, foram ativos na cidade de Ribeirão Preto. Também se tornaram referências importantes para os intercâmbios entre as organizações negras das diferentes cidades do nordeste paulista e do triângulo mineiro:

O Caju! O Caju! Quando ia a Ribeirão a gente ia pra Ribeirão nas **reuniões passava lá no salão do Caju, era uma das referências pra nós** que éramos de fora também. **Outra referência pra nós era a academia do mestre Miguel.** O salão do Caju também participou do Feconezu, eles fizeram uma demonstração de tranças (Sr Zacarias, 51 anos; Sra. Neusa, 53 anos).

Para compreendermos, ou melhor, para concebermos a relevância das alianças destas organizações situadas em diferentes regiões e as narrativas geradas ao longo dos Feconezus e das atividades cotidianas destas entidades negras em suas ou em outras localidades, precisamos nos situar na apreensão da capacidade transformadora do “movimento das singularidades”. Neste sentido, movemos nossas reflexões em função do entendimento de que “a ordem autoritária” hegemônica procura conter o indeterminado da diversidade por meio de fixações identitárias que possam assegurar a previsibilidade das ações sociais sob uma homogeneidade predeterminada. Entretanto, por outro lado, em contato com esta ordem hegemônica, ocorre o movimento de singularidade que Sodré (1999) descreve a partir de um diálogo com Paul Ricoeur na reflexão da identidade enquanto ipseidade, como dimensão das interações de temporalidades e diversificações dos atores sociais e de suas narratividades:

Seja pessoal ou nacional, a identidade afirma-se primeiro como um processo de diferenciação interna e externa, isto é, de identificação do que é igual e do que é diferente, e em seguida como um processo de integração ou organização de forças diferenciais, que distribui os diversos valores e privilegia um tipo de acento. [...] a identidade de si ou ipseidade constrói-se em relação com alteridade, isto é, num jogo movimentado por aparências diversas, sem lugar para a certeza cartesiana lógica do sujeito da consciência (SODRÉ, 1999, p. 45).

Nesta dimensão, podemos pensar as expressões de identidade nos Feconezus e demais momentos de atuação das populações negras do nordeste paulista e Triângulo Mineiro, como provenientes de narrativa gerada da integração e dos contatos inter-grupais de forma indeterminada, distinta da lógica

normalizadora eurocentrada ou de concepções essencialistas em busca de uma identidade negra idealizada. Entendemos que a identidade, assim, encontra-se estreitamente ligada à alteridade, em uma dinâmica regida por interação da liberdade de ação dos atores sociais com margem a estratégias e decisões tomadas em função de hipóteses sobre os comportamentos dos outros, desta perspectiva é que surge a concepção da identidade como processo descrito pela relação com a alteridade e num jogo de aparências e tomadas de posição, na dimensão do devir das relações.

Entre trilhas e conexões: Os fatores etnoculturais e a afirmação do fenótipo na desconstrução da lógica racista.

Por meio da participação em organizações negras na cidade de São Paulo, os negros do nordeste paulista também teceram suas redes que resultaram em diversas parcerias. Inclusive na formação do primeiro salão voltado para o cuidado com a estética da população negra em Ribeirão Preto, o salão “Zimbábue Black Power”, inaugurado por volta de 1979, que cuidava particularmente dos cabelos:

Em 1978, eu voltei pra São Paulo fazendo parte ainda do Travessia, trazia sempre alguma coisa de lá, foi quando **eu conheci o Cuti**, que ele era do Grupo Quilombhoje e o Cecan (Centro de estudos de culturas e artes negras). Foi no Cecan que eu conheci e pessoal de São Carlos, porque o foco da organização era o Cecan, então nas reuniões mensais a gente conhecia grupos negros de muitos lugares: grupos de Araraquara, São Carlos, Piracicaba (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Nestas entidades negras paulistanas iniciaram-se muitas parcerias e amizades, como o contato entre membros do Grupo Travessia de Ribeirão Preto e do Grupo Congada de São Carlos:

Depois eu perdi um pouco o contato com o grupo Travessia, mas ainda em 1978 quando eu **conheci o pessoal do Congada de São Carlos**, a Vera, a Celinha. A Vera tornou-se uma das dançarinas da Company Soul de São Paulo que depois virou Zimbábue. A Vera, antes dançava no Congada de São Carlos (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Muitos contatos deram-se a partir de encontros de negros do nordeste paulista em São Paulo, em organizações como o Quilombhoje⁵², o Cegan⁵³ e os bailes Black. A vinda de uma das integrantes do Grupo Cultural Congada de São Carlos para ser a primeira mulher a arrumar as tranças em cabelos de mulheres e homens negros no “primeiro salão Black de Ribeirão Preto” se deu nesta rede de relações. A capital paulista e as organizações negras em contato firmando as redes entre as populações do nordeste paulista:

Eles foram o primeiro salão afro da cidade, e eu já estava em evidência, porque eu já estava envolvida com o Grupo Congada e eles me chamaram e eu fiquei uns três anos lá. Eu conheci o **Caju em São Paulo no jornegro** e ele conhecia o pessoal da Ádria e estava lá na casa da reunião e me disse que dava som em Ribeirão Preto e me convidou. Na década de 1970 as equipes de som que agitaram São Paulo. **A Zimbábue deu som aqui em São Carlos**, em Araraquara, em Ribeirão Preto... Tanto que **o nome do salão o Caju** pegou da **equipe aqui de São Paulo, Zimbábue** (Sra, Célia, 53 anos).

Um processo multifacetado, em que conseguimos visualizar a presença de atores diversos como organizações negras das cidades de Uberaba, São Carlos e Ribeirão Preto, relacionadas também a partir dos bailes Black de Ribeirão Preto, do salão de cabeleireiro para negros Zimbábue, das relações com São Paulo e de eventos como o Feconezu:

Em **Uberaba, que a gente levava dois ônibus**, isso já entre 1978 e 1980, eu já era cabeleireiro e tinha **o salão**. No salão eu lembro que o pessoal passava lá pra saber dos bailes, do que ia rolar, era referência pro povo negro. Vinha a Celinha de São Carlos, nos conhecemos nas andanças do movimento negro, por meio do **Grupo Congada lá de São Carlos**. O salão chamava-se Zimbábue e foi o **primeiro salão afro da cidade**, a Celinha, por exemplo, vinha todo sábado pra **fazer tranças afro, que eu quando vi ela fazendo nos eventos adorei e aí ela veio pro Zimbábue**, nosso salão onde éramos eu e a Ádria de sócios (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Nestas interconexões se formou o Salão Zimbábue. Como primeiro salão afro-ribeirão-pretano, tornou-se mais um lugar de orgulho do ser negro com seus cabelos e os salões de cabelo como espaço de valorização do fenótipo, um importante referencial de desconstrução de estereótipos e estigmas. Por outro lado, a afirmação da identidade baseada no respeito às particularidades fenotípicas, fora dos padrões estéticos etnocêntricos:

⁵² Organização negra paulistana voltada para a dar incentivo e visibilidade a literatura produzida por afro-brasileiros.

⁵³ Centro de Cultura e Arte Negra.

A gente já saía, **cortava aquele cabelo Black Power redondinho**, jogava bastante spray e saía daquele jeito. Eu sei de histórias de muita gente que cortou o cabelo ali comigo e rasgava a camiseta por que queria ficar com o **cabelo ajeitado pro baile**. Eu mesmo já dormi várias vezes com a cabeça pra fora da cama, pra manter o cabelo, já vim de São Paulo pra cá sem encostar na poltrona, **pra não estragar o cabelo**, já descia na rodoviária e ia direto pros Cabos e Soldados ou pro Metal (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Porém, nas décadas anteriores, os negros estiveram sujeitos à ditadura dos padrões hegemônicos baseados em concepções de beleza eurocentradas. Ditadura esta aprofundada pela falta de condições financeiras e mesmo de técnicas e, ainda, por não existirem espaços destinados ao cuidado com o cabelo da população negra. Este contexto gerava situações trabalhosas de serem contornadas, principalmente para as mulheres negras, que usavam até mesmo gordura animal para “fritar os cabelos”:

Tinha as meninas que alisavam o cabelo no ferro quente. Hoje a Dora é esteticista, naquela época **a Dora tinha um produto mais elaborado e então a gente ajudava as meninas que trabalhavam nas casas de família** lá no Alto Sumaré. Então, as meninas desciam, alisavam o cabelo com gordura, sujava tudo a camisa. As meninas paravam num pedaço ali entre a Independência e a Nove de Julho, **onde** hoje tem uma praça, e faziam **alisamento ali mesmo com gordura, pra ir no baile, ou pra encontrar o namorado**, então a gente levava elas pra **Dora orientar como fazer**, pra poder alisar com produtos melhores (Sr, João Pinto, 58 anos).

Na cidade de Batatais, as mulheres da raça, para poderem se credenciar aos bailes e outros espaços, até os idos dos anos 1970, alisavam seus cabelos com babosa e gordura, ou até mesmo gordura animal, como o toucinho de porco:

Eu fazia os dois cabelos, da raça negra sempre alisava e da raça branca era mais penteado. Tinha até **aquela frigideira, passava aquela fumaceira**, era vaselina. Tinha muita gente que não tinha recurso alisava com babosa, gordura. Meu cabelo mesmo era nas costas, alisava com Henê. No **baile ninguém ia sem arrumar o cabelo** (Sra. Shirley, 64 anos).

Nas realização dos intercâmbios entre organizações negras disseminaram-se e/ou fortaleceram-se formas socioculturais das populações negras. No caso dos negros de Ribeirão Preto e Uberaba, as relações atravessam diferentes décadas desde os áureos tempos das ferrovias e dos bailes de gala, da década de 1930, até a década de 1980, dos bailes Black Power. Neste fluxo se estendeu “a arte de lidar com cabelos afro”, da cidade de Ribeirão Preto para a cidade mineira de Uberaba:

O Elite Clube em Uberaba, nesses intercâmbios que os negros

tinham, eu conheci o pessoal do “Elite Clube” quando nós fomos pra lá fazer uma festa. O Elite era no centro, a primeira vez nós fomos pra um baile e depois voltamos várias vezes pra lá. Nessa época, em 1976, 1977, e o André e o Robson são mais pra cá em 1982-83. O **Robson aprendeu a arte do cabelo comigo**, hoje ele é cabeleireiro lá, **o Robson aprendeu** a cortar cabelo comigo, no **meu salão!** Tanto que quando o Robson abriu o salão dele, eu fui pra lá e ele disse: você tem que vir porque **eu já coloquei que você foi meu professor**, isso já em 1987-88. Eu acabei indo, teve um desfile de beleza negra, uma coisa muito linda, uma coisa muito gratificante, uma beleza (Sr Aluízio “Caju”, 50 anos)!

Estas foram redes estruturadas por meio de compartilhamentos com suas extensões, redes que alcançaram e uniram diversos espaços da diáspora, até mesmo países, a partir das trocas simbólicas de valores e práticas diversas. No caso do cabeleireiro Robson, este começou a cortar cabelo com o senhor Saldanha em Uberaba, posteriormente foi, nos anos 1980, aprimorar-se com o senhor Aluízio “Caju”, em Ribeirão Preto. Práticas estas, situadas na dinâmica do nordeste paulista e do Triângulo Mineiro pelas organizações e os lugares de encontro estabelecidos pela territorialidade negra. Territorialidade constituída nas redes sociais que forjaram as lutas e as expressões socioculturais componentes de bases às atuações e à geração de outras narrativas, para além do âmbito das normas hegemônicas:

Eu comecei a cortar cabelo com um amigo nosso **chamado Saldanha**, depois eu fui pra Ribeirão, o Caju que me deu a oportunidade de trabalhar com ele eu fiquei dois dias no salão fazendo teste antes. Mas eu não sabia tudo, eu fui pra Ribeirão eu fiquei dois dias, em 1982, fiquei dois dias no **salão chamado “Zimbábue Black Power”** do Caju. Fiquei dois dias trabalhando lá, fazendo curso, mostrando o que eu sabia, **mas aí fui contratado e trabalhei no salão do Caju e fui me aprimorar** (Sr Robson, 47 anos).

Desta forma temos contextualizadas as relações que interconectam diferentes organizações e expressões negras. Como os contatos entre negros do nordeste paulista e desta região com outras, inclusive com a capital paulista. Com a constituição de uma ampla rede de significados e práticas na geração das narrativas identitárias dos descendentes de africanos:

O salão do Caju não era o Caju, era ele e o Travessia, e o Travessia em contato com o Congada, as equipes de som de lá em contato com São Paulo e São Paulo em contato com todos nós de outras cidades, era o Cecam onde todo mundo se encontrava, eram os Feconezus realizados por todos e pensando nas necessidades das organizações negras das cidades. **Eram as pessoas que vinha de fora. E a gente quando chegava nas cidades, a gente sempre**

tinha onde ficar, olha é amigo de fulano, de ciclano, pode receber. Às vezes ficavam **muitas pessoas** na casa, **tinha esse negócio do intercâmbio ser também familiar** (Sra. Vera, 58 anos; Sra. Célia, 53 anos).

Neste processo apreendemos redes de significados fundadas principalmente com o esteio da solidariedade interpessoal e com as conseqüentes amizades firmadas, em práticas nas quais os valores dos “antigos” continuavam a vigorar:

No nosso tempo as coisas ficavam para além dos bailes, as pessoas quando iam estudar, vinha pra tentar trabalho, era sempre recebido e cuidado, tinha essa solidariedade. Tinha muito dessa coisa de trânsito nas casas. Eu lembro bem que o Caju veio pra ficar em São Carlos e veio pra ficar na minha casa, mas uma pessoa que era amiga de casa encontrou o Caju e disse: “se você é amigo da Celinha pode ficar na minha casa, já é tarde pra ir pra lá”. Antes tinham os bailes das famílias, as famílias se conheciam e iam nas brincadeiras por que se conheciam. **Você pode colocar aí que na época das décadas de 1970 e 1980 as relações de intercâmbio e ajuda eram muito fortes.** Tanto que nós temos amizade até hoje e é desde dessa época (Sra. Vera, 58 anos; Sra. Célia, 53 anos).

A afirmação do ser negro passava pela afirmação de suas particularidades culturais e de seu fenótipo. Neste aspecto, ao longo de quase todo século XX e, ainda nos anos 1960 e início dos anos 1970, era um grande desafio para os negros no país, no nordeste paulista e no triângulo mineiro se expressarem enquanto pessoas autônomas, de forma livre e integral:

Era coisa **de afirmação, a gente precisava se afirmar como negro**, hoje tem, mas na época era difícil se afirmar como negro! Nós **temos o ferro de alisar até** hoje, faz parte da história menino! (risos) A gente alisava o cabelo também antes de entrar no grupo, mas como minha mãe trançava na nossa infância, quando a gente **entrou no grupo, veio** de volta aqueles ensinamentos da minha mãe, das tranças (Sra. Vera, 58 anos).

Em cidades como Barretos, de maneira similar a Ribeirão Preto e outras, o “uso do toucinho e do pente quente” que “manchava até a roupa” foi utilizado para afirmação das identidades pautadas na procura de se igualar ao fenótipo branco, considerado ideal de beleza e medida de humanidade. Nestas condições, as reinvenções e a criatividade das mulheres negras em meio a opressão racista e a exclusão socioeconômica foram fundamentais:

Eu **não sabia mexer em cabelo de branco**, fazia pé e mão muito bem. Durante muitos anos, **só ia gente pra alisar cabelo**, mais elas. **E muitas alisavam com gordura e passavam o pente quente, toucinho.** A mãe da gente fazia aquele creme e batia e passava no cabelo. A vaselina se compra até hoje, quem não **tinha usava toucinho, que manchava até a roupa.** Eu aliso até hoje o meu, hoje

uso pasta, aprendi, mas tenho o pente até hoje (Sra. Liberalina, 82 anos).

Destas atuações ficaram memórias diversas, como aquelas ligadas ao ferro de alisar e as práticas para “domar os cabelos”, nas falas de antigas cabeleireiras da década de 1950. Práticas que, mesmo em tudo que representavam no sentido de negação de sua corporalidade, eram fundamentais para o sustento de muitas famílias:

Tinha uma ou duas que já era **acostumada a alisar cutucava as outras**, então a gente iam domando, e falavam vamos fazer. Aí eu dizia vamos fazer, dizia aceito mercadoria, porque as despesas de comida era eu que trazia, era cabeleireira. Já tinha saído do grupo. A mais velha ajudava, e eu em segundo plano. A minha irmã formou em 1950 (Sra. Liberalina, 82 anos).

Estes são alguns dos efeitos das narrativas hegemônicas que em relevante medida conformaram o imaginário de grupos subalternizados. Homens e, principalmente as mulheres negras, passaram pelo ferro quente da discriminação para não serem marginalizadas, mesmo dentro de espaços organizados por negros:

Eu não alisei **o cabelo com gordura** porque tinha uma madrinha que era alisadeira profissional que alisava com vaselina, era moda, ninguém ia querer ficar fora da moda! Nossa, o pessoal que não tinha condição e tinha que alisar com gordura animal ficava com um **fedor insuportável**, quando ia dançar com as negras assim, era aquele fedor. Até metade da década **de 1970 mais ou menos, se você não saísse de cabelo alisado... Os homens não tiravam você pra dançar, não tomava nem** conhecimento (Sra. Vera, 58 anos)!



Figura 27 – A norma da “boa aparência”: vencedora do Desfile das Perucas na sede da UGT, em 1961.

As normas que compõem o imaginário possuem diversas fontes de veiculação de suas narrativas. Na cidade de Batatais, onde as possibilidades de emprego eram escassas, as normas ganhavam vulto e a discriminação étnico-racial, particularmente em relação ao fenótipo da população negra, o critério da “boa aparência”, era exposto pelas exigências das patroas que repudiavam cabelos Black Power associados a “sujeira e relaxo”. Neste contexto, as negras optavam por manterem seus cabelos “sempre alisados”, sinônimo de “arrumados” e “limpos”, de acordo com as normas:

Aqui chegou o Black Power, **mas as negras sempre gostaram do cabelo alisado**, então como já fazia parte da sociedade, negra de cabelo enrolado não era bem vista não. Já **olhava assim e já entendia, negro relaxado, sujo...** As patroas não gostavam também, elas não gostavam que ia desarrumada (Sra. Shirley, 64 anos).

Um aspecto que exemplifica e simboliza este contexto encontra-se no fato dos negros de Batatais perceberem a relevância do “Clube Princesa Isabel” como um lócus de fortalecimento e inclusão por meio de seus bailes e outros eventos. Porém, antes desta organização surgir em 1952, nas décadas de 1930 e 1940,

negras da cidade se juntavam para criar caminhos para afirmação da alteridade, das diferenças e identidades dos negros locais:

Mas, antes da Princesa nos fortalecer a gente tem uma visão de história do começo da Princesa. Minha tia Sebastiana Rafael foi uma negra guerreira, porque muitas vezes ela fez almoço, ela era a que organizava a multidão. Ela fazia cabelo das negras, tinha o Baile de Bolas, ela organizava... Isso antes da Princesa existir, ela organizava as roupas. Minha tia fazia isso entre 1930, 1940 (Sra. Izabel, 43 anos).

Estes antecedentes do clube da “Princesa” surgem em formas de afirmação baseadas em atuações como os almoços comunitários, bailes e ações solidárias de “negras guerreiras” a auxiliarem as demais negras babataenses a arrumarem seus cabelos, sem terem que passar pelo desconforto do cheiro forte e das manchas da gordura animal:

Tem um fogãozinho que ela levava pra arrumar **o cabelo das negras** pra poder ir pro baile. Um botijãozinho deste tamanhinho com álcool e ela levava pra arrumar o cabelo das negras. Tinha gente que não tinha como e usava óleo de mamona, óleo de comida e com um determinado tempo ficava com cheiro forte e manchava a roupa (Sra. Izabel, 43 anos).

Neste contexto, temos o “Clube Princesa Isabel” associado às antigas festividades familiares, a formas de solidariedade que antecederiam as celebrações e à superação das agruras do racismo, devido a atuação dos negros em organizações (formais e informais) que vão desde congregações familiares até a formação de clubes e outras entidades, enquanto caminhos de conformação e de resistência à ordem estabelecida:

Era um momento de encontro, meu tio dizia que a figura da princesa Izabel foi tipo uma defesa. Por exemplo, a princesa era branca, então era tipo de uma auto defesa, então o princípio, a essência, era a reunião entre eles. Por que aí teria um certo respeito, por parte do branco: “olha a Princesa Isabel é branca, então vamos ter um certo respeito, nós podemos reunir mas tem alguém pra... Bater de frente”. Não era bem pra bater de frente, mas pra ter um certo respeito (Sra. Izabel, 43 anos).

No bojo desta correlação de valores e representações, desta narrativa, a “Princesa de Batatais” surge para uma parcela dos negros enquanto caminho de propiciação de “reunião e fortalecimento” da população negra local e enquanto estratégia de defesa. De maneira semelhante às demais cidades da região, Batatais constituiu-se como uma cidade em que não só a proporção de negros era reduzida,

como suas condições socioeconômicas eram extremamente adversas e, também, o poder dos coronéis e chefes políticos estaduais era muito presente:

Os coronéis era tudo daqui. Daqui saiu presidente da República, saiu governador de Estado, Orlândia aqui perto era pra chamar Junqueirópolis, pode ver que o desenho de Orlândia é o mesmo de Brasília, é rua e avenida, rua e avenida. Altino Arantes que foi Delegado do Estado que hoje fala governador, Francisco Arantes era daqui também. Por exemplo, a terra do Altino Arantes começava em Altinópolis (de Altino) e ia até Bebedouro (Ser Izoel, 70 anos).

Entretanto, uma parcela dos negros de Ribeirão Preto realizou uma interpretação muito distinta desta compreensão por nós acima apresentada acerca do nome do clube negro de Batatais. Este fato se deu quando estiveram presentes em um evento em um dia treze de maio nesta cidade, na década de 1980:

Em **Batatais, nós fomos na** década de 1980 quando fomos convidados numa festa do dia 13 de Maio, uma festa grande! Pedro Paulo e a Márcia, Beni, Tica, Lázaro e Ana, o Domenegueti, a Ádria e eu. Teve em um ginásio uma **semana da consciência negra** e uma das passagens era a participação do pessoal de Ribeirão (Sr Luis Antônio, 59 anos).

São muito relevantes as atuações das populações negras para as diversas conquistas em todos os âmbitos da sociedade ao longo das diferentes conjunturas, mais detidamente nos referimos ao século XX. Aqui também se encontram as lutas dos grupos negros nos anos 1970 e 1980 pela reelaboração da história e memória dos afro-brasileiros. Sobremaneira, no sentido de superação do caráter homogêneo (pautado na concepção de miscigenação e mestiçagem) e étnico-racialmente democrático colocado pelas narrativas de nação e nacionalidade dos grupos hegemônicos, desde os anos 1930. Inclusive, quanto à narrativa hegemônica de integração étnico-racial e homogeneidade referente ao dia “13 de maio”:

Quando nós tínhamos oportunidade nós contestávamos o ato festivo do “**13 de maio**”. Isso pegou em 1988 quando o presidente da República decretou feriado para esvaziar as manifestações. A idéia para nós era não dar o caráter festivo e sim **de luta e reflexão**. Nesse evento em Batatais, eles não tinham esta dimensão de reflexão, tanto que o clube lá se chama “Princesa Isabel” e nós **conseguimos descaracterizar parte daquele cerimonial festivo**. Nós **sempre contestamos esta idéia de Brasil festivo, integrado e mestiço** (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Nesta dimensão, diferentemente a setores dos sujeitos negros ribeirãopretanos, nos colocamos pela importância de se conceber que não existe uma única narrativa, mas sim, concorrem diversas narrativas que envolvem os fatos sociais e

os grupos em contato na dinâmica sociocultural e econômica. Na própria cidade de Ribeiro Preto, uma das organizações negras de mais destaque entre as décadas de 1970 e 1980, o Grupo de Teatro Travessia encontrava no dia 13 de maio um importante referencial para sua dinâmica, até o final dos anos 1970:

Sempre a gente fazia festa quando era o “13 de maio”. Fazia, a base nossa era 13 de maio, aí em associação com o “20 de novembro”. Foi através do Feconezu que mudamos, até então a gente também tinha o “13 de maio”. É, em São Paulo onde era o principal grupo de informações que o “20 de novembro” passou a fazer parte pra gente. Mas até então o ponto alto nosso era o dia treze de maio que a gente fazia um protesto (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos).

Diante deste quadro, em que se encontram a lógica hegemônica e os múltiplos referenciais das identidades e narrativas geradas pelas populações negras em busca de superar os limites desta lógica, façamos uma reflexão. Como nos lembra Nogueira (1998), devem-se encontrar recursos para firmar a capacidade de refletirmos com base em um processo composto por uma des-identificação e re-identificação que nos libere de práxis impregnadas de tradições, enquanto “imagens e certezas”. Estabelecer estudos com o olhar voltado para a transformação e as “possibilidades da política” na sociedade brasileira, como um “desafio psicológico de ordem espiritual”, como superação de “imagens e representações cristalizadas na cultura e nas consciências individuais e coletivas” (NOGUEIRA, 1998, p.256).

Com este direcionamento, nos apropriamos das elaborações de Marilena Chauí (2000; 2004) a respeito da ordem autoritária e das representações geradas com base nesta ordem, no contexto da sociedade brasileira. Em suas reflexões, um aspecto relevante para nosso estudo, diz respeito ao autoritarismo, que embora seja um fenômeno político geralmente percebido a partir das ações do Estado, em verdade, é proveniente da conformação autoritária de nossa sociedade o autoritarismo político que orienta o funcionamento das instituições oficiais (CHAUÍ, 2004).

Esta direção é interessante para abordarmos nosso objeto de estudo, na medida em que podemos pensar o processo dialógico de interações entre os grupos sociais que compõem nossa realidade e o Estado, em diferentes direções e sem a cisão habitualmente referendada por abordagens direcionadas pela ótica de uma sociedade civil e um Estado, enquanto categorias sociológicas estanques. Assim, temos condições de situar as práticas das populações negras em meio às práticas

dos demais grupos com vistas às resultantes políticas da produção de narrativas provenientes da dimensão simbólica de seus discursos identitários.

Utilizando o conceito de semióforo como “um signo denso de efeitos de significação”, cujo valor é medido “não por sua materialidade e sim por sua força simbólica”, Marilena Chauí pensa sobre a dinâmica sócio-política brasileira. Chauí (2004) tem como objetivo compreender como a idéia de nação foi utilizada enquanto um semióforo para a elaboração de uma “unidade social imaginária” contida na ideologia do “caráter nacional”, vigente durante o século XIX e na ideologia da “identidade nacional” realçada no país a partir de meados do século XX (CHAUÍ, 2004).

Os semióforos são pensados pela autora como signos de poder pertencentes ao circuito da tradição (estabelecidos no âmbito dos mitos). Signos encarregados de simbolizar o invisível espacial ou temporal e de celebrarem uma imaginada unidade indivisa daqueles que compartilham “crenças e passados comuns”, signos aparentemente distintos da lógica da modernidade racionalizada e instrumental celebrada pelos grupos hegemônicos. Entretanto, os semióforos são importantes na estruturação do status quo enquanto “propriedade e posse daqueles que detêm o poder para produzir e conservar um sistema de crenças” ou de instituições que lhes permitem hegemonizar um meio social (CHAUÍ, 2004).

Enquanto o “caráter nacional” refere-se a uma totalidade de traços coerentes, fechados e sem lacunas porque constitui uma “natureza humana determinada”, a ideologia da “identidade nacional” parte de um “núcleo essencial tomando como critério algumas determinações” internas da nação percebidas em contraste com as diferenças que lhes são externas (CHAUÍ, 2004, p.26).

Embora operando em planos diversos, o “caráter nacional” (apresentação da nação totalizada) e a “identidade nacional” (concepção da nação como totalidade incompleta e lacunar), as duas concepções servem para tarefas político-ideológicas, tais como legitimar nossa sociedade autoritária, oferecer mecanismos para tolerar várias formas de violência e destituir dos homens e das mulheres dos grupos subalternizados “sua capacidade de criar, de agenciar e ter consciências políticas diferenciadas” (CHAUÍ, 2004, p. 26), numa palavra, procura despojá-los da condição de sujeitos sociais e políticos.

Em que sentido Marilena Chauí compreende o autoritarismo e este alegado despojamento da condição de sujeitos sociais e políticos de parte da população.

Chauí (2004) entende que o processo histórico de construção da nação traz consigo representações de uma unidade social imaginária imposta pelas concepções dos grupos dirigentes que sustentam uma estrutura hierárquica do espaço social com a determinação de relações profundamente hierarquizadas que suscitam desigualdade e assimetria, assim reduzem a cidadania:

O outro jamais é reconhecido como sujeito nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade. [...] A divisão social das classes é naturalizada por um conjunto de práticas que ocultam a determinação histórica ou material da exploração, da discriminação e da dominação, e que, imaginariamente, estruturam a sociedade sob o signo de uma nação una e indivisa, sobreposta como um manto protetor que recobre as divisões reais que a constituem (CHAUÍ, 2004, p. 89-90).

Um aspecto importante é que estas concepções de Marilena Chauí nos permitem pensar em termos da discriminação, da repressão e da desconsideração da alteridade, com o entendimento de que a sociedade brasileira é uma sociedade assentada sobre uma estrutura de caráter autoritário no qual as assimetrias e diferenças sociais e pessoais são transformadas em desigualdades. Contexto em que a desigualdade é naturalizada como hierarquia, sendo esta última sempre atuada e, ao mesmo tempo, disfarçada sob o formato do paternalismo e do clientelismo. Desta naturalização da desigualdade alimentam-se os grupos hegemônicos, as instituições privadas e o Estado para efetivar a repressão e manter os privilégios dos setores hegemônicos.

Estes estudos explicitam fundamentos importantes da dinâmica social e do estabelecimento do espaço público no Brasil, inclusive por exporem as restrições à cidadania sempre posta enquanto um privilégio de classe, o que permite à classe dominante apresentar os direitos como uma “concessão regulada da classe dominante às demais classes sociais” (CHAUÍ, 1994, p.54). Este entendimento a respeito da dinâmica do poder na sociedade brasileira é importante, na medida em que expõe as limitações à cidadania e as divisões existentes entre os segmentos societários. O que evidencia melhor o quanto é arbitrária e qual é o alcance político do ideário de uma sociedade pensada como se fosse homogênea, principalmente cultural e identitariamente. Dinâmica e limitações estas vivenciadas pelos sujeitos e explicitadas por suas lembranças:

O europeu precisava determinar, portanto nosso cabelo era ruim. Ora, essa negra, ela ia na igreja, porque ela ia na igreja e as santinha que ela via tudo tinha os olhinhos azuis e tudo o cabelinho liso, não

tinha nem uma santinha de cabelinho crespo pra servir de referência, todos os artistas que tínhamos tinham o cabelo liso. Se você se lembrar os homens também alisavam o cabelo. Eu alisei o cabelo, a gente dormia de meia de mulher, tacava uma escovinha, botava a touca e ficava o dia inteiro com a touca pra ficar com o cabelo liso. Na hora de ir namorar ou de ir lá pro baile o cabelo estava alisadinho. Vem lá do tempo do **Nat King Cool**. Muitos homens fritavam o cabelo (Sr José Osmar, 61 anos)! (Sr José Osmar, 61 anos)!

Rememorações como esta explicitam o “trabalho intelectual”, a inteligibilidade que as ditas “culturas populares” conseguem dar às experiências vividas, dimensão que Chauí (1994; 2000) compreende, pois reconhece que os grupos “populares” possuem consciência e esta é criada e recriada em suas organizações e práticas socioculturais em geral. Assim, para ela, em termos dos segmentos populacionais da esfera dita povo, o mais importante não é buscar expressões políticas com formatos pré-determinados que sejam adequados às expectativas de setores possuidores de uma suposta “racionalidade política” predeterminada, de caminhos supostamente revolucionários e/ou de resistência, o relevante é:

[...] perceber que as interpretações ambíguas, paradoxais, contraditórias que coexistem no mesmo sujeito, criando a aparência de incoerência, na verdade exprimem um processo de conhecimento, a criação de uma cultura ou de um saber a partir de ambigüidades que não estão na consciência dessa população, mas na realidade em que vivem (CHAUÍ, 1994, p. 158).

Desta forma, a autora ressalta um fundamento singular para nossa pesquisa, na medida em que trata a cultura enquanto conjunto de conhecimentos constituídos e componentes de discursos e práticas expressivos da capacidade política dos setores que ela denomina enquanto populares. Concomitantemente, Marilena Chauí (1994; 2000; 2004) estabelece esteio para um diálogo mais consistente com a perspectiva de outros autores como Sodré (1999) e Babha (1998), na medida em que a autora define bem os liames das rela es de poder e da lógica cultural dos grupos subalternizados no Brasil.

A partir da realiza o das práticas socioculturais das popula es afro-brasileiras, mais particularmente os cultos afro-brasileiros, Sodré (1999) reflete a respeito da singularidade afro-brasileira no espaço da coexistência nacional. Reflete acerca da capacidade política do espaço da singularidade gerado pela produ o sociocultural dos afro-brasileiros, espaço este que explicita os limites do universalismo etnocêntrico hegemônico, desnudado como um singular sem

fronteiras, uma singularidade como ambiente em que atuam os sujeitos sociais sem o peso da abstração universalista e do individualismo ocidental-burguês.

A potência política do espaço da singularidade contida e veiculada pelas narrativas afro-brasileiras da concepção de Sodré concretiza o “saber a partir de ambigüidades” que Marilena Chauí (1994) aponta de maneira mais geral como práticas populares. Sodré aponta a “força performativa” dos enunciados míticos, das novas metáforas que solicitam novos sentidos e novas regras institucionais que exprimem as possibilidades políticas da alteridade, possibilidades estabelecidas pelas populações negras na enunciação de suas narrativas identitárias comunitárias nas quais:

A comunidade é um foco gerador de modelos, de operações de relacionamento e também de apelos à memória da experiência de respeito e acolhimento concretos à singular diversidade dos modos de ser do povo. A memória de Palmares, a memória das formações comunitárias que se espraiam no território nacional para constituir uma nação na maioria das vezes incompreendida pelo Estado, são posicionamentos políticos para um reencontro ontológico com o processo gerador do povo nacional. “Memória” [como] invenção, por enunciados presentes, de um passado ou uma ancestralidade politicamente afirmativa (SODRÉ, 1999, p. 221).

A dimensão da comunidade que se apresenta em Sodré (1999) traduz de certa forma um sentido mais radical de afirmação política de diferença buscado por Chauí (1994; 2004) com a concepção de grupos populares e de sua percepção pautada em classes. Em Sodré, além de se abarcar a variedade de organizações grupais, a idéia de comunidade não se coloca em referência a um grupo fechado e coeso, o que seria contraditório com a direção teórica de nossa pesquisa, mas sim surge na dimensão de comunalidade marcada por processo de solidariedade interativa na concepção de comunalização weberiana (de sentimento subjetivo de pertencimento a um mesmo grupo humano). Assim, podemos abarcar com clareza a força política da “singular diversidade” dos grupos negros e o caráter politicamente afirmativo de suas enunciações de outras temporalidades e identidades a atravessar os conteúdos hegemônicos.

A atuação política de desconstrução das bases narrativas da discriminação e da identidade nacional homogênea e mestiça é fundamental na realidade étnico-racial brasileira. Porém, devemos atentar aos contextos locais em cada região e/ou cidade e às motivações dos diferentes grupos negros na definição das diretrizes de suas organizações. Neste sentido, no caso do clube negro em Batatais, estava sim

colocada a “dimensão da reflexão”, sobretudo no entendimento do nome dado ao clube negro local enquanto “estratégia de defesa” para manter um espaço fundamental que remonta para muitos desta localidade às “antigas festas e lutas de pessoas negras”. As quais, mesmo atuando para adequar outros sujeitos negros aos padrões fenotípicos estabelecidos pelas normas racistas, interferiram politicamente para a superação da discriminação étnico-racial com a inclusão possível naquela sociedade, naquele momento e no entendimento dos atores em ação no jogo social.

No caso dos negros de Batatais, na nomeação do clube negro “Princesa Isabel” estes buscaram “não bater de frente” e contornar flexivelmente os obstáculos percebidos:

Porque quando chegaram os italianos aqui já tinha esse processo de libertação, fim da escravidão, então eles chegaram com a cultura deles aqui e se firmaram. Então a gente pra firmar nossa cultura, nossa resistência, então Princesa Isabel não batia de frente, mas os negros assim... Era um momento de felicidade, de reunir, de encontrar, de namorar, então de fazer festa, aniversário. Tinha o Baile de Bola. Aí dizia, hoje é o dia do Baile de Bola, aí as mulheres ia de vestido tudo de bola. Por exemplo, hoje é o dia de bola azul: Então corria nas costureiras e fazia os vestidos pros bailes (Sra. Izabel, 43 anos).

Desta maneira, conseguiram amearhar importantes recursos simbólicos como ter uma sede própria, realizar seus bailes, ter um espaço de congregação “próprio” para o “povo da raça local”:

Os “bailinhos de barraca” são um exemplo da vitalidade cultural e da dimensão política que as práticas “ditas culturais” possuem. Em Batatais, os negros, frente à falta de garantia de circularem livremente pelas ruas e também sem possuírem um lugar para realizações de suas atividades tiveram nos bailes de barraca, ao som de pandeiros, sanfonas e bumbos, um dos espaços de articulação política para a criação do “Clube Negro Princesa Isabel”:

As primeiras conversação negra pra criar um clube, alguma coisa surgiu nestes bailes de barraca. Conversa com um, conversa com outro. Por exemplo, tinha o Antônio que trabalhava em alfaiataria, conversou com o Lulu que era diretor da FEBEM, e assim foi (Sr Izoel, 70 anos).

Outra reflexão de um de nossos sujeitos pesquisados é rica e deveras reveladora para nossas interpretações neste estudo. Festa também é política! Para além da visão dicotômica de dinâmica sociocultural onde política, cultura e economia surgem separados sob esquemas rígidos, “O que é movimento negro? Tudo é

movimento negro"! Os movimentos de produção das diferenças e elaboração das identidades percebidos a partir de uma percepção ampla e, de fato, capaz de apreensão da multiplicidade de caminhos criados pelos grupos sociais para lidarem com a realidade vivenciada e o devir:

As informações e os **entendimentos foram surgindo naturalmente**, eu me perguntava, eu queria saber, por que existe isso? Até saber que **até estas reuniõezinhas que nós fazíamos já era movimento negro**, os piqueniques, os jornaizinhos, já eram movimento negro. Nós passamos a perceber que as **brincadeiras dançantes já eram movimento negro**. Voltando mais ainda na minha infância, aquelas reuniões de família aquelas grandes reuniões eu lembro que os tios, as tias mais velhos dançando e nós sentados ao redor da sala vendo os mais velhos dançar, essas reuniões da grande família já eram movimento negro também! Tudo é movimento negro! As festas de São João, onde tinha o terço e os sambas na casa de um dos primos de meu pai (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Nesta amplitude, pode-se perceber como os padrões viram moda e definem quem está dentro e fora, assim como definem quem é superior e inferior. Os grupos negros assimilaram e/ou subverteram os padrões e a moda como podemos ver na questão dos cabelos em cidades como São Carlos, Uberaba e São Paulo:

Na verdade assim, eu não sei dizer, mas sei se chegasse no baile aqui em São Carlos sem alisar ninguém te dava nem bola, **você tinha que estar atualizada ali na coisa!** Em São Paulo também tinha uma resistência, porque a gente ia no Clube Aristocratas e as negras lá iam tudo de cabelo alisado, **eram uns negros metidos** lá. Pra ir no Aristocratas **eu fazia esses rolinhos** (alisados e enrolados com volume), **o pessoal ficava assim... eu era rejeitada!** Por que as negras tudo de cabelo alisado, aquelas coisas e eu não, eu já era diferenciada. Quando eu ia de cabelo alisado, igual às meninas aí eu fazia sucesso (Sra. Vera, 58 anos).

Assim, como os bairros e comunidades periféricas, a exemplo do que nós pudemos ver quanto ao "Pau do Urubu", em Ribeirão Preto, onde "todo mundo era negro", os bailes de Barraca e outros lugares dos grupos não hegemônicos possuíam mais liberdade quanto aos padrões identitários. O que não ocorria tão marcadamente quanto aos clubes sociais, por terem a necessidade de inclusão na sociedade mais ampla, também voltados para fora com as normas de exclusão etnocentradas mais presentes. Desta maneira, os símbolos utilizados pelos clubes negros apontam duplamente, pra dentro e para fora dos grupos negros, em direção à sociedade abrangente. O baile de barraca é exemplo de um espaço de conformação e produção das identidades para além da sociedade em geral e das normas universalistas de ser humano. É, portanto, lugar de vivenciar o fluxo livre das

experiências no qual o existir, de fato, é multi-referenciado, onde “os jeitos de ser” estão em um âmbito mais pleno de humanidade, no sentido de compartilhamento da alteridade sem imposições etnocêntricas, em que se podia até mesmo aparecer com o “cabelo desarrumado”:

Nos bailes do clube não aparecia com o cabelo desarrumado. Agora, nós tínhamos os bailinhos sociais, nos fundos de quintal, onde o sujeito pegava lá uma lona, alguns esteios e você tinha o baile. Então tinha o sanfoneiro, o pandeiro, uma zabumba ou um surdo e ali a coisa rolava a noite inteira. De vez em quando vinha alguém com o regador molhando o chão, então era aquela poeira ou aquele barreiro, **mas tudo mundo lá! Então, nesses locais, você podia encontrar uma ou outra que não tinha acesso ao ferro de alisar.** Pra muitos o ferro de alisar era caro! E não era todo mundo que sabia fazer aquilo viu, eu **imagino quanto couro que não se queimou, quanto sacrifício pra ficar parecendo a outra** (ou outro) (Sr José Osmar, 61 anos)!



Figura 28 – Rainha do Café, em Ribeirão Preto na década de 1950, realizado pelo Cube dos Aliados.



Figura 29 – Rainhas do Café em Ribeirão Preto na década de 1950, evento realizado pelo Cube dos Aliados.

Os grupos negros, a partir de suas performances, transformaram os padrões dominantes, por meio de atuações como os desfiles de beleza, com roupas, trajes e falas elaboradas no patamar de afirmação do fenótipo negro e das particularidades culturais destes. Desta forma, os desfiles podem ser vistos enquanto antecessores dos salões de beleza afro:

A gente já sabia trançar, nossa mãe nos ensinou, ela já trançava... Aí, **nos anos 78-80, começou a ficar muito forte esse negócio de trança, salão.** Mas dentro do grupo Congada a gente já fazia **muito desfiles de trajes**, de tranças, depois que ficou mais dança. Muita gente do Congada era da Universidade Federal de São Carlos, o próprio professor Henrique era de lá (Sra. Célia, 58 anos).

É interessante perceber que a organização do salão afro de beleza Zimbábue em Ribeirão Preto, que inclui a vinda da senhora Célia de São Carlos como especialista em tranças em cabelos da população negra, se insere numa circularidade de símbolos, representações, memórias, práticas e organizações:

Então, eu já não sei por que quando eu comecei a sair, **eu já estava com 18 anos, eu já estava praticamente inserida no Grupo Congada.** Então já não tive que passar por essa situação, que alisar o cabelo por exigência, **eu já saí de trança, de cabelo Black,**

primeiro Black Power. Então, eu até alisava, na época do ginásio eu alisava, mas quando eu comecei a sair eu já saí de Black Power, de trança... Pra nós o legal era Black Power e trança (Sra. Célia, 53 anos).

Esta relação, em que se encontram organizações de Ribeirão, São Carlos e São Paulo, estendeu-se também para Araraquara com parentes de negros daquela localidade vindo para o salão do Caju, o “Zimbábue”, desenvolverem técnicas para o tratamento da estética pautada na valorização fenótipo dos afro-brasileiros:

Eu ia com o cabelo enroladinho porque gostava daquilo, **eu via as negras americanas que eram minha referência. Foi indo até deixar o cabelo duro mesmo, nossa meu Black** era desse tamanho! Nessa questão, **lá em São Paulo, eu fui até convidada pra sair na ala do seu cabelo não nega da Vai-Vai**, porque eram muito poucas negras que iam, que deixavam o cabelo enrolado, eram poucas, você contava as negras que saíam de cabelo duro. Tinha um namorado na Rosas de Ouro que odiava quando eu ia de cabelo enroladinho. Foi assim, até eu conhecer o pessoal do movimento negro de São Paulo, começou com um cara lá no Clube Aristocratas (Sra. Vera, 58 anos).

Desde as mães negras que ensinaram a prática das tranças e a memória destes ensinamentos restituída pelas ações das organizações negras como a grupo Congada em São Carlos e o grupo Gana de Araraquara. Como de equipes de baile realizando seus eventos com o realce do visual Black Power e o Grupo Travessia de Ribeirão Preto em suas performances referenciadas na positivação dos negros e de suas culturas, até o encontro de homens e mulheres negras em organizações que congregaram população negra de diversas cidades e regiões como o Cecan em São Paulo e os Feconezus:

Mesmo quando eu morava em São Paulo, quando eu comecei a usar Black começou assim, a gente alisava, daí a mulher enrolava... Com o que a gente chama de tesoura. Era o cabelo Black, mas era o cabelo Black, enrolado, depois que ela enrolava tudo, aí era chique, era chique demais, perdia a tarde inteira... (Sra. Vera, 58 anos).

De maneira semelhante, os negros de Araraquara também inseriam esta questão dos cabelos Black e das tranças no contexto de aceitação de si mesmo, dos sujeitos negros com a incorporação de conteúdos veiculados pela mídia com artistas negros como Simonal e Toni Tornado:

Essa questão do visual era o usual da sociedade brasileira. O filme do Simonal foi uma referência pra juventude negra, Toni Tornado também, em 1973-74. Esta postura de se mostrar como negro, de se

identificar como negro. Todos éramos negros e conseguimos assumir esta condição (Sra. Neusa, 53 anos).

A questão do fenótipo e da atuação política desenvolvidas juntamente a expressões culturais de afirmação cultural e identitária dos negros:

A gente teve contato com gente que tinha habilidade de trançar o cabelo, aí começamos a usar a trança africana de raiz. Inicialmente não foi fácil, eu lembro que ia trabalhar de trança e o pessoal: Ai como é? Vinham colocando a mão e achava coisa de outro mundo. Eu ia na universidade e o povo também estranhava. A gente **ia** lá na Academia e parava o baile pra ficar falando de movimento negro, ou pra apresentar alguma coisa, fazer uma poesia, e a gente ali de trança e **o pessoal foi incorporando, essa coisa mais ligada a identidade visual** (Sra. Neusa, 53 anos).

Enfim, percebemos o surgimento do salão de estética negra Zimbábue, em Ribeirão Preto no final da década de 1970 no seio de um amplo contexto. Este salão surge como fruto das atuações negras e das novas referências de afirmação dos afro-brasileiros tornadas predominantes em meio ao fortalecimento do discurso dos negros, à revisão dos padrões de identidade e à ascensão das lutas na diáspora. Todos estes aspectos presentes como conteúdos que constituíram as redes de significados dos negros do nordeste paulista e do Triângulo Mineiro:

O Caju! O Caju! Quando ia a Ribeirão a gente ia à Ribeirão nas **reuniões passava lá no salão do Caju, era uma das referências pra nós** que éramos de fora também. **Outra referência pra nós era a academia do mestre Miguel.** O salão do Caju também participou do Feconezu, eles fizeram uma demonstração de tranças. A minha sobrinha saía todo final de semana pra trabalhar no salão do Caju, saía daqui de Araraquara e passava todo final de semana lá (Sra. Maria Nazaré; 57 anos; Sra. Neusa, 53 anos; Sra. Maria Ap., 51 anos).

Estas redes de significados e estas mutações na elaboração das identidades e da afirmação da alteridade das populações negras que estamos a tangenciar por meio desta pesquisa e que pretendemos explicitar mais detidamente no próximo capítulo.

Capítulo IV: Das atuações das organizações negras: bailes, capoeira, festas diversas, festas religiosas, carnaval, teatro, etc.

Neste quarto capítulo, apresentamos nossas interpretações referentes às atuações das organizações negras e suas conquistas políticas fundadas por diversificadas formas e narrativas identitárias. Nesta dimensão, abordamos diferentes facetas destas atuações como as reinterpretações de aspectos basilares das narrativas hegemônicas por parte dos grupos negros, a exemplo das apropriações das concepções de modernidade e civilização. Neste âmbito, estas atuações e reinterpretações surgem permeadas pelos caminhos de desconstrução dos estereótipos racistas, de conformação das identidades e de elaborações das linguagens sociais de apreensão dos espaços urbanos, entre outros aspectos.

Os times negros e os bailes de barraca: Os lugares de conformação das identidades e as linguagens de apreensão do urbano

Ao longo dos capítulos anteriores procuramos delinear um trajeto que nos trouxesse a este quarto e último capítulo com um bom lastro teórico-metodológico, o que procuramos definir no primeiro capítulo. No mesmo caminho, o segundo e o terceiro capítulos são constituídos para abarcar, com a melhor acuidade possível, as dimensões diversas que compõem a dinâmica dos processos de produção das diferenças e identidades, de modo a explicitar a gramática das relações sócio-étnico-raciais pertinentes ao contexto nacional e regional nos quais se inserem e com os quais dialogam as populações negras, suas organizações e atuações sociopolítico-culturais, sempre em meio às condições socioeconômicas que também são engendradas nesta dinâmica.

De fato, as populações negras, ao longo de toda sua história na diáspora brasileira, produziram diferentes caminhos organizacionais e geraram frutos diversos. Desde o combate à opressão e espoliação escravista com ações armadas até a produção de narrativas outras para a manutenção de sua humanidade com a

produção de lugares para afirmação de suas diferenças e identidades. Lugares estes que vão desde os quilombos e diversos redutos de negros livres como as irmandades negras e/ou espaços religiosos de matriz africana aos seus “batuques” e festas diversas no meio urbano ou rural durante o período colonial e imperial brasileiro (CUNHA, 2002; KARASCH, 2000; LUZ, 2000).

Ao longo do contexto republicano, no período pós-abolição, reconstituíram-se os formatos da opressão hegemônica de cunho étnico-racial que, de certa forma, fizeram recrudescer a marginalização e a tentativa de rebaixamento da humanidade dos afro-brasileiros, como apontamos anteriormente. Por outro lado, as populações negras, como parcela ativa deste processo de transformações na realidade societária brasileira, também reordenaram suas expressões socioculturais e políticas. Entre outros fatores, este reordenamento aconteceu pelo intuito de se incluírem socialmente com a desconstrução das narrativas pautadas na lógica da discriminação e para produção de suas próprias narrativas identitárias, com vistas a uma inclusão autônoma e ativa nesta dinâmica social.

Estamos a lidar com as relações entre grupos sociais e suas atuações na percepção dos lugares das culturas, espaços demarcados por suas identidades, lugares estes que entendemos enquanto territórios em parcelas urbanas culturalmente demarcadas nos quais, por meio de suas práticas, os grupos sociais estabelecem os mapas de suas culturas. Desta forma, não nos orientamos pela idéia de bairro, que reflete o à priori definido pelo poder público, em busca de racionalizar e disciplinar o espaço urbano. Buscamos abordar a dimensão territorial de acordo com a lógica dos lugares de uma cultura, perceber o mapa da cultura estabelecido pela dinâmica cultural do relacionamento social da população negra nos espaços urbanos (GOMES DA SILVA, 1998). Em seus locais de moradia, as populações negras desenvolveram diferentes manifestações culturais, que se constituíram em suportes fundamentais para as diferentes formas de estabelecerem sua territorialidade, com variadas linguagens sociais de apreensão do ambiente urbano (LUZ, 2000).

No nordeste paulista e triângulo mineiro, estas atuações das populações negras amealharam conquistas que, também por este motivo, foram fundamentais para a afirmação de sua inclusão social e a produção de identidades e afirmação de suas diferenças enfim, para expressão de sua alteridade.

A atual conjuntura política, marcada pela crise da modernidade e a crise dos Estados nacionais traduzida, entre outros aspectos, pelo acirramento do racismo e dos conflitos étnico-raciais, coloca-se como um desafio (TOURAINÉ, 1995). Dentro da lógica da chamada “nova ordem mundial”, com a submissão das leis de existência social ao referencial do mercado, por um lado aprofundam-se as formas de exploração econômica das populações excluídas e, por outro lado, colocam-se para estas populações prejuízos na construção de suas identidades. Esta situação é decorrente, entre outros aspectos, tanto do fato dos grupos sociais hegemônicos buscarem homogeneizar as práticas culturais em função de padrões etnocêntricos, como também por procurarem organizá-las sob a ótica e tutela das regras impostas pelo mercado, produzindo uma “asfixia” das manifestações político-culturais dos diferentes grupos regionais e étnico-raciais (FONSECA & SILVA, 1995).

No contexto internacional, cada vez mais, as lealdades políticas tradicionais baseadas nos partidos, Estados-Nação e na classe têm sido contestadas por movimentos que buscam afirmar suas particularidades e concentram-se em uma política de identidades tentando assim, explicitar as diferenciações políticas e de status. Neste sentido, explicitam-se até mesmo as diferenças econômicas que atravessam as divisões de classe, ao exporem os pertencimentos diversos (étnicos, gênero, religiosos, etc.) e as condições desiguais que atingem os diferentes grupos. Diferenciações estas, muitas vezes encobertas por categorias de pertencimento generalizantes (WOODWARD, 2000). Para pensar a relevância do conceito de identidade, Kathryn Woodward remete-se tanto aos novos movimentos políticos gestados, sobretudo a partir da década de 1960, no contexto mundial (ambientalistas, movimentos ligados a questões de gênero, entre outros), e também à possibilidade de superarem-se os essencialismos (biológicos ou histórico-culturais) que sustentam os discursos identitários dos grupos hegemônicos.

Em nossa perspectiva, os estudos sobre os processos de formação das identidades colocam-se por reconhecermos o despontar de ações políticas dos grupos sociais pautados em lutas que não se restringem a reivindicações de cunho econômico ou a política no sentido das instituições partidárias e/ou estatais. A relevância destes estudos é suscitada ainda pelas possibilidades teóricas e o alcance epistemológico que as pesquisas sobre identidade, fronteiras, práticas socioculturais, entre outros aspectos suscitados neste âmbito, trazem para compreendermos a diversidade sócio-étnico-racial em nosso país. Mais

particularmente, no caso desta pesquisa, o contexto do nordeste paulista e do Triângulo Mineiro.

As estruturas tradicionais de pertencimento têm sido cada vez mais questionadas e este questionamento acompanha-se do fortalecimento das políticas de identidade que se traduzem pelo recrutamento de sujeitos por meio do processo de formação das identidades. Estes processos têm sido dinamizados pela atuação de movimentos sociais diversificados para superarem a marginalização e a invisibilidade social produzidas pelo não reconhecimento de suas identidades. Reconhecimento este compreendido também enquanto superação da invisibilidade social acompanhada da marginalização de suas histórias e do soterramento de suas memórias.

Diante deste conjunto de ações hegemônicas em busca de orientar todos os grupos sociais e suas identidades sob um caminho único, quais foram as possibilidades das populações negras produzirem narrativas históricas e memórias geradas a partir de referenciais produtores de autonomia que lhes propiciasse status e papéis sociais diversos dos prescritos pelo olhar estereotipado dos segmentos hegemônicos e mesmo no âmbito oficial do Estado? Quais recursos socioculturais as populações negras lançaram mão para o estabelecimento de discursos identitários firmados em referências positivas e com base em representações geradas no reconhecimento pleno de sua humanidade e de suas narrativas e memórias?

Os clubes e sociedades recreativas e beneficentes foram um dos principais formatos encontrados pelos grupos negros ao longo do século XX no sentido de produção de sua alteridade. No nordeste paulista e no triângulo mineiro estes lugares desenvolveram-se intensamente⁵⁴. Temos os já citados clubes Estrela do Oriente e Bom Jesus de Barretos, o Flor de Maio na cidade de São Carlos, a Academia Araraquarense do Samba em Araraquara, o José do Patrocínio em Bebedouro, o Clube do Grêmio, o Clube Ponte Preta e o Elite Clube em Uberaba, entre tantos outros.

⁵⁴ Somente na cidade de Ribeirão Preto entre 1910 e o final da década de 1950 encontramos mais de dez entidades negras atuantes (SOUZA, 2007). Nas demais cidades do nordeste paulista e no Triângulo mineiro os clubes e sociedades também tiveram presença marcante com a promoção de atividades diversificadas, desde a primeira metade do século XX.

Todas estas entidades promoviam atividades diversificadas e dentre as mesmas, os times de futebol negros. Como em variados espaços sociais, o espaço do futebol, o “nobre esporte bretão”, também foi, até a década de 1960, um espaço de restrição aos negros. Nas primeiras décadas do século era destinado apenas aos membros das famílias ricas brancas, sendo vedado aos negros, após a década de 1960 estas restrições ficaram mais dissimuladas, entretanto ainda se efetuavam formas de barragem a negros no futebol. Para serem aceitos nos clubes e até mesmo para jogarem na seleção brasileira, os jogadores negros viam-se obrigados a disfarçar suas “vicissitudes negróides”, usando toucas, esticando o cabelo e até passando pó de arroz pelo corpo (LUZ, 2000).

Como alternativa a esse contexto, os negros formaram seus times, tanto para afirmarem suas qualidades futebolísticas quanto para poderem praticar o futebol com uma linguagem corporal e gestual mais livre, sem os cerceamentos impostos pelas concepções eugênicas e ascéticas, traduzidas na rígida disciplina corporal que imperava no futebol dos times brancos⁵⁵ (LUZ, 2000). No nordeste paulista estes times fizeram presença em diferentes cidades desde a década de 1930, pelo menos.

Em Ribeirão Preto, o time da Ponte Preta expressa este tipo de organização que embora fosse principalmente para os negros, eventualmente admitia algum branco, “os brancos negreiros”, fato que se dá mais intensamente a partir das décadas de 1950 e 1960, no acompanhar da relativa flexibilização das fronteiras étnico-raciais:

Joguei na Ponte Preta, nos Campos Elíseos, na Ponte daqui. Eu era moço... Eu praticava atletismo, 5 mil metros, dez mil... A Ponte **era só de negro**, no meu tempo não tinha nem um branco na Ponte Preta! Na Ponte **chegou a jogar algum branco**, ia **infiltrando** algum lá, **os branco negreiro**. Tinha branco que brigava por causa de negro, era um tempo bom (Sr Oscar, 83 anos).

⁵⁵ Em cidades como São Paulo, por exemplo, Cardoso (1993) relata que existiram os “Bambas da Barra Funda”, negros provenientes do interior do estado, trabalhadores de serviços pesados na ferrovia, que formaram o time de futebol São Geraldo, adquiriram um salão de bailes e, posteriormente, fundaram um cordão carnavalesco, o Geraldino.



Figura 30 – Seleção Negra versus Seleção Branca: comemoração 13 de Maio de 1945.

Entretanto, a tônica destes times foi ao longo do tempo a demarcação das diferenças com os brancos. Travavam-se disputas acirradas com times em geral, porém, com os times “de brancos” a disputa era “preto de um lado e branco do outro”:

Era muito bonito, reunia tudo as famílias pra ver os jogos! Chegava no domingo era um acontecimento o jogo, todos os negros do lado ali torcendo pra valer mesmo! Ia tudo mesmo, aquela negrada! **Era um acontecimento, se perdesse o jogo a gente chorava.** Era uma delícia, eu adorava, a gente ia pra torcer mesmo, no domingo, era torcida mesmo! Era **preto de um lado e branco do outro**, se perdesse a gente chorava. Era mais unido, onde a Ponte Preta ia jogar, **nos bairros em que ia jogar iam as irmãs dos caras, os pais**, iam torcer, iam as famílias (Sra. Iraci, 78 anos, Sr Oscar, 83 anos).

Eram verdadeiros acontecimentos os jogos, na concretização das rivalidades cotidianas “com a italianada” e outros segmentos brancos, em espaços para os quais dirigiam-se torcidas, com grande emoção e até choro nas derrotas. Quando então, famílias negras inteiras afirmavam sua identidade étnico-racial até mesmo pela disposição das torcidas de “pretos de um lado e de brancos do outro”:

Um **time que a gente tinha mais rivalidade era o Atlântico**. Era um time só branco, era meio arrogante, a gente jogava firme! (risos). Com o Atlântico era mesmo, eles tinham até **o salão deles, era de branco só também**, na Rua Capitão Salomão, quase sempre os negros que ganhavam, era italianada! E os negros do outro lado, era festa mesmo (Sr Oscar, 83 anos)!

Estes times foram importantes também para a inserção de muitos negros que migraram após a década de 1940, onde estes se reconheciam e restabeleciam suas outras redes de solidariedade, como foi para o senhor João Bento em 1950 que foi morar na distante região do bairro Barracão, nas imediações da região do “Pau do Urubu”:

O movimento meu no Barracão era pequeno, meu negócio era povão! Quando cheguei aqui já fui pra Praça XV, fui jogar na Ponte Preta, já conhecia os colegas, encontrava tudo na Praça, então não tinha parada no Barracão naquela época (Sr. João Bento, 80 anos).

Em Batatais negros também organizaram seus times. É o caso do “Colored”, formado entre os anos finais do decênio de 1970. Times que além do objetivo de desafiar “a brancaiada”, foram meios de mobilização para atividades diversas entre os negros Batataenses:

Na época de 1978-77 nós montamos o “Colored”. Na época tinha esse termo muito usado na televisão por conta dos americanos. Então, nós colocamos o nome de “Colored” (tem fotografia lá em casa). Só tinha negro, aí tinha o Terrinha que jogava, tinha o Bangú... Nós formamos o Colored, porque na época os negros se agrupavam pra quase tudo, a gente se juntava pra jantar, a gente se juntava pra ouvir música e a gente resolveu se juntar pra jogar bola. Como tinha muitos negros bons, nós formamos um time só nosso pra jogar com a brancaiada. Não chegamos a ganhar nada não, mas valeu a diversão. Nós fomos o primeiro time a ter um jogo de camisa de manga comprida, os nego era enjoado (risos) (Sr Paulo Roberto, 50 anos).

O termo “Colored”, usado pelos negros Batataenses, também é uma reinterpretção do termo usado em décadas anteriores, pois remete às designações que brancos usavam para negros nos meios de comunicação nos anos 1940. Um exemplo encontra-se na promoção de jogos entre times brancos e times negros, estes designados “coloreds” em oposição aos “alvos” nas disputas noticiadas pela imprensa ribeirão-pretana como “*Branços vs Pretos*”:

Iniciando a temporada de jogos amadores, amanhã cedo, no campo da Vila Tibério, dois bons conjuntos serão contendores. A Cervejaria Paulista F. C, para treinar seus jogadores, fará realizar uma partida entre dois combinados, um de jogadores “**coloredes**” e outro de “**alvos**”. Portanto, esse cotejo será dos mais interessantes, pois

ambos os contendores esperam vencer... (...)... O conjunto branco contará com Gambinha, Gera, Nardim; e o preto, com Pereira, Nabor, Tila, Odilon, Jairo e outros (Jornal “Diário da Manhã”, Ribeirão Preto 7 de Fevereiro de 1942, grifos nossos).

Em diversas cidades e regiões constituíram-se clubes cujas atividades estendiam-se de seus times de futebol até salões de baile e cordões de carnaval. Podemos citar os negros da região da Barra Funda na capital paulista nas décadas de 1920 e 1930. No nordeste paulista, além do time do Colored de Batatais, o time da Ponte Preta de Ribeirão Preto e o Time do Operário em Tambaú, ambos atuantes nas décadas de 1940 e 1950. Na região do Triângulo Mineiro constituiu-se o time do Clube Ponte Preta de Uberaba que rivalizava com os times brancos:

O time do Ponte Preta, jogou mais ou menos uns 5 anos, líder da várzea, nunca apanhou, **era só preto, só negão**. O 4º batalhão, a gente ganhava **deles lá dentro, dentro do quartel**. Tinha o Castro Alves que era um time muito importante, lá da Abadia, tinha outro time aqui que se chamava Carlos Gomes do próprio bairro Estados Unidos. Esses times daí, a **maioria branca. E nós tudo preto** (Sr Saldanha, 82 anos).

Na cidade de Tambaú, o time do Operário, possuía uma sede onde também realizava seus bailes ao som de rimos bem variados:

Tinha sede, tinha baile... Tinha tudo. Tinha um **time de futebol e tinha a sede pra fazer festa, todos dois**. Fazia festa naquele salão e os negros da cidade iam no salão do Operário. Eu **dançava, eu era bailarino**, tinha o baião naquela época, uma força tremenda! Era o tempo do bolero, do samba canção... Tinha as músicas do Nelson Gonçalves, do Jorge Veiga, que era samba. (Sr. João Bento, 80 anos).

Times expressivos da capacidade dos negros, estes abrilhantavam os festivais de cultura, além de demarcarem as interfaces com brancos. De forma análoga ao que ocorria no “Baile do Carmo” em Araraquara e, posteriormente, nos Feconezus, durante a década de 1930, estas agremiações eram parte integrante dos festivais de cultura afro-ribeirão-pretanos. De forma tão relevante quanto os bailes e peças de teatro. Entretanto, em décadas anteriores, estes festivais de cultura, eram estabelecidos de maneira diversa às expressões identitárias dos Feconezus dos anos 1970 e 1980 em que se afirmava a identidade preferencialmente por meio de uma reconstrução de símbolos de africanidade. Nos

festivais da primeira metade do século XX os símbolos de distinção burguesa eram predominantes, com “negros estilosos” em seus “ternos e gravatas”:

Tinha **festival** no salão, **uma semana de festa**. Sempre tinha teatro, os rapazes faziam baile, **faziam jogo de futebol**, faziam peça de teatro, jogavam bola e fechavam com o grande baile. O grande baile! **Vinha gente de fora, Casa Branca, Batatais, Araraquara**. Tinha uma foto do time da Ponte Preta! **Tinha o Ponte Preta dos negros e o São Cristovão dos brancos**. E os negros eram estilosos, os negros só andavam de terno e gravata. (Sra. Cândida, 82 anos).

Em Barretos podemos perceber os times negros fazendo parte dos festejos do dia treze de maio, nos anos da década de 1940. Festejos realizados pelo clube “Estrela do Oriente” em eventos com uma expressão identitária vigorosa, emoldurada por um grande Baile de Gala à noite, em performances identitárias iniciadas com uma alvorada de fogos e cantos em homenagem aos integrantes do clube, além de festas com muita comida ao longo do dia:

No dia 13 de maio dava gosto. Nós fazíamos um baile de regalia de destacar mesmo, vinha gente de Uberaba, de outras cidades. Um grande **baile que começava 5 da manhã**, tinha um presidente aqui com o nome de Cuca um negrão gordo. **Fazia uma alvorada de fogos de magrugada**. Caísse segunda, na terça ou na quarta, não tinha dia. O dia inteiro era festa, churrasco essas coisas. Nós fazia lá na festa. Tinha jogo de preto contra branco, depois à noite aquele bailão de gala (Sr Malaquias, 78 anos).

E neste processo, os times eram tidos como seleções escolhidas para representar os negros e encarregadas de vencerem na disputa contra membros de clubes “da raça branca”:

Não, não era time era uma seleção, por exemplo, de um lado só entrava preto, do outro lado era só branco, do Grêmio. O Grêmio Recreativo era da raça branca. No dia 13 de maio sempre tinha contra os brancos. Isso eu era solteiro ainda nos tempo de 1940 (Sr Malaquias, 78 anos).



Figura 31 – Ponte Preta de Ribeirão Preto e convidados de outras cidades no decênio de 1950.

Estas diferentes performances dos times negros inserem-se no movimento de questionamento das identidades homogêneas colocadas pelo Estado e por setores hegemônicos da sociedade e da intelectualidade brasileira. Um questionamento que, por um âmbito, diz respeito ao essencialismo das concepções identitárias fixas e imutáveis, naturalizadas pelos setores hegemônicos como únicas vias possíveis para o estabelecimento das interações sociais e para a construção da nação no Brasil. Em outro patamar, a reinterpretação do termo Colored, o qual, de oposto ao termo alvo (representação de limpo) tornou-se sinônimo de força dos negros, a relevância destes times nos festivais e a demarcação das diferenças com grupos brancos em condições de igualdade, expõem a capacidade de superação política que os segmentos negros têm operado ao longo do século XX por meio de suas organizações, como também a extensão da autonomia e a validade dos caminhos escolhidos pelas parcelas negras da população frente à lógica hegemônica.

Outra forma de expressão muito relevante, desenvolvida pelas populações negras para estabelecerem suas identidades e emitirem suas narrativas acerca de si e do mundo, foram os bailes e festividades em geral. Nestes bailes, um dos aspectos marcantes eram as reuniões de “famílias negras” onde diferentes gerações se encontravam para compartilhar seus valores e representações e reproduzi-los:

Quando eu tinha uns 14 anos saía com os amigos lá do Bangu, da família dos Brandão e outros ali. Eu tenho pouca história de bailes porque minha mãe não deixava. O que eu me lembro de **nós negros é que a gente se conhecia por conta dos bailes de carnaval** também, porque **toda família negra se reunia** era na época do carnaval (era grupo de famílias) que era na época da minha mãe, ela ia porque meu avô ia com ela (Sra. Regina Brito, 57 anos).

Estes bailes foram de muita relevância na construção das identidades destas populações, de forma que ainda reverberam seus ecos na memória de muitos depoentes, como momentos aconchegantes, quando “a raça” se congregava e parecia “uma grande família”. Aspecto substantivo em contextos sociais de intensa opressão e discriminação étnico-racial:

Agora **a raça em Ribeirão** é diferente, na **minha época parecia uma grande família**, todo mundo conhecia todo mundo, **era uma coisa mais aconchegante**, hoje eu acho que já não existe (Sra. Cândida, 82 anos).

Existiram bailes ligados a diversas formas de organização. Realizavam-se, desde o início do século os bailes das sociedades e clubes negros que, além dos bailes de carnaval, também promoviam os chamados “Bailes de Gala” ao som de orquestras e com a exigência de “trajes elegantes” (ternos, gravatas, sapatos, vestidos longos). Outro formato, era o das denominadas “brincadeiras dançantes”, bailes realizados em residências de famílias negras, principalmente a partir da década de 1960, com o advento das vitrolas e dos Long Plays (LPs).

Nos anos 1970 surgem, como um desdobramento das brincadeiras dançantes, os Bailes Black ao som de músicas provenientes dos cantores negros dos EUA e de negros evidenciados ao longo dos anos 1960 e 1970 no Brasil. Nestes bailes Black, a afirmação do fenótipo negro e de trajes como calças boca de sino, cinturões, camisas estampadas, chapéus, boinas, etc. vão marcar o “orgulho negro”, fruto de um período de mudanças nas relações entre negros e brancos, das narrativas identitárias e formas de mobilização dos descendentes de africanos no Brasil e em outros espaços da diáspora.

Além destes bailes, aconteciam os “Bailes de Barraca”, os quais, juntamente às festas em louvor aos santos e as festas familiares em grandes quintais (terreiros) ao som de sambas e outros ritmos (principalmente de matriz africana) expressam-se como permanências de formas culturais provenientes de espaços rurais e/ou de séculos anteriores, quando as populações negras realizavam festividades várias, geralmente agregadas ao calendário religioso católico. Como as festas na capital do Império, onde havia um enorme contingente de negros, inclusive com grande proporção de africanos, nas festas do Divino, juntamente com festas em homenagem a Santo Antônio, São João, São Benedito e outros santos (ABREU, 1994). No contexto do nordeste paulista e Triângulo Mineiro, no século XX, estas festividades, procissões e bailes vão ocorrer principalmente nos arrabaldes urbanos:

Tinha baile de barraca aqui, sabe por quê? Porque o povo da **minha família do lado da mãe lá em Minas participava muito de Congada**, destas coisas e sempre tentou passar isto pra gente! Mas molecada, mexer com coisas de antigo... Nunca quis. Mas aí **ficou uma coisa, de Reisado!** Os primos da minha mãe, inclusive meu pai aderiu a isso, **meu pai participava de Folia de Reis e ele tocava...** A gente falava bumbo ou caixa, que ele fazia a marcação, e **ele mesmo fazia essas caixas** (Sr Sebastião, 48 anos)!

Reminiscências de Congadas, Reisados e outras formas culturais seculares, as famílias negras tinham nos bailes de barraca possibilidades de reinterpretarem tradições no seio da modernidade de modo a firmarem os vínculos familiares, como lugares de sociabilidade e saberes diversos, a exemplo da sabedoria do pai do senhor Sebastião, o senhor José, que confeccionava as caixas e tambores para as festas:

Ele fazia e tocava, na época couro era uma coisa que todo mundo jogava fora, ele pegava os couros, ele curtia o couro, ele limpava o couro, ele ia pro mato, pegava a madeira pra fazer o arco, comprava umas cordinha e ele fazia a caixa e fazia tudo (Sr Sebastião, 48 anos)!

Muitas destas festas, realizadas até mesmo por populações remanescentes de quilombos, congregavam saberes e grupos de origens diversas. Estas festas ocupavam as famílias negras durante meses em sua preparação, em busca de donativos, confecção de instrumentos e divulgação, além dos rituais religiosos envolvidos:

Então, o que acontecia? O meu avô era sanfoneiro, o meu avô, o cunhado dele, a família do lado da minha mãe era um povo muito festeiro o povo que veio do quilombo, então aqui eles continuaram

com o Reisado, e meu pai fazia a caixa e meu pai... Eu não sei até hoje onde meu pai aprendeu essa caixa. Depois que ele morreu que eu fiquei pensando, será que ele aprendeu com o pai dele, será que foi meu avô, sinceramente eu não sei. Aí... Então o pessoal fazia **Folia de Reis**, eles saíam em novembro, dezembro (você sabe como funciona?). Eles saíam angariando, andando nas casas e o pessoal naquela época, tinha muitas fazendas em volta da Santa Cruz, a fazenda Aliança, outras e o pessoal gostava muito! Então o pessoal dava bastante donativo (Sr Sebastião, 48 anos)!

Grandes famílias negras, oprimidas no dia a dia pela aspereza das condições de vida e pelo cotidiano marcado pela discriminação, ganhavam visibilidade e prestígio ao marcarem sua presença nos principais cargos da festa e receberem populações vindas de outros bairros e cidades:

A companhia era da minha família. Na companhia de **Reis saíam algumas outras pessoas, mas era quase tudo a minha família**, os primos da minha mãe, **o embaixador era primo da minha mãe**, o meu tio (até hoje ele é evangélico), ele é irmão do meu pai. Outro dia eu tava subindo com ele e tinha uma Folia de Reis e ele me disse: rapaz, embora seja pecado, mas quando eu escuto isso até me arrepi o corpo, este meu tio cantava também, fazia a segunda voz. No final, no dia da festa da bandeira, **fazia festa e a festa era comunitária**, convidava... Por exemplo, quando ia pras fazenda, já dizia o dia da festa, então **não era raro vir gente de outras cidadezinhas, fazendas e do bairro** pra festa, não era raro (Sr Sebastião, 48 anos)!

Os vínculos familiares e de antigos lugares e tradições reconstruídos no fazer da festa, mantidos e fortalecidos durante décadas. Festas e bailes em arrabaldes distantes que passavam a ser mais bem vistos, parcelas urbanas que ganhavam outras conotações, fora da ótica do estigma das populações de diferentes regiões da cidade, pelo fato destas demais populações irem compartilhar as narrativas positivas das expressões culturais nestes espaços urbanos, antes apenas conotados pelas narrativas estigmatizantes:

Naquela época, onde a gente morava não tinha nada, **era o fim da periferia** da cidade. O jardim Irajá era o último, inclusive a rua **lá, não tinha rua, era um caminho que chegava** na minha casa. Como não tinha rua, **a gente fazia barraca na frente de casa, meu pai ia nas fazendas, arrumava bambu, eucalipto e fazia mesmo a barraca!** Aí pegava lona com esse pessoal que mexia com caminhão (porque não tinha dinheiro!). Então pegava uma lona grande e fazia a barraca mesmo grande, reforçada! Entre as décadas de 60 até os anos 1980. **Meu avô fez a festa sete anos, minha mãe mais sete anos, meus tios também...** A festa durou bastante, era muito esperada, eu já era moço, adolescente e lembro, eu já tinha uns 15-16 anos e ainda acontecia a festa (Sr Sebastião, 48 anos)!

Os Reisados e as Congadas, entre outras expressões socioculturais aqui reinventadas, estes eventos que aconteciam em bairros como os Campos Elíseos, Santa Cruz, no Bangu, na região da atual Vila Abranches, entre outras regiões, faziam a cidade ser repleta de festas. Lugares organizados pela lógica da respeitabilidade, onde a comida, a religiosidade e as danças até o raiar do dia, ocorriam em função de valores de comunhão e, ainda, sob a lógica da consumação, na qual o aqui e agora do grupo definem os rumos das relações, sem os preceitos universalistas impostos a priori:

A cerimônia era até seis horas da tarde, tinha comida, depois começava o baile, o que era o baile? **O pessoal subia em cima da mesa, sanfona, porque tinha os músicos da Folia de Reis, era sanfona, pandeiro a caixa, e o couro comia...** Rapaz, até as... Às vezes, até oito horas da manhã do dia seguinte tinha gente lá em casa ainda! O sol começava esquentar, o povo começava ir embora! Minha família toda dança muito até hoje, quem me vê assim durão acha que minha família... (risos). Os meus irmãos dançam muito, meu pai era um pé de valsa, minha mãe, no baile quando eu era moleque: “Espera aí viu filho, só mais uma música” (risos) (Sr Sebastião, 48 anos).

Com a expansão urbana ocorreu uma desagregação destas populações espalhadas pelos espaços urbanos e destas expressões culturais, principalmente após os anos 1970. Entretanto, os processos identitários com os valores e narrativas geradas permaneceram nas memórias como referências importantes:

Eu sinceramente acho uma falta muito grande dessas coisas, não é a questão da religião, no sentido de religião de fé não, **é na questão da ligação, da religião no sentido de ligar as pessoas. E isto vai ao encontro do que eu falei do meu tio. O** que ele sentiu (quando arrepiou o corpo) não foi da fé que ele tinha no Santo Reis, acho que foi da saudade daquele povo. Sabe? Aquele povo todo junto na festa, e ele fazia parte da organização e vai lembrar de que? Da família dele inteira, dos pais vivos, dos parentes que hoje estão lá pro Quintino, pra São Paulo outros, sabe? Acho que essas festas... Acho que é por isso que meu avô vinha tentando fazer com que a gente aprendesse essas coisas. Acho **que inconscientemente ou conscientemente** ele sabia que tinha que ter alguma coisa, pelo menos uma vez por ano pra manter unido (Sr Sebastião, 48 anos).

As populações negras, por meio de suas atuações, expunham a condição de seus espaços de vida como lugares da polifonia de sentidos, de geração do fluxo intenso de práticas, valores e expressões socioculturais positivos. Alguns marcos, como a “casinha de tábua”, na Rua Camilo de Mattos, em Ribeirão Preto, tornaram-se um patrimônio destas lembranças, posto que foi ponto nodal de muitas

vivências como as festas em louvor a Santo Antônio que aconteciam desde o início do século XX. Festas que ressurgiram na memória de diversos destes atores sociais:

A minha avó Jenny fazia festa de Santo Antônio. Tinha uma área toda aberta lá na Cava do Bosque, na Camilo de Matos, 682. Os caminhoneiros forneciam a lona, então cobria grande parte do terreno, fazia uma fogueira muito grande, com bastante madeira, com uns dois metros de altura e a lona era suspensa com bambu. O pessoal dava prenda, frango, peru, leitão, doce e acontecia a festa. Antes da festa, iniciar fazia a reza do terço. Naquele momento, na sala, mesmo tendo muita gente, todo mundo ficava quieto, só o padre puxava o terço. Depois do terço, acendia a fogueira, tinha queima de fogos. Era um acontecimento, ia o prefeito, o delegado, muitas vezes o juiz chegou a ir na festa, era um acontecimento da cidade. Vinha gente de longe pra trazer prenda, e a festa rodava a noite inteira, com sanfona, esse samba de mesa, muita cantiga de viola. Sei que a região ali ficava coalhada de carvãozinho que vinha muita gente. Mas era uma maravilha! Todo ano minha vó preparava aquela festa (Sr. Guilherme Botelho Filho, 61 anos).

Nas regiões do Bangu, na Vila Carvalho e no bairro Santa Cruz, além do “Pau do Urubu”, situadas na maior cidade do Nordeste paulista, encontra-se esta polifonia presente nos lugares da memória. Sentidos estes que situavam estas regiões como referenciais fortes para capoeiristas, sambistas, passistas, festeiros de reisados e de santos juninos, entre outros sujeitos sociais:

Em frente, em frente à casa da minha avó tinha uma negra que veio de São Paulo para Ribeirão construiu a casa de madeira, com pau Brasil. A vó da Mônica, a nossa vó. Porque eu chamava ela de vó. **Porque eu vivia mais na casa de tábua do que na minha casa e essa avó Maria era madrinha da minha mãe.** Comadre da minha avó. As duas é Maria. A Maria, mãe da minha mãe e a Maria negra, as duas lavava roupa pra sociedade de Ribeirão Preto. Meu avô era engraxate, meu avô passou a vida inteira engraxando sapato. E essa casinha alí na Camilo de Mattos ainda existe (Sr Paulo Caldas, 51 anos).

Festa em louvor a Santo Antônio, batuques e escolas de samba que nasceram nas regiões de grande concentração de negros. Juntamente a reisados, bailes de barraca e batuques, perfazendo lugares de solidariedades e marcando os fluxos de populações e valores entre o interior do estado e a capital paulista:

Tinha batuque, fazia quermesse, queimava, fazia fogueira. O pessoal andava descalço em cima da fogueira, os antigos lá. Andava descalço em cima da fogueira. Eu fui testemunha disso aí, eu era moleque. Eu vi tudo isso, o pessoal de São Paulo aqui. **Eram os Teixeira. Eles vieram para Ribeirão, fizeram história em Ribeirão.** Esse pessoal também saía na escola de samba dos Acadêmicos. A Dona Jenny chegou a costurar para escola de samba dos Acadêmicos. Ela era costureira do Vai Vai, ela e a irmã dela. Tinha

Tia Jenny e tia Cida e tinha a lone. A **tia Cida era madrinha minha, ela e o tio Guilherme** (Sr Paulo Caldas, 51 anos).

Das diferentes relevâncias a serem apontadas, encontra-se o fato de crianças negras que viviam em situações precárias como a senhora Ana Lúcia, cuja mãe era migrante recente e a criava sozinha, crianças que vivenciavam nestas regiões de maioria negra e nestas festas, lugares de felicidade e manutenção da vida em seus bens mais básicos como o alimento:

Eu lembro muito deles e da família do Tião Preto na Santa Cruz porque a minha convivência foi com essas duas fontes de cultura. Lá era espaço de muito negro, uhh!! Nossa! Eu lembro que ali no Bangu tinha o Arlei da família do seu Vavá que reinava ali, porque eram uns negros antigos dali. Eu não gostava de estudar, não tinha estímulo, agora, no Lipa, era minha paixão! Chegava de sábado, já colava nas irmãs do Tião Preto pra não perder elas de vista, aí elas iam e me levavam **pro baile do Lipa**. A família do Tião Preto era maravilhosa, a mãe dele, o pai também, ele me acolhia lá sabe. Chegava na hora do almoço ela gritava: O Nenê vem comer! E eles eram bem pobres. O quê? Eles faziam **feira antiga, de Reisado** e é lógico que eu participava (Sra. Ana Lúcia, 46 anos).

Em partes do bairro dos Campos Elíseos, em Ribeirão Preto, também ocorriam festas familiares em grandes quintais, lugares de negros, locais de afirmação de memória e identidade. Lembranças de casas cheias, negras bonitas e de amigos, certamente festividades cujas formas e valores remontam ao período escravista:

Um **quintal grande onde os negros faziam festa**, a família toda, a avó, os antepassados, **minha mãe, minhas tias, primos, ali criou a família toda, lá eles contam que faziam aquelas rodas de samba**, como eu ouvi em Salvador. Assim, **aqueles rodas que faziam dos antigos!** Assim era a família, tanto que eles sempre gostaram de se ajuntar! Era do negro, era já da África, comunidade, eles gostavam muito de comunidade. **Minha avó foi escrava**, a mãe do meu pai, meu pai nasceu no dia da libertação dos escravos, da lei Áurea. Encontro **de vez em quando com alguém e lembro...** Que saudade daquele tempo, **tinha os bailinhos, aqueles bailinho**. Dia de natal mesmo a gente amanhecia e dia 24 era aniversário do meu pai, **era festa mesmo, as minhas tias iam todas bem vestidas iam os amigos mais chegados**. Nossa casa era uma casa cheia (Sr Iraci, 78 anos)!

Redutos em que se teciam relações de compadrio que são recordados como lugares de “muito preto”, lugares de exceção tanto demográfica, devido a maciça presença dos imigrantes europeus e seus descendentes na região nordeste paulista, quanto lugares de excepcionalidade na interação étnico-racial. Excepcionalidade

pelo fato de subverterem a dinâmica de cidades tão marcadas pela discriminação com o bom trato aos sujeitos negros, inclusive por parte de brancos que nestes redutos conviviam:

No **Bangu tinha muito preto**, tinha o Vavá o pai do menino que tocava bateria nos Bambas é muito amigo do Paulinho, o Vavá a mulher dele a Vanda, tinha o Mário Cegonha que morava ali na fábrica de enxada, na frente havia uma beneficiadora de café a família do homem era português, mas esses aí tratavam a gente muito bem, tanto é que eram compadres da mamãe também. Tinha também a Dona Divina do Terra, a Dona Jenny Texeira (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Nestas regiões e, com mais intensidade, nos bailes, festas e outras formas de expressão realizadas pela população negra, apresentava-se um caráter mais flexível das fronteiras étnico-raciais, sob interações mais móveis e fluídas, o que nos permite concebê-las mesmo como, não como fronteiras, mas sim como interfaces étnico-raciais entre negros e brancos:

Era uma festa comunitária, era **esse grupo de negros que organizava** e era responsável, mas eram convidadas e **vinham todas as pessoas do bairro**, e de outros **lugares, brancos, negros, tudo!** Inclusive na minha casa foi feita sete festas (sete anos consecutivos) durante sete entregas de bandeiras, porque minha mãe tinha feito uma promessa. Então fazia a entrega da bandeira na minha casa e a festa era lá. Era a festa de encontro na minha casa (Sr Sebastião, 48 anos).

Muitos lembram-se de festas que tiveram em suas cidades natais, antes de migrarem em busca de melhores oportunidades. Como Sr João Bento que se recordou da festa de São Gonçalo, “santo negro”, uma festa com “catira” e a dança da “caninha verde”, danças realizadas na cidade de Tambaú, nas décadas de 1930 e 1940:

Lá na **minha terra (Tambaú) meu pai fazia dança de São Gonçalo**. Meu pai era capelão lá e rezava terço pra todo lado. A Festa de São Gonçalo é o seguinte: monta lá o altar e vem cantando todo mundo, numa fila tudo de casal, homem e mulher, homem e mulher, aí canta. Depois da oração começa a dançar, vai prá lá, vai pra cá e a música: *São Gonçalo milagroso, casamenteiro das véia, casamenteiro das veia eh, casamenteiro das véia eh! Este é o primeiro verso que pra São Gonçalo eu canto eh, eh pra São Gonçalo eu canto eh...* É feito com viola e sapateava e batia palma o povo e sapateava, quase que nem congada. **São Gonçalo é negro também**. Fazia a festa de São Gonçalo, acabava lá pra uma da madrugada, **aí tinha catira, os homens dançava** catira, tinha contra-dança, **caninha verde** que era na palma também, tinha uma outra parte que dançava que era o desafio que era trocar verso (Sr. João Bento, 80 anos).

De forma similar ao senhor João Bento, também o senhor João Batista é mais um destes que mantiveram vivas em seu imaginário, como parte de suas referências de identidade, estas festividades com forte cunho religioso, também acontecidas na cidade de Sertãozinho:

Meu avô tocava flauta e violão na festa de São Gonçalo, inclusive eu acompanhava ele, depois pra voltar era aquele arrependimento! (risos). De madrugada... Aqui em Sertãozinho, tinha São Gonçalo, Folia de Reis (Sr João Batista, 65 anos).

Estas foram festividades que marcaram a identidade de outros tantos daqueles que migraram para cidades maiores nas décadas de 1950 e 1960 e reinterpretadas nestes novos lugares como referências identitárias:

Tinha o “Zé da viola” que tocava a viola. O povo gostava do Zé da viola, quando eu ia no São Gonçalo tinha uns 14 anos. Era lá na Vila Abranches, meu tio baiano que fazia! Pra você ter uma idéia o violeiro era o Zé da viola, violeiro bom! (pega a viola e canta, toca o ritmo de São Gonçalo). (ta, Tum, tá tará, Tum, tum). Era só violão e viola (faz o ritmo com os pés). Minha tia ela te fala **porque meu primo se chama Gonçalo** (Sr Ismael, 53 anos, grifos nossos).

Os referenciais que conformaram as identidades negras ao longo do período em foco foram diversos. Desde as antigas festas familiares e outras festas que congregavam populações de diversas regiões conhecidas como bailes de barraca até as festas mais ligadas ao calendário religioso e às procissões. A partir dos anos 1960, estas expressões culturais vão conviver com outras formas de reunião entre os negros, as chamadas brincadeiras dançantes. Estas brincadeiras dançantes eram reuniões de jovens de diferentes famílias negras realizadas com a utilização de instrumentos eletrônicos e discos, ao invés da produção de ritmos ao som de instrumentos musicais tocados pelos próprios sujeitos. Um formato do qual vão surgir os denominados bailes Black nos anos 1970.

As celebrações das identidades: procissões, batuques e brincadeiras dançantes

Neste momento, antes de chegarmos às brincadeiras dançantes vamos nos ater mais às festas religiosas, procissões e aos chamados batuques, expressões culturais recorrentes em diferentes regiões das cidades.

Como nos informaram diferentes depoentes, a exemplo do senhor João Bento, aconteciam festas em diferentes regiões da cidade, nas quais estavam muitos negros. Um destes redutos era no antigo Bangu “naquela baixada da Cava do Bosque” onde era “forte ali a festa de Santos Reis e outras festas dessas” (Sr João bento, 80 anos). Desta maneira, na cidade de Ribeirão Preto, o bairro dos Campos Elíseos, o bairro Santa Cruz e a região do Bom Retiro (mais conhecido por muitos por Bangu), foram lugares de difusão destas festas religiosas. Eventos que ocorriam desde o início do século vão conviver com as brincadeiras dançantes que vieram a ocorrer na década de 1960 como referenciais múltiplos na construção da alteridade e das identidades:

Na Camilo de Mattos nós nos reuníamos, na **casa da Vó Maria**, porque ela sempre foi muito aberta, e ela sempre recebia toda molecada, ela tinha um metro e meio. Na mesma época que fazia **as festas de Santo Antônio no Bangu a família Brito fazia as festas na rua Goiás**, ali na Goiás era onde se concentrava as festas da família Brito. Fazia muita festa e as festas de São João, São Gonçalo e outras (Sra. Regina Brito, 57 anos).

Paralelamente aos bailes de barraca e às festividades em devoção a Santos Reis, Santo Antônio, São Gonçalo e às diferentes danças, ritmos e demais rituais a estas acopladas, a relação com São Benedito e as procissões foram outra expressão cultural relevante estabelecida como fator de construção de identidades para as populações negras nesta região paulista em foco:

Tinha a **irmandade de São Benedito** que era bonito, tinha as filhas de Maria... Era misturado, **era tudo misturado**. Mas é engraçado **que comandava mais os de cor** como meu sogro, **os de cor era mais na irmandade de São Benedito**, mesmo na procissão também era mais negro (Sra. Maria Ap. Brito, 82 anos).

Na relação com São Benedito, com outros santos e, até mesmo em práticas aparentemente destituídas de qualquer sacralidade, como nos bailes de barraca, as

populações negras constituíram suas interações de forma sempre a firmar o caráter mítico-religioso, a dimensão do mito e da comunidade:

Eu morei na casa que fica em frente à igreja São Benedito. A casa em que fui criada. Então eu e minha comadre, lá tinha muita quermesse, tinha a irmandade de São Benedito que era só de preto. E tinha a novena, aí faziam aquela festa bonita! **Tinha os Marianos, eram rapazes negros**, os pais eram da irmandade de São Benedito, tinha procissão. Os pais eram da irmandade de **São Benedito, os mais idosos, os filhos eram os Marianos**. Tinha a novena, nove dias que rezava à tarde, tinha a quermesse no quintal da igreja e um padre que eu nunca me esqueci dele, o padre Cônego Barros. A procissão era bonita, era bonita! Tinha a procissão, tinha o dia de São Benedito, era feriado! Aí vinha a procissão, saía a procissão, dava uma volta em determinadas ruas da cidade, voltava. Aí o Cônego ia fazer preleção, escoltava, era muito bonito! Eu era menina, e via as senhoras da minha idade, que eu estou com 82 anos. Eu era meninota. As negras velhas iam e cantavam, tinham aquelas músicas bonitas e eu mais a minha irmã branca cantávamos, ficávamos no primeiro banco sentadas lá, era muito bonito! Todo ano era dia sagrado! Depois foi acabando... (Sra Cândida, 82 anos).

As procissões constituíam-se enquanto importantes expressões de auto-estima, lugar de demarcação de fronteiras e superação da discriminação étnico-racial:

O **dia da procissão era mais lindo**, eles carregavam um tipo de uma lanterninha, então a Cida do Bom Retiro falava assim: “Eu não me esqueço do seu pai, ele ia na frente, era muito alto, ele era imponente! **Na igreja de São Benedito**, da procissão e seu pai ia na frente, entre os negros, tinham duas fileiras era muito bonito!” (Sr Iraci, 78 anos).

Na dinâmica da discriminação que se efetua no Brasil e também se apresenta no nordeste paulista e triângulo mineiro, a relação dos negros com suas manifestações socioculturais foram obstruídas por diferentes ações. Uma delas foi a paulatina segregação dos negros da igreja de São Benedito, de forma silenciosa e discreta, porém percebida por muitos:

Mas depois os brancos foram invadindo. Conclusão: um dia desses dei uma passada lá em frente e disse, faz tanto tempo que não entro aqui, nós entramos, mas os brancos tomaram conta. Os negros foram se afastando, perdemos a igreja! Ninguém... Era uma igreja importante pros negros (Sra. Cândida, 82 anos).

A percepção da desigualdade por meio de práticas diversas evidencia-se na relação com as procissões, com os espaços de vida e os demais grupos sob uma espécie de sacralização das relações étnico-raciais:

Contavam essa história sim, pegou fogo no dinheiro, foi aquele reboleço! Inclusive minha mãe falava que o prefeito falava, porque o santo era preto, ela dizia. Você sabe que **Ribeirão já foi uma cidade muito racista**, então tinha uma senhora da família Junqueira, a **Sinhá Junqueira, dizia que negro tinha que andar na sarjeta, na rua, não na calçada**. Naturalmente ela não se conformava, porque quando saiu a libertação os escravos foram se levantando, e ela tinha essa coisa com o negro, que tinha que andar na sarjeta, que negro isso e aquilo. Meu pai ainda tinha isso na mente, ele colheu muito café, aquela coisa, levou aquela vida de quando os escravos trabalhavam de graça na chibata né, ele não andava na calçada! (Sra Cândida, 82 anos).

Relação esta em que as desigualdades e as expressões de força e auto-estima dos grupos evidenciam-se pelo poder mítico, na simbolização permeada pela dimensão do sagrado. Processo que se dá com o mito do poder do negro santo e a efetivação da justiça no castigo aos membros de grupos sempre dispostos a efetivar a opressão. No caso de São Benedito, este visto como um antepassado, cuja respeitabilidade e o poder mítico transcendiam até mesmo o poder econômico dos coronéis, castigando-os quando necessário:

Até minha mãe contava que na Mariana Junqueira, perto da Cerqueira César, a procissão passando, o padrinho dela tava na janela e disse: “tanta gente atrás desse negrinho”. Minha mãe diz que quando o Santo subiu a Barão do Amazonas a casa dele pegou fogo. O bombeiro era ali perto, na Duque de Caxias e ele gritava: “água na burra”!... que era onde guardava o dinheiro, pra salvar o dinheiro. Era São Benedito que ia na frente, inclusive na procissão de todos os Santos (Sra. Jenny, 77 anos).

O santo forte, o antepassado poderoso e a beleza das procissões como rituais de efetiva participação de negros, são representações que traduzem uma narrativa a apresentar a força e a altivez dos afro-brasileiros como seres humanos plenos e capazes de enfrentarem os desafios na defesa de sua dignidade. Esta relação íntima entre santos católicos, as celebrações diversas e a constituição das identidades negras foi importante também em outras localidades, como o que ocorreu na cidade de Batatais:

Chamava Igreja do Rosário dos Homens Pretos. As mulheres da roça vinham e iam pra essa igreja. Ali elas dançavam, elas rezavam, elas cultuavam... Tinha São Benedito, Santa Margarida e Nossa senhora do Rosário, tinha três santos no altar. Vinha muita Congada, muito Moçambique de Minas Gerais pra cá. Ali na igreja era usada pra colocar urna de votação, e os negros ir lá votar (logicamente porque os brancos não ia entrar lá) pra votar pro coronel. E eles sabia quem não votava. Ali onde é a rua José Augusto Fernandes chamava rua do outro mundo, então fulano não votou em mim, você

vai passar lá na rua do outro mundo, porque já tinha alguém pra matar ele lá na outra rua, rua do outro mundo (Sra. Izabel, 43 anos).

A “igreja do Rosário dos Homens Pretos” foi lugar onde a população negra tanto tinha suas referências identitárias com celebrações para os santos negros, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário e para o estabelecimento de vínculos com negros e práticas de outras localidades e estados. Porém, neste lugar também sentiam a opressão racista e a imposição da vontade político-eleitoral dos chefes políticos locais. Em um ambiente racista como se constituiu Batatais, na terceira década do século XX, foi derrubado este marco da memória dos negros locais, a igreja de Nossa Senhora do Rosário:

Porque tinha a igreja dos escravos aqui, onde era a câmara aí, em 1925, desmancharam ela, por causa de uma briga política. Mas também não iam deixar uma igreja que foi dos escravos no centro da cidade, uma cidade conservadora e... Racista (Sr Izabel, 43 anos).

Como um dos locais de construção de identidade e de construção dos referenciais de sociabilidade para os negros batataenses, representou uma perda concretizada na percepção da falta de familiaridade com outros espaços, como a igreja matriz:

Essa igreja dos pretos era importante, porque na igreja matriz não entrava negro. Então as negras vinham das fazendas com o carro de boi com tudo e a família inteira e quando chegava na matriz não entrava. Na Igreja de Bom Jesus da Cana Verde, até hoje você pode contar os negros lá. Não é proibido, mas é um lugar onde não se tem familiaridade (Sr Izabel, 43 anos).

Entretanto, mesmo com a demolição da “Igreja dos Pretos” por volta de 1925, quatro décadas depois, os negros locais ainda tinham em sua memória as expressões culturais como Congadas e Moçambiques, realizados e trazidos de Minas Gerais para Batatais na década de 1960. Mas também podemos apontar a presença destas expressões e das festas de São Gonçalo nas periferias da cidade até os primeiros anos da década de 1970:

Só vi uma Congada e Moçambique na terra do meu pai. E uma vez teve uma apresentação aqui. Aqui tinha a festa de São Gonçalo com a Dona Luzia Paredão, outra senhora. Das melhores que eram feitas com a família Paredão, Dona Luzia, Dona Geralda, era uma festa tradicional, era muito forte com meus nove, dez anos (Sr José Osmar, 61 anos).

Referenciais buscados por organizações negras de Ribeirão Preto, mais particularmente o “Clube José do Patrocínio” que, na década de 1980, conseguiu

incluir estas expressões seculares das populações negras no calendário cultural oficial de cidade desde então:

Hoje nós temos como parte do calendário festivo oficial da cidade a festa de reisado, Congadas e moçambiques. De onde isto partiu? Surgiu no José do Patrocínio, no departamento cultural com o Pedro Paulo, a Ádria e outros, fazer algo para enaltecer, que além da capoeira e tal. Vamos trazer Congada, porque nós temos que mostrar pro povo uma manifestação que é de origem dos negros escravos e de origem africana. Vamos fazer com que Ribeirão Preto conheça essa manifestação, trazer também umas companhias de Reis pra cá, porque tinha algumas. Pintou a idéia e fomos ver, nesta região de Santo Antônio da Alegria, Altinópolis é o foco. Fomos falar com a Secretaria da Cultura pra patrocinar pelo menos condução e alimentação (Sr Luis Antônio, 60 anos).

Na cidade de Uberaba, região com grande concentração negra e menor proporção de imigrantes, as Congadas e Moçambiques continuaram como parte efetiva das expressões de identidade da população negra ao longo de todo século XX:

Os Moçambique, minha avó era uma seguidora disso sabe? Seguidora assídua, treze de maio eu lembro direitinho: arrumava o cabelo com pente quente e tinha umas redinhas preta que se colocava no cabelo pra modular o cabelo, aí se prendia o cabelo e ela com a redinha é aquilo era show! Eu lembro disso como se fosse hoje (Sr André, 48 anos).

Grupos de Moçambiques e ternos de Congo com suas performances realizadas por todo espaço urbano, inclusive nas regiões centrais, grupos negros que saíam e participavam principalmente das comemorações do fim da escravatura junto aos clubes mais antigos como o Grêmio Recreativo Cultural Uberabense nos anos 1950 e 1960:

O Grêmio Recreativo Cultural Uberabense. É o Grêmio tinha mais isso, tinha Congada e Moçambique. Agora o Ponte Preta tinha mais futebol, o Ponte Preta tinha um time bom de futebol ele tinha carnaval também e eu nunca lembro do treze de maio ter sido lá não, nunca, o Grêmio sim toda vida teve. E, quando tinha treze de maio no Grêmio tinha Congo, tinha Moçambique... Tudo da cultura negra, muito bom (Sra. Guiomar, 70 anos).

Diferentemente do nordeste paulista, em Uberaba, a ocupação de igrejas e outros lugares de prestígio foram mantidos, assim como os demais rituais, inclusive as “danças e bailados” com as comidas após os cortejos e a coroação dos reis e rainhas negros:

Depois da missa, ai tem uma missa às doze horas e tal aí onde concentrava **todos os ternos de congo num determinado local ai**

rezava-se a missa, aí se proclamava a festa do próximo ano. Sempre tinha, é uma tradição que nunca acabou. Tanto é que até hoje, e esse ano felizmente o meu irmão é o festeiro de treze de maio do ano que vem, ele que vai promover a festa de treze de maio do próximo ano. No **Moçambique era muito nego**, muito nego do terno, Ah! Era uma avalanche de nego! Mas era muito, muito nego, e não tinha branco no Moçambique, não tinha branco (Sr André, 48 anos)!

As procissões, batuques e as festas das famílias negras remontam a tempos distantes, expressões de identidades realizadas ao longo de todo período de vigência da escravidão. Estas festividades religiosas em geral, percebidas como representação “da força da raça”, como também, lugares de ensinamentos aos mais jovens que posteriormente reinterpretaram estes valores e representações em outras formas culturais como os blocos de carnaval:

São Gonçalo, Catira, tinha tudo isso e quem puxava Catira era o papai. **Meu padrinho era violeiro, quando toca catira na televisão** lembro do meu padrinho. E o Brito sempre acompanhava desde mocinho, era tão bonito! **Era costume dos negros desde a escravidão**, como minha avó que era então vai passando, eles gostavam de terço, então eles cantavam, mesmo na senzala não fizeram calar eles, que força de raça (Sra. Iraci, 78 anos)!

Muitos negros que se tornaram assistentes nos blocos de carnaval e escolas de samba, sobretudo entre as décadas de 1930 e 1960, iniciaram seus primeiros sapateios entre violas e pandeiros, ao ritmo do cateretê e outras danças:

Tinha um tal de João de Pé Grande, tinha um puta dum pezão, um Goiano, lá na Silveira Martins. Tava sempre bravo, forte pra chuchu este João Pé Grande. Aconteceu uma coisa assim: tava faltando um para poder completar, para completar a parceria para poder dançar o cateretê, então, eles sabia que eu gostava demais, me chamaram, eu carcei a botina e fui lá no meio também, eu tinha meus 10, 11, 12 anos e pisei no pé do João Pé Grande, aí ele chamou meu pai e falou: “Jaquenino, tira esse moleque daqui senão eu vou dar uns tapas nele agora mesmo”. Eu dizia: “deixa eu dançar aqui”, aí eu maneirava um pouquinho. O cateretê..., era bonito de dançar o cateretê, um cateretê mesmo consagrado. Tudo na base da viola e do pandeiro (Sr Francisco, 81 anos).

Nas festas de Santos Reis, nas louvações a São Gonçalo e outros santos, muitos negros no nordeste paulista e no Triângulo Mineiro iniciaram suas primeiras alegorias que, mais tarde tornar-se-iam base para evoluções pelas ruas centrais das cidades, como assistentes nos blocos de carnaval. Assim como se deu com senhor Raul, pai de uma de nossas entrevistadas (Dona Lourdes) e com o senhor Francisco Brito, que do alto de seus mais de oitenta anos rememorou que “ainda molecão

gostava de imitar o palhaço da Folia de Reis” e, quando adulto tornou-se passista no bloco carnavalesco dos Bambas em Ribeirão Preto, onde também relembra que “fazia parte, e era dos bons” (Sr Francisco, 81 anos).

Esta realidade da dinâmica cultural é distante da percepção daqueles que procuram em uma identidade negra essencial, com fundamentos apenas em uma cultura africana idealizada ou em qualquer substrato sociocultural estático. As identidades, assim como os elementos culturais que os grupos mobilizam para concebê-las, também são fruto de reconstruções. Neste sentido, são diversos os caminhos a encontrar para estabelecer lastro político de construção das identidades, assim como para a superação da opressão psíquica e física do contexto racista a sufocar os indivíduos e grupos:

As **manifestações discriminatórias** porque tenho os lábios grossos, o nariz chato, a pele escura, o cabelo crespo... Nossa eu tenho dezenas e **dezenas de episódios que são situações revoltantes** mesmo! Chegando ao ponto da informação de que se nós não tivéssemos a imposição da religiosidade, da religião, certamente eu teria uma orientação religiosa bem diferente desta que eu tinha. **Teria uma orientação religiosa de um país africano muito provavelmente**, então comecei a observar o resultado desta imposição (Sr Luis Antônio, 59 anos).

O material que compõem as identidades é múltiplo. No caso das populações negras as identidades também são substantivadas por seus antepassados africanos, entretanto toda identidade resulta de vivências múltiplas e da circularidade cultural que os grupos experimentam ao longo de suas vidas em contato com outros grupos presentes nos contextos. Todos estes grupos também dialogam com as condições políticas e econômicas para constituírem seus referenciais, os materiais das identidades, memórias e da historicidade destes. Para os negros do nordeste paulista, além de seus próprios referenciais provenientes de séculos anteriores com as reinterpretações dos conteúdos socioculturais, os diálogos com as culturas dos descendentes de europeus e as condições de minorias demográficas durante o século XX no interior paulista foram fatores importantes a influenciar suas identidades ao longo das conjunturas. Como o fato de compartilhar o convívio com outros grupos étnico-raciais em espaços de trabalho, em seus logradouros e também nos rituais religiosos das procissões:

O finado meu avô participava da **irmandade de São Benedito**, eu me lembro que nas procissões ele usava uma túnica e uma lanterna, as mulheres negras também iam, me lembro que **gostava de ver**

meu avô no meio daquele povo lá! Eu achava bonito (Sr Luis Antônio, 59 anos)!

Com estas considerações, voltemo-nos às demais festividades e às brincadeiras dançantes. Nos anos 1960, as famílias negras ainda faziam acontecer suas grandes festas de terreiros. Porém, foram assimilando novos instrumentos e espaços, neste caso os aparelhos de som e os Long Plays (LPs). Entretanto, com a manutenção de princípios básicos da comunhão, da comida farta e da alacridade (princípio da alegria) que compõem a consumação, a realização do grupo no aqui e agora do existir, muito distante das regras de etiqueta (bons modos), individualismo e ostentação das formas culturais burguesas:

Minha grande família era grande mesmo! Era dez tios, cinco homens e cinco mulheres, além dos primos de meu pai que eram considerados tios como o finado Tila, o finado Zé Bataclan, o Zé Toquinho. Então tinham as reuniões quase todos os domingos na casa da finada minha avó, lá nos Campos Elíseos, na Marquês de Pombal. **Era aquela negrada, aquela coisa gostosa mesmo de curtir. Então essa coisa de reunir, de reuniões de família, ela é muito forte no nosso meio (...)** E sempre fazendo batucada, cantando, tomando a cervejada, as crianças, por exemplo, tomavam cerveja misturada com guaraná, então era muito gostoso a batucada e tinha os discos! Os discos de vinil e tinha uma pick-up dos meus tios, depois do almoço, tirava os móveis pra todo mundo dançar (Sr Luis Antônio, 59 anos).

As expressões como as festas familiares e/ou as festas religiosas e os bailes de barraca constituíam-se como lugares de aprendizado e liberdade de expressão. Fatores permanentes no cotidiano destas famílias negras que assim realimentavam continuamente o fluxo de valores e concepções, valores posteriormente reformulados pelos mais jovens na elaboração de outras formas culturais e de afirmação de suas identidades:

Crescemos neste ambiente, vendo os pais dançando, os pais cantando. Minha mãe, por exemplo, **minha mãe cantava muito, gostava de ver, ela ficava lavando roupa e ficava cantando com uma afinação impressionante** e melodias bonitas. **Meu pai cantava na hora do banho**, meu pai entrava no banho e começava a cantar. Gostava daqueles sambas antológicos, gostava muito daquela “saudosa Mangueira”, sambão da Mangueira dos homens da comissão de frente: *ah Mangueira, minha saudosa Mangueira, eu deixo pra cantar este samba mais, a luz do Lampião, e as cabrochas num alto delírio com os pés no chão...* Sabe, eu era menino e ouvia tudo isso!! Bonito, coisa bonita (Sr Luis Antônio, 59 anos)!

Entretanto, muito antes das Pick-ups e vitrolas tomarem conta dos bailes, as populações das periferias, onde encontrava-se a maior parcela dos negros, realizava seus bailes com sanfonas, pandeiros e bumbos, os bailes de barraca. A partir destes bailes de barraca podemos perceber também as distinções de bairros de maioria branca como a Vila Tibério, onde os negros evitavam ir:

Todo sábado tinha muito baile de barraca, você podia até escolher. Naquela época a **gente só evitava ir pra Vila Tibério**, o pessoal de lá era tudo que trabalhava na Antártica e vivia melhor, **aqui era os “pé de chinelo”**, aqui e no Pau do Urubu era os mais pobre mesmo. O baile de barraca predileto mesmo era ali na Rua dos Aliados, na casa de uns negros, o nome deles é Jacó, antes de chegar na Costa e Silva. Ali tem uns crioulos que dava uns bailes muito gostoso. Ali ia tudo mundo, branco, preto, era tudo mundo muito pobre. Precisava jogar água pra baixar a poeira, o pau comia. Era surdo, pandeiro, sanfona e às vezes aparecia um violão, naquele tempo não tinha vitrola ainda. Nos Bailes dos brancos, os negros não entrava. Na Dante Aliguieri, no Palestra, Regatas... (Sr Nascimento, 67 anos).

Neste contexto, podemos perceber que os bailes de barraca, antes realizados no espaço rural, vieram como outras referências importantes na construção das identidades e das particularidades culturais de muitos negros que migraram para as cidades do nordeste paulista nos anos 1950 e 1960, na cidade de Ribeirão Preto, por exemplo:

Meu pai era o seguinte: era pandeirista, tocava pandeiro como ninguém e fazia os bailes também, organizava os bailes no antigo Piripau, depois da atual Vila Abranches. Meu pai colocava eu pra tocar pandeiro, **com 4 anos eu já tocava pandeiro em baile de barraca**, toc, toc, toc, toc toc, toc. Mas quando ele pegava no pandeiro e cantava não tinha pra ninguém, os sanfoneiros tinham que acompanhar o véio (Sr Ismael, 53 anos)!

Estes são fragmentos ricos, reconstituídos enquanto lembranças destas expressões culturais que ficaram na memória de negros como o senhor Ismael que aos quatro anos de idade, nos anos 1950, “era pandeirista” com seu pai e nos anos 1970 utilizou como substratos simbólicos estes momentos para a organização de sua equipe de som e de seus bailes “Black Power” ao som de aparelhos eletrônicos e Lps. Aqui umas das canções do pai em sua infância:

O véio cantava: *“Cadê minha vaca manhosa, cadê minha vaca manhosa, já procurei ela na estrada e não encontrei a danada. Foi, foi, foi, minha vaca manhosa fugiu com o boi”*. O pandeiro dele, ele batia o pandeiro aqui, você escutava lá no outro arraial! Porque tudo que eles faziam era com força... Os sanfoneiro e aquela terra subindo, era louco (Sr Ismael, 53 anos)!

O pandeiro do pai que atravessava o arraial depois transformado na potência dos auto-falantes que ecoavam pelos bairros da cidade nos bailes. Elementos presentes na luta e na importância de se realizar os bailes “Black Power” na mesma dimensão da importância daqueles antigos bailes de barraca, também relevantes para negros em outras tantas cidades como Batatais:

Tinha um sacrifício com certeza. Porque tinha que cuidar da casa da patroa, fazer janta, arrumar cozinha, pra depois se preparar pra ir pro baile. Nos bailes tocava três acordes sempre, em cima desses três acordes vinham o pandeiro e o violão. Porque o violão era de quem não fazia nada, era coisa considerada de quem não gostava de trabalhar, então tocava violão né? Então esses eram os instrumentos, pandeiro, acordeom de oito baixos e o violão (Sra. Izabel, 43 anos).

Bailes que desde os tempos remotos da vida nas fazendas explicitavam disputas e desavenças entre negros e brancos, como os bailes rememorados pela senhora Madalena quando esta morava em Orlândia:

Num **baile em uma fazenda, um baile de barraca no meu tempo**, os negros chegou, aí **os brancos falaram: “escureceu”!** Os negros falaram assim: “Agora clareou”! E pegaram assim o pau da barraca, jogou a barraca pro chão acabou com tudo! O sanfoneiro saiu e povo correndo e **os negros soltando bala**, e gritava: “clareou” (Sra. Madalena 79 anos)!

E também lugares de valentões nas cidades. Sujeitos que ao desafiarem os poderes estabelecidos podiam ser punidos exemplarmente:

E tem história, tem história assim... Meu tio Geraldo Rafael era muito assim bravo e forte. Então se ele chamasse a mulher pra dançar e não fosse com ele ia lá no pau da barraca e acabava com baile de todo mundo, quebrava o pau da barraca literalmente (risos). Teve uma vez na Princesa antiga, antes dessa fundamentada no centro que tava uma briga, aí chamaram “o corintinha”, o preto e branco da polícia, o jipinho. Meu tio tinha um guarda-chuva que ele teve derrame e lá brigando e ele pegava as pessoas pelo guarda-chuva e pegou o delegado (risos). Aí fez ele vir empurrando o corintinha até aqui na cadeia (Sra. Izabel, 43 anos).

Bailes e brincadeiras dançantes que produziram a manutenção das relações de comunidade, de lugares, personagens e eventos importantes. Como os ocorridos com entre os negros de um antigo reduto de afro-brasileiros em Ribeirão Preto, o Bangu:

O avô do seu Oscarzinho é de lá do Bangu. Tinha um padrinho que deu um terreno pra dividir o terreno com outros. O terreno era na Henrique Dumont, a mãe da Divina eu lembro dela porque ela ficava na janela todo dia! No Bangu tinha brincadeira, ali morava a mãe do

Elias, a dona Ilda, o pai do Gera, o Tininho que tocou no meu casamento. O Tininho usava bota ortopédica. Um dia eles foram no cemitério e fecharam o cemitério com o Tininho lá dentro. Quando o Tininho viu ele tava lá preso (Sra. Cândida, 82 anos).

Em Batatais, os bailes de Barraca são lembrados como antecedentes históricos dos bailes do Clube negro da cidade o “Princesa Isabel”. Neste contexto, os bailes de barraca foram percebidos enquanto momentos de reunião de famílias negras para celebrarem a vida. A festa como um valor fundamental de afirmação da alteridade e das identidades negras no Brasil:

Desde raiz nosso povo é muito festeiro. Então, aniversário que tinha se fazia festa... Esse violão aí que você tá vendo tem mais de oitenta anos. Esse violão aí tocou muito na Princesa, tocou muito em baile de roça. Tinha baile de barraca aqui, tinha muito baile de barraca (Sra. Isabel, 44 anos).

Diferenças e sinais diacríticos reafirmados e percebidos nos diversos formatos de bailes. A festa rememorada com outro de seus elementos fundantes, a dança:

A **diferença** dos bailes **de negro e de branco** era a **animação!** No baile de branco a orquestra pode ser a melhor, mas **ninguém dança**, fica todo mundo sentado, você vai no baile de preto, a orquestra começou tocar, não fica um sentado (Sra. Cândida, 82 anos)!

Entre os decênios de 1950 e 1970 ocorreram transformações na construção das formas identitárias. Transformações suscitadas pela intensificação da urbanização, pela difusão dos meios de transporte, como também pela introdução de novos recursos tecnológicos e meios de comunicação de massa utilizados pelos grupos em geral e pelos grupos negros em suas expressões. Em meio a estas mutações é que surgiram as brincadeiras dançantes, novas expressões da alteridade para diferentes grupos étnico-raciais, inclusive para os negros. Estas reuniões ao som de vitrolas e discos possibilitaram a geração de muitas representações e narrativas na lógica das identidades.

As brincadeiras dançantes e os grupos de arte e cultura: novas performances das identidades negras

Paralelamente à ocorrência dos bailes nos arrabaldes e às celebrações de cunho religioso, aconteciam as reuniões festivas denominadas brincadeiras dançantes, “onde se encontravam os paqueras, os amigos, **“momentos de estar com todo mundo”** (Sra. Ádria, 60 anos). Este formato de reuniões aconteceu em diferentes cidades da região e do Triângulo Mineiro, sobretudo a partir dos anos 1960:

Fazíamos **brincadeiras dançantes** nas casas. Aí era com amigos negros, não eram do grupo de jovens. Eram do círculo das famílias negras, nossos pais se conheciam e através dos pais os filhos se conheciam. Chegavam a trinta, quarenta amigos, geralmente aos domingos (Sra. Ádria, 60 anos).

Estas brincadeiras dançantes possuíam um caráter mais fechado que os bailes de barraca (inicialmente realizadas apenas para famílias de “conhecidos”) pois denotavam relações entre segmentos dos grupos negros mais antigos com vínculos já estabelecidos em períodos anteriores. Entretanto, se tornaram grandes eventos com participação também de negros fora dos círculos das antigas famílias. A partir destas reuniões denominadas brincadeiras dançantes organizavam-se outras atividades:

A gente lotava um ônibus de final de semana e ia fazer piquenique lá na USP, ficávamos lá, ouví música, dança, a gente lotava um ônibus, chegava a ir mais de sessenta pessoas, desde 1965-66 até 1970 (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Em todo contexto abordado, inclusive em São Carlos, as brincadeiras dançantes surgem, entre outros fatores, também como saída criada para falta de opção gerada pela marginalização dos negros nas diferentes cidades:

Depois dessa fase da praça, eu comecei a ir no Flor de Maio e conheci jogador de futebol, outra turma. Fazíamos brincadeira dançante que era a única opção, não tinha opção (Sr Vera, 58 anos).

Da capacidade criativa e da falta de opção surgiam estes lugares de sociabilidade, reconhecimento e valorização da imagem dos negros. Destas brincadeiras dançantes, além dos piqueniques e excursões para bailes e outras realizações de afro-brasileiros em diferentes cidades, foram geradas outras

organizações como os grupos de teatro, grupos voltados para artes diversas e para debater a condição destas populações:

Deste grupo surgiu o grupo Quênia, o que era o grupo Quênia? Era pro pessoal estar discutindo a questão racial, esta questão racial foi fundamental na discussão dos jovens. Por que, o que acontecia em Ribeirão Preto? Em **Ribeirão Preto os Clubes não aceitavam os negros**: O Palestra, o Regatas, o Ipanema, Caiçara, Recreativa nem pensar... (Sra. Ádria, 60 anos).

Em Ribeirão Preto, esta foi uma das principais fontes da qual se originou o grupo Quênia que esteve presente nos debates para a criação do Clube Negro José do Patrocínio:

Um dia nós conseguimos fazer estes dois grupos se reunirem e discutir por que não a gente pegar um terreno da prefeitura, pedir um terreno da prefeitura e fazer o nosso clube? Foi daí que saiu o Patrocínio e a diretoria foi formada por elementos do “13 de Maio” e do “Quênia”. Na época o prefeito era Duarte Nogueira (Sra. Ádria, 60 anos).

Na cidade de Barretos as brincadeiras dançantes realizavam-se tanto em casas quanto no Clube Estrela do Oriente. Festas que congregavam muitos negros que marcaram a vida da população negra daquela cidade:

Tinha brincadeira dançante de domingo à tarde, a domingueira fazíamos em casa também saía de lá combinava. No sábado, no domingo vinha aqui pra casa, a gente fazia brincadeira dançante. Lotava, vinha 50, lotava tudo da raça. Então, mais engraçado, vinham umas meninas, mas vinha mais os homens digamos de 50, 35 era homem e 15 mulher, era muito bom, fazia em casa, fazia no clube lá e marcou, foi um local assim que todo mundo marcou (Sra. Judite, 55 anos).

No clube “Estrela do Oriente”, onde aconteciam as reuniões “domingueiras” e os “grandes bailes” com orquestras em comemoração a outros eventos como concursos de beleza:

Tinha os grandes bailes, sempre teve e sempre foi muito bom por que era eventos que eram grandes bailes. Nesses grandes bailes o pessoal que sempre buscou orquestra, aí depois, eles chamavam também conjuntos. Bandas mais voltadas para os jovens, então eles faziam sempre eventos para todas as idades e esses eventos tinha o Bonequinha do Café (Sra. Judite, 55 anos).

Neste bojo, as brincadeiras, os “grandes bailes” com negros em trajes “muito chiques” e as demais realizações destas organizações, contextualizaram narrativas identitárias que possibilitaram a estas populações serem “bem vistas”:

Isso aí era o ponto chave, porque era assim **impecáveis, todos andavam de terno**, não só na época do meu pai, mas na minha época, os rapazes de terno social mesmo, eram muito **chiques. As mulheres também mandavam muito, muito bem**, então era um clube assim muito bem visto (Sra. Judite, 55 anos).

No entremeio de outras atividades, negros se conheciam e se reconheciam. Em jogos dos times, nas festas diversas ou em ensaios de escolas de samba, entre outras expressões culturais, geravam-se as possibilidades de estabelecer vínculos e constituir novos formatos para a afirmação da alteridade, com novos reconhecimentos propiciadores até mesmo da formação de laços matrimoniais:

Fui assistir um ensaio do Acadêmicos da Vila Paulista, escola de samba do **Durão no pátio da Cava, ali no Bangu, isso foi em 1965** e meu irmão já conhecia um monte de gente ali. Todo mundo vinha conversar comigo. Por **ali eu comecei a conhecer o pessoal**. Ali tive contato com o Oripinho e Filó, filhos do Tininho, o pessoal do Mário Cegonha e mais um tanto de gente negra. No Bangu, ali eu conhecia algumas pessoas, inclusive a minha primeira esposa e surgiram outros casamentos não só o meu, dali do grupo, onde eram todos negros (Sr Luis Antônio, 59 anos).

As diferentes formas de concepção das identidades encontradas faziam-se acompanhar de novas criações. Nas brincadeiras dançantes em Ribeirão Preto, por exemplo, os jovens divulgavam suas “notícias” semanais através de pequenos murais nos quais, de maneira divertida, todos se tornavam visíveis. Aqui explicita-se mais um aspecto fundamental de subversão da lógica hegemônica e fortalecimento da auto-estima. A festa, evento social de valorização interpessoal a partir da geração de possibilidades de reconhecimento do outro pela exposição positiva de sua experiência de vida, sua humanidade e alteridade. Desta forma, nas brincadeiras dançantes estas possibilidades de valorização da alteridade multiplicavam-se:

A gente datilografava umas duas ou três folhas, chegava na festa antes e pregava com durex na parede da casa, todo mundo queria ver pra saber a fofoca da semana, então era um chamariz também. Todo mundo queria ir na festa pra saber a fofoca da semana, então além do gostoso de irmos pra um local pra dançar, pra se divertir, ouvir uma música pra ver as meninas e as meninas nos verem, também tinha essa coisa, o que será que virou notícia? Nós que éramos responsáveis pelo jornalzinho não abríamos o jogo e a gente falava assim: “o jornalzinho essa semana vai estar quente” (risos) (Sr José Antônio, 61 anos)!

Sob este olhar, podemos apreender danças, musicalidade, afetividade e diversão presentes no jogo de construção das identidades. Exposição positiva reverberada de forma mais acentuada pelos jornais murais onde pequenos

fragmentos do vivido destas pessoas, antes invisíveis, eram positivados e tornados fatores de mobilização grupal:

Um dia, o meu irmão mais velho começou a fazer jornalzinho para distribuir nas brincadeiras dançantes. Começaram fazer fofoca, fulano está namorando com cicrana, está dançando mais um e outro assim. Durante a semana, juntava as fofocas, as conversas e na brincadeira de domingo fazia um muralzinho e punha lá as notícias da semana, com isso as brincadeiras ficaram mais convidativas, com isso (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Com estas estratégias, as brincadeiras dançantes passavam a ser espaços de prazer, lugares de onde se construíram amizades e interações diversas. Espaços nos quais aqueles que tinham possibilidade investiam seus recursos financeiros, além de seu prestígio social, expresso na/pela própria dinâmica destas formas identitárias:

Nessas brincadeiras dançantes conheci Pedro Paulo, Ádria, e as brincadeiras tinham assim... As mais gostosas eram na casa do Capitão Paulo, era muito gostoso as brincadeiras no Capitão. Olha este aparelho aí, antes desse eu **cheguei a comprar uma pick-up para melhorar as brincadeiras dançantes, eu trabalhava no comércio** era solteiro, precisava de um aparelho de som comprei porque as brincadeiras tinham aquela sonata, era o som da moda, fácil de carregar, chegava lá era só abrir a tampinha era só por na tomada e por o disquinho lá. Então comprei discos compacto de duas ou quatro faixas, comprei muitos discos só pra levar nas brincadeiras dançantes (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Estas brincadeiras dançantes foram geradas na confluência de diversos fazeres negros. Organizavam-se tanto a partir os logradouros da população negra quanto dos pontos de encontro, lugares de reunião e trocas, fruto da territorialidade negra em regiões centrais das cidades:

Ali no Bangu o pessoal era animado, ali na casa gente se encontrava muito na Rua Patrocínio esquina com a Rua Dom Alberto Gonçalves, **na casa da Marta e da Márcia**, elas eram um ponto de encontro também. A gente se reunia na **casa do Beni, filho do finado Bentão**, também. Na cidade, nós nos reuníamos no que a gente chamava de “roda viva”, na Rua Duque de Caxias esquina com a Visconde de Inhaúma. Todo santo dia tinha alguém da turma ali, principalmente eu, o Beni e o Carlinhos, a gente ficava ali de olho em tudo que rolava pra bolar os jornalzinhos no sábado nos barzinhos. No conteúdo do jornalzinho fazíamos **comentários** sem citar nomes, **de gafes, situações** engraçadas, **elogios, parabéns, paqueras** (Sr José Antônio, 61 anos).

Como colocado anteriormente, estes grupos de jovens negros reunidos aos finais de semana, além de crescerem em número de adeptos, e de seus jornais

murais, também diversificavam suas atividades, com piqueniques, excursões para bailes na região e as encenações teatrais:

A gente fazia passeios e piqueniques, bolamos **uma peça em cima do samba do Jorge Ben Charles Anjo 45**. A **idéia da peça era divulgar o grupo**, mostrar que o **grupo não era só pra dançar, que era um grupo que tinha outras preocupações**, desenvolver atividades culturais, trazer a gente pra uma postura mais consciente de conquistas de espaço, ficou muito bem evidente estes objetivos, isso aconteceu em 1965-67 (Sr José Antônio, 61 anos).

Para a estruturação destas atividades confluíam diferentes referenciais. Tanto as antigas experiências dos grupos de festival de cultura e teatro realizados pelos mais antigos quanto conteúdos advindos do próprio contexto dos anos 1960, com a ascensão de negros no mundo artístico expresso pelas diferentes mídias como Wilson Simonal, Jorge Ben e Jair Rodrigues:

Na época essa música era introduzida pelo Jorge Ben e pelo Caetano Veloso num ritmo bem gostoso de dançar: *“Oba Oba, Oba, Charles, como é my friend Charles? Anjo 45, protetor dos fracos e dos oprimidos, Robin Hood dos morros, rei da malandragem, um homem de verdade com muita coragem, só porque um dia, Charles marcou bobeira e foi tirar sem querer, férias numa colônia penal. Então os malandros otários, deitaram na sopa, e uma tremenda bagunça nosso morro virou, pois o morro que era um céu, sem o nosso Charles um inferno virou, ô ô ô ô oh. Mas Deus é justo e verdadeiro, antes de acabar as idéias nosso Charles vai voltar, para alegria geral todo morro vai cantar. Vai ter feijoada, uma missa em ação de graças, uísque com cerveja e outras milongas mais, muita queima de fogos e saraivada de balas por ar, pra quando nosso Charles voltar, e o morro inteiro então feliz assim vai cantar, oba oba oba Charles, como é my fryend Charles”* (Sr José Antônio, 61 anos).

Com a reinterpretação de todos estes referenciais é que se tornou possível, a partir destas reuniões ao som de vitrolas e Lps, ao longo dos anos 1970, a difusão de outras formas de expressão identitária. Uma dinâmica em que as experiências dos jornais murais, danças e incipientes apresentações teatrais tomaram vulto e foram estabelecidas como organizações diversas como os Bailes Black e os grupos de teatro:

A primeira leva, nós **fazíamos as reuniões todos os domingos**, o alicerce do Grupo Travessia, vamos ao início. Na época, **a gente tinha um jornal e passava no mimeógrafo** (isso em 1975) e eu era o responsável pelo jornal que a gente fazia. A gente elegia os dez melhores do ano. Tinha **a negra mais bonita, o negro mais bonito, o melhor anfitrião essa era a base** e no jornal a gente fazia os comentários sobre os dançarinos, tinha o Rubisnei, o Reginaldo (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Os grupos de teatro, ainda incipientes no final da década de 1960, tomaram formas mais consistentes ao longo da década de 1970. Estes que antes de ocuparem diferentes espaços urbanos e instituições com suas performances, tiveram as reuniões dançantes como lugares privilegiados de suas encenações:

No começo a gente começou a fazer na Academia do Cativoiro mesmo a gente não tinha... Nós ensaiávamos lá na academia do Cativoiro que era lá na Saldanha Marinho, e depois... Nós começamos lá, aí que nós passamos pro José do Patrocínio. As **brincadeiras dançantes, essas brincadeiras** também era motivo da gente se reunir, aí o **Pedro Paulo chegava antes, fazia tudo, montava** antes, montava todo um cenário, a cada casa montava. Muita gente **foi pro Travessia por causa dessas brincadeiras dançantes conhecendo o nosso trabalho, conversado**, fazendo alguma coisa (Sra. Maria da Apresentação, "Tica", 48 anos).

Na cidade de Araraquara, as brincadeiras dançantes também estiveram como nascedouros dos grupos de arte e cultura dos jovens negros. Este é o caso do Grupo Gana (Grupo de Divulgação de Arte e Cultura Negra de Araraquara):

Antes de 1978 as brincadeiras eram referência também. Eu lembro que na minha casa o povo ia e fazia muita festa. Tinha muita brincadeira na casa da Maria Inês, na casa do Benê. A gente só podia ir na casa das famílias que a gente conhecia. Era muito comum as brincadeiras dançantes onde a gente levava a comida, a sonata e os discos debaixo do braço. Na minha casa tinha brincadeira, meu irmão convidava um monte de gente e quando não tinha comida fazia pão e servia (Sra. Neusa, 53 anos; Sra. Maria Nazaré, 57 anos).

Em Ribeirão Preto, estes jovens que faziam as "brincadeiras dançantes" e encontravam-se nos pontos de negros, realizavam outras atividades como piqueniques, fretavam ônibus para excursões para bailes em Araraquara e outras cidades, como também organizaram o Grupo Quênia e estão nas origens do "Clube Negro José do Patrocínio", fundado em 1971:

A Dona Sebastiana era amiga da gente e era uma referência pra gente. Vinha o pessoal dos Campos Elíseos, da Vila Seixas, Vila Virginia, **do Bom Retiro e fazia brincadeira dançante!** Este pessoal que **lotava um ônibus urbano e ia pra USP fazer piquenique, ia também um pessoal de bicicleta**, e o pessoal que **morava mais próximo ia a pé** também e levava as coisas (Sr. João Pinto, 58 anos).

O Quênia, surgido como um grupo de jovens da cidade de Ribeirão Preto, com seus questionamentos acerca da marginalização das populações negras no contexto dos clubes e outros espaços sociais. Por outro lado, apresentou-se como atuação para gerar atividades culturais variadas:

Uma Chácara que nós utilizamos muito foi daquele vereador que depois foi deputado. Foi um **período bom da nossa juventude, a gente esbarrou nos mais antigos**, eles diziam: então quem tem que coordenar os trabalhos são os negros mais velhos. **O Quênia era um movimento dos adolescentes da cidade**, era pra **suprir necessidades nossas de atividades tanto cultural quanto de lazer**, porque nós não tínhamos pra onde ir. Então nós alugávamos a chácara daquele deputado, (fulano) pra ter essas atividades de lazer pra esses jovens (Sra. Regina Brito, 57 anos).

Movimento de adolescentes que, junto aos mais velhos, atuaram para criar um clube para usufruto dos negros. Neste contexto é que conseguiram o terreno em meio a contatos com o prefeito Duarte Nogueira, este prefeito que os relatos demonstram ter sido o político mais próximo das populações negras na cidade de Ribeirão Preto:

O **Quênia começou quando** a gente já estava com 17-18 anos. As reuniões **do Quênia eram lá na casa da Ádria**. Inclusive **a idéia desse Quênia era criar uma piscina, um clube pros negros**. Conseguiram a área do José do Patrocínio e os negros faziam mutirão, faziam feijoada pra levantar o clube, nós íamos pra lá no fim de semana (Sra. Marli, 57 anos).

Alguns afirmam que o Clube José do Patrocínio de Ribeirão Preto desenvolvia uma atividade restrita apenas a “eventos sociais” sem maior efetivação política. Entretanto, este clube representou uma importante conquista pela qual muitos se mobilizaram para manter e ampliar:

E **desse movimento do Quênia é que saiu o José do Patrocínio, e aí quem iria ser presidente, coordenação e tudo seríamos nós, os jovens negros** daquela época. Mas aí os mais velhos colocaram sua experiência como mais importante e ficaram com a direção. A primeira diretoria do Patrocínio foi aí já do **governo do Duarte Nogueira** e ganhou aquele espaço e onde nós fizemos mutirão porque era muito mato, muita pedra. Então nós íamos de **final de semana pra limpar, carpir o terreno prá poder fazer o clube**. A gente cobrava **pros bailes e a gente começou a construir o espaço**. A diretoria que foi criada após o José do Patrocínio é que acabou levando e se afastou do objetivo inicial de incentivar diferentes formas culturais e não só bailes (Sra. Regina Brito, 57 anos).

O “Clube José do Patrocínio”, fundado em 1971, chegou a ter centenas de sócios de diferentes regiões da cidade e constituiu-se como fator de mobilização da população negra para diversas atividades. Outro ponto a ser ressaltado refere-se ao fato da existência de mais de uma versão para fundação desta entidade. Além da

versão dos mais jovens, pertencentes ao grupo Quênia, existe outra versão, referente ao entendimento dos mais velhos. Segundo esta última versão, a entidade teria sido formada com base na atuação das escolas de samba locais junto a prefeitura. Provavelmente, as demandas dos mais jovens, sua atuação e a atuação dos mais velhos devem estar no cerne das mobilizações que culminaram com a criação da entidade:

A escolha do José do Patrocínio **começou por causa das escolas de samba**. Em 1970 nós nos reunimos e pedimos pro Nogueira uma área pras escolas de samba e o Nogueira mandou chamar as escolas e só apareceram o Bambas e o Acadêmicos da Vila Paulista. Os Meninos, os Aliados e os Acadêmicos do Ipiranga não apareceram. Vamos fazer o seguinte, vamos reunir e dar uma área só pra todo mundo. Aí foi onde ele mandou escolher e escolhemos uma área lá no parque. O José do Patrocínio seria a matriz e todos os outros continuavam, mas o povo não se interessou por que tava lá no mato era uma mata lá (Sr João Bento, 80 anos).

O Clube José do Patrocínio constituiu-se como um importante pólo de expressão da população negra, com uma atuação intensa até a década de 1990. O clube transformou-se em um lugar de congregação de negros de diferentes regiões da cidade mobilizados em torno de sua construção e sob diferentes expressões culturais como os bailes Black:

Eu me lembro que nós fazíamos festa no José do Patrocínio, fazíamos reunião em casa e no domingo a tarde. Também **jogávamos futebol lá no Patrocínio, era tudo terra**, um pessoal já ia logo de manhã. Nós entrávamos nos ônibus e ia aquela negrada, aquelas calças boca de sino, **cabelo Black Power, saía tudo chique e voltava cheio de terra**. O pessoal ia tudo bem vestido e voltava cheio de terra. E eu me lembro, era tão interessante que nessa época aí, era aquela negrada toda, as mulheres faziam o almoço, aí tinha o almoço debaixo da árvore e aí começava o baile. No baile tocava soul, roquinho de mão, tal, e o **interessante é que o Capitão Paulo passava com o fusca dele lá em casa, eu levava uma vitrola e duas caixinhas de som, aquele toca disco**. Chegava lá, punha duas mesas e aquilo lotava (Sr Aluízio “Caju”, 50 anos)!



Figura 32 – Reunião de clubes negros ribeirão-pretanos na década de 1940: em campanha por uma sede própria.

Um processo de construção rememorado com pessoas suadas, com muita terra e com os discos de vinil ou os batuques a marcarem o tom da festa e da presença das “damas” e do pessoal negro da “cidade inteira”. Pessoas que chegavam por meio de uma linha especial, criada para atender a demanda da população negra. Linha esta, que partia da Praça XV de Novembro aos finais de semana e dirigia-se para a distante região em que se localizava o clube:

Os ônibus saiam ali da Praça XV. E era a festa a tarde toda e era uma coisa maravilhosa! Cada **ônibus que chegava, chegava lotado, gente da cidade inteira.** Dizia que ia ter piscina e essas coisas, mas do jeito que era já era bom pra nós. A gente fazia estas festas a tarde e era com este disco de vinil. E o interessante é que as pessoas todas **suadas e aquela terra, esperavam, com a dama do lado, esperavam por o disco e a dama tava ali, e aí ia até escurecer** (Sr Aluízio “Caju”, 50 anos).

Neste intermédio, encontra-se também a conformação das fronteiras étnico-raciais, concretizada nas antigas disputas entre negros e brancos pela direção da sede da antiga UGT (União Geral dos Trabalhadores). Esta sede que foi lugar de

eventos culturais da população negra desde a década de 1930 (SOUZA, 2007) foi conquistada no centro de Ribeirão Preto com sua incorporação ao Clube “José do Patrocínio” no final da década de 1970. Quanto à presença dos negros e a relevância da UGT para estes, nos dizeres da senhora Iraci:

Tinha teatro dos negros, eu era criança eu lembro de ter ido, a gente falava festival, a Isabel levava a gente, tinha pessoas com voz muito boa e em vez de teatro fazia dança e canto (Sra. Iraci, 78 anos).

Neste processo, assim como em décadas anteriores, durante as décadas de 1970 e 1990, a antiga UGT representou um grande ponto de expressão de diversas formas culturais organizadas pela população negra, como o Grupo Travessia, o Grupo Cativo de Capoeira, os Feconezus já citados, bailes de gala e bailes Black, além de concursos de beleza. Um verdadeiro pólo para construção do patrimônio histórico-cultural das populações negras do nordeste paulista. Na então sede do Clube José do Patrocínio, ao longo dos anos da década de 1980, foram realizados anualmente pelo Grupo Travessia os festivais “Batuque de tocaia”, uma expressão cultural referendada também na memória das lutas dos negros escravizados:

O Batuque de tocaia era na realidade usado pelos negros, primeiro que a comunicação de uma senzala à outra através do toque de tambor. Batuque de tocaia na realidade era um encontro que eles faziam para acobertar fuga de negros. Então eles faziam um batuque, tava todo mundo pensando que eles estavam batucando, coisa e tal e estavam fugindo, aí chegavam pra outra senzala, e assim iam até chegar em um quilombo e se estabilizar nesse quilombo (Sr Luiz Carlos, 55 anos).

Para estes festivais, os membros do José do Patrocínio e do Grupo Travessia conseguiam espaço na televisão e nos jornais para divulgar e dar visibilidade. Evento este cuja visibilidade pautava-se em memórias que remetem à vitória, estratégias de luta, poder de criação e inventividade, que contava com a presença de grupos da região, da cidade de Campinas e da cidade de São Paulo:

E, durante minha gestão, não tinha dinheiro pra fazer propaganda, a gente fazia notícia! Então levamos a televisão pra lá, várias presenças, etc e tal. Primeiro veio um pessoal de Campinas, veio um pessoal de São Paulo e a gente trazia grupos culturais de outras cidades pra se apresentar, foi uma coisa emocionante! Era uma vez por ano. E com o Pedro Paulo junto, porque verdade seja dita ele pensava em cultura mesmo e eu dava apoio... Ele escrevia, representava, criava coreografia, depois veio a Márcia, a Janete, tinha uma rapaziada boa. Participava a Tica, a Cidinha irmã dela. O Tião Preto, o Cabide. (Sr Luiz Carlos, 55 anos).

Um festival de cultura em que uma das principais preocupações era “desmistificar a visão das expressões culturais negras como folclore”, desconstruir esta concepção tão cara às narrativas hegemônicas. O festival era realizado com diferentes atuações desde o teatro, à poesia até a capoeira e o samba de roda:

Havia a preocupação em desmistificar a visão de cultura negra como folclore. Já tinha **roda de poesias**, tem declamações, tinha **capoeira também, tinha teatro, todas** estas ações em um mesmo evento, O Batuque de Tocaia era um festival de cultura, **eram três ou quatro dias. Aconteceu durante uns três anos o festival**. E era assim, abria o salão, colocavam-se as cadeiras do lado e quem quisesse participava, lotava o salão era muito bonito! Tinha roda de capoeira, a dança... As atrações maiores eram o jogral e a dança, inclusive com grupos de fora, aquele grupo Banda-lá de São Paulo eles vieram, nossa que coisa louca, coisa de arrepiar, com trajes típicos afro, coisa linda, linda, linda, linda! O que eu me lembro do Batuque de Tocaia eram os trajes, as explanações da peça teatral, a roda de capoeira, o maculelê e muita música (Sr Luis Antônio, 59 anos; Sr Luiz Carlos, 55 anos)!

Um evento em que a sensação de se estar em comunidade somava-se ao orgulho de presenciar tantas atividades de organizações negras a um só tempo. Toda esta programação, sob a regência de um dos grandes líderes da população negra ao longo da história de Ribeirão Preto, o senhor Pedro Paulo da Silva, diretor teatral do Grupo Travessia:

O Batuque de Tocaia era feito em abril, o Pedro Paulo e o pessoal da organização convidava negros de fora que se apresentavam. E tinha tanta gente! Tinha apresentações, fala, teatro, dança, música, apresentação de dança afro e lembro que tinha apresentação de Congada na Praça XV (que também fazia parte do evento). Lá no Batuque de Tocaia era a comunidade! O Pedro Paulo era a estrela do palco, mas ele não tinha aquela preocupação de aparecer, ele queria que as pessoas aparecessem, ele empurrava a gente pra se apresentar, pra falar, ele queria todos no centro do processo (Sr Sebastião, 48 anos).

Pedro Paulo é reconhecido por diversos depoentes como artífice de atuações pautadas pela afirmação das identidades e das diferenças dos afro-brasileiros a partir da década de 1970. Sua atuação, além do combate ao racismo por meio do teatro, dança e poesia, contava também com a inclusão da capoeira e outras expressões das populações negras, em um visível contraste com padrões identitários pautados pelos padrões eurocentrados:

Não, eu acho que na minha visão uma das maiores conquistas foi através do Grupo Travessia. Por que o Pedro Paulo, ele era o inverso? O Pedro Paulo veio lá de baixo e pulou pra dentro do grupo. Isso que eu estou te falando aqui, a grande dificuldade dos nossos

nego véio de aceitar a gente administrando junto com eles até mesmo depois que organizou o Zé do Patrocínio foi porque o nosso líder, **o Pedro Paulo** ele era um líder nato **o nosso líder foi o Pedro Paulo**. O Pedro Paulo pegou os adolescentes, ele e outros, e ele engajou num projeto cultural (Sra. Maria da Apresentação, "Tica", 48 anos).

Um sujeito que era filho de uma mulher sozinha, conseguiu subverter as normas da exclusão e tornar-se um líder autodidata. Com apenas o quarto ano primário, conduzia espetáculos diversos e mantinha contatos com diferentes segmentos das populações brancas e negras:

O **Pedro Paulo** é uma pessoa que **tinha que ter um monumento em Ribeirão Preto**, pra fazer com que soubessem quem era ele, como **ele deixou esse legado**, é um cara que tem que ter nome de rua, nome de avenida, esfinge com nome dele. Ele era muito inteligente, autodidata. Porque o Pedro Paulo não tinha a quarta série do primário, ele tinha uma autocrítica tremenda. Ele fazia oficinas, ele fazia com a gente na nossa turma, no grupo de teatro e ele também assim, ele tinha uma coisa legal, ele também passava pro sujeito na capoeira que a gente entrava, e atuava junto com o pessoal do Cativoiro (grupo de capoeira) (Sra. Maria da Apresentação, "Tica", 48 anos; Sr Luis Antônio, 59 anos, grifos nossos).

Neste caminho, o Grupo Travessia de Teatro Negro foi reconhecido como organização negra relevante na atuação político-cultural da população de Ribeirão Preto, do nordeste paulista e do triângulo mineiro. Esta organização teve diferentes fontes que geraram seu surgimento, uma delas foram as reuniões e discussões ocorridas no Clube José do Patrocínio:

Os mais novos queriam assim e conseguiram fazer com o Travessia, o Travessia surgiu nos anos 1970 para poder fazer a discussão político-racial, o Pedro Paulo. O Travessia surgiu dentro do José do Patrocínio pra discutir a questão racial através da arte, do teatro, da música... Por exemplo, você colocava a questão da mulher, com aquela música Maria Maria... Quando surgiu, com o Milton Nascimento, aí você conseguia parar o espetáculo e falar as palavras de ordem (Sra. Ádria, 60 anos).

Outro manancial do qual jorraram valores e narrativas importantes para o surgimento do grupo Travessia foram os encontros de jovens negros em diferentes logradouros e as brincadeiras dançantes por estes realizadas em bairros como o Bom retiro (mais conhecido por Bangu), a Vila Seixas, o Campos Elíseos, entre outros:

No **Bangu era o seguinte, eram** sempre filhos dos negros mais velhos que já se conheciam e tinham essa necessidade de estar todo

final de semana se reunindo, pra ouvir Simonal, Paulo Diniz, etc. Em todo domingo, nós já marcávamos onde ia ser o próximo e um **grupo cada vez maior, muito grande!** Não falhava um final de semana e era familiar mesmo, chegava a setenta, oitenta, noventa, quase tudo negro, um ou outro. Era mais pessoal dos Campos Elíseos, Bangu e Vila Seixas, mas tinha algumas pessoas também da Vila Virgínia (Sr José Antônio, 61 anos).

O Grupo Travessia de Teatro também representou um espaço para a atuação da população negra e para outras percepções de si dos sujeitos sociais em geral por meio das narrativas geradas:

Uma **festa que lembro do “Travessia” foi o “Negro falado”**. O “Negro falado” foi fundamental para o Travessia por que foi para as escolas, foi falar sobre a questão racial, sobre o preconceito, sobre as lutas do negro neste país... Era o Pedro Paulo junto com a Claré, a Alzira, a Janete que já morreu, a Tica, a Dulce Brito... (Sra. Ádria, 60 anos).

Com a reinterpretação de elementos culturais provenientes de diferentes fontes, inclusive da cultura europeia, realizaram inserções em diferentes espaços como escolas, teatros e praças para desconstruírem as narrativas da discriminação:

Vamos assim dizer, ele transformou o Travessia num projeto cultural que era ele que participava do teatro e através disso aí a gente passava sábado, domingo reunidos, só conversando sobre Camões, Lusíadas e ele dava toda uma **explicação do que ele achava da concepção dele, onde tava a discriminação, onde que tava o preconceito. Ele queria obras** pra tal objetivo, porque o Pedro era bem radical nisso (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos).

O grupo Travessia, por meio de ricas performances, baseadas em elementos culturais diversos provenientes de poetas afro-brasileiros, das culturas europeias e também das culturas africanas e afro-brasileiras, conquistou as praças públicas e transformou em territórios negros espaços os mais variados:

Não, mas tem um nome o menino lá que ele conheceu através do FECONEZU. Porque assim que nós fizemos em 79 o FECONEZU lá no José do Patrocínio falei: “vamos fazer Pedro Paulo”! Nós fomos os primeiros... E o Pedro Paulo: “vamos fazer”! E aí o que nós fizemos para fazer? Na época, nós não tínhamos condição de fazer propaganda, vamos dizer assim. Aí, o que nós fizemos? O Pedro Paulo bolou uma roda de poemas, entendeu? Aí os meninos e nós decoramos algumas falas de poesia do Cuti, Castro Alves, e nós fizemos a brincadeira lá na Praça XV. Levou o grupo Travessia pra lá e fizemos a roda de poema. Com atabaque também, o Pedro Paulo interpretava os outros vinham, aí os brancos ficaram doidos, era coisa que eles nunca tinham visto (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos).

Outro grupo de destaque nestes processos identitários das populações

negras do nordeste paulista nos anos 1970 e 1980 foi o já citado Grupo Gana de Araraquara, formado a partir da iniciativa de estudantes, funcionários públicos e trabalhadores negros de outras categorias profissionais:

Nós começamos a nos organizar com o Gana aqui em 1977, neste processo de 1978 veio um grupo de São Paulo participar aqui e começa a idéia de fazer o Feconezu com uma reunião na câmara Municipal de Araraquara. A idéia foi crescendo e começamos a organizar o Feconezu aqui. O Gana começou como um grupo pequeno com estudantes, domésticas, funcionários públicos e outras categorias que foram chegando nas reuniões (Sra. Nazaré, 57 anos; Sr Zacarias, 51 anos).

Um grupo que atuou em diferentes cidades da região e também organizou eventos dos negros paulistas como o Feconezu, além de ter desenvolvido uma relevante atuação na própria cidade de Araraquara:

O grupo passou a ser um catalisador, passa a ser uma referência para a questão política e cultural na cidade. (...) O grupo foi fazer um enfrentamento. Nós fizemos estatísticas, nós fizemos pesquisas sobre a população negra, onde estava esta população negra, nós fomos inovadores também em manhãs de recreio. A gente pegava os bairros mais distantes da cidade e fazia festas de rua com brincadeiras. Nós fizemos debates com clubes da cidade, pois até mesmo em clube negros não se permitia pessoas da periferia (Sr Zacarias, 51 anos).

O grupo Congada de São Carlos, o Gana de Araraquara e o Travessia de Ribeirão Preto são resultantes da nova conjuntura experimentada pelos negros no país, a partir dos anos 1960, quando as referências à África e elementos culturais que se remetem às culturas africanas na diáspora passaram a ser base das narrativas identitárias dos afro-brasileiros de forma intensa:

Onde tem a ligação do Cativoiro, com Patrocínio e com Travessia? A gente fazia uma ligação entre os grupos desta forma, na hora das atividades da gente, principalmente nas atividades do grupo Travessia. Dentro das peças que eram encenadas existia a roda de poema, existia a capoeira, existia o canto, existia a dança e a reflexão. Então fazia ali a junção que não acontece hoje que cada um é por si, cada grupo é por si e, naquele momento, já o Cativoiro tinha uma ligação muito grande com o Grupo Travessia, participava assim integralmente do grupo Travessia (Sra. Ádria, 60 anos)

Sob estes formatos, estes grupos realizaram atuações de intervenção importantes, atualmente denominadas ações sociais. Desta forma, assim como atuou no Feconezu, o Grupo Travessia levou sua peça “O negro falado” para as ruas de Ribeirão Preto em intervenções com crianças marginalizadas:

Ali, na baixada, morava muito negro e isso levou o Grupo Travessia pra fazer trabalho de domingo na rua, com teatro, dança, pintura, levava capoeira também... Em todos os momentos de Ribeirão Preto a capoeira colaborou: foi no teatro, nos encontros do movimento negro, no carnaval, é uma coisa que todo mundo gosta (Sra. Ádria, 60 anos).

Estas atuações se estendiam também aos bailes Black do salão dos “Cabos e Soldados” e do clube José do Patrocínio, lugares em que realizavam intervenções ao longo dos eventos tratando de temas diversos ligados a situação dos afro-brasileiros e de suas identidades:

Nos **Cabos e soldados** a gente era os chatos da festa porque o Pedro Paulo **adorava parar a festa para falar**. Então, quando ele partia pra teatro ele parava a festa pra fazer uma apresentação, isso coisa de 10 minutos. Qualquer uma, **no José do Patrocínio era direto, chegava** lá, o meu pai tinha essa mania, o meu pai parava os bailes e falava meia hora e aí o Pedro Paulo, acho que incorporou também, porque o Pedro Paulo: “não vai ter baile agora... nós vamos representar” (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos).

Com um currículo imenso, o Grupo Travessia apresentou-se da antiga FEBEM ao Teatro Municipal de Ribeirão Preto, dos Feconezus aos clubes negros nas cidades do nordeste paulista, triângulo mineiro e outras regiões, dos bailes, às praças e ruas:

Eu conheci todo mundo do Grupo Travessia. Eles foram para a FEBEM fazer várias apresentações, em 1983-84. Eu vi duas apresentações do Grupo Travessia com o Grupo Cativoiro antes da roda de capoeira (Sr João Pinto, 58 anos).

As inserções do Grupo Travessia em diversos espaços, muitas vezes surgem direcionadas pela “conscientização sobre a questão social”, porém, as atuações do grupo evidenciavam, a partir destas performances, o imbricamento existente entre discriminação étnico-racial e exploração econômica:

Quando morreu um amigo nosso que era da construção civil nós fizemos um protesto. Para mostrar nossa indignação né? Por ter perdido um companheiro de uma maneira assim por falta de estrutura no trabalho dele, o andaime arrebentou né? Menino novo coitadinho. A questão social, isso daí era muito a tônica do Pedro Paulo e era legal que ele levava a gente a fazer isso daí... (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos).

A desconstrução da exploração de classe, de gênero e da discriminação étnico-racial constituíram-se como focos da ação do Grupo Travessia sobre o mote da alegada “conscientização”. Estes três aspectos sempre estiveram presentes nas

narrativas do grupo. Desta maneira, aparecem a questão do trabalho e a população negra, a exploração econômica, o racismo, e as questões de gênero. Nesta abordagem, a discriminação apresenta-se enquanto base de sustentação e concretização da exploração:

Exatamente, acho que na verdade é isso que eu estou te falando, o grande trabalho nosso era a conscientização, tanto é que a palavra muito usada era isso, conscientização. A gente ficava muito preocupado em fazer as pessoas perceberem que elas estavam sendo exploradas, que elas estavam sendo discriminadas (Sra. Maria da Apresentação, "Tica", 48 anos).

Outro aspecto a ser destacado na interpretação das atuações dos grupos negros nos anos das décadas de 1970 e 1980 é a atuação de sujeitos em diversas organizações concomitantemente com a conjunção destas diferentes atuações e expressões socioculturais em grande parte das atuações realizadas:

Saíam na escola de samba todos os anos. Então tinha ligação, assim tinha uma integração. Então não era um grupo só, é que na hora das atividades cada um tinha a sua atividade diversificada, era a capoeira... Era o baile, era o teatro, era o samba, era o clube do Patrocínio, mas quando chegava na hora das atividades a gente procurava fazer essa junção de forma assim como no aspecto teatral, todo mundo está presente dando um recado por inteiro, isso foi importante, achei uma coisa que se perdeu (Sra. Ádria, 60 anos).

Este aspecto de múltiplas expressões e organizações negras na realização das performances identitárias evidencia-se na estreita relação estabelecida em formas culturais como as "rodas de poemas" onde atuavam conjuntamente o Grupo Travessia, Grupo Cativoiro de Capoeira e membros da equipe de bailes Black Beautiful Song, além dos membros do Clube José do Patrocínio:

Tinha um toque de tambores nessa roda de poema, aonde você tocava os tambores, uma grande roda, havia os cantos específicos para você entrar na roda, acabava os cantos a pessoa entrava na roda e declamava o poema muito bonito. A pessoa terminava de contar o poema, os tambores voltavam a tocar e chamava-se uma outra pessoa, quem quisesse declamar o seu poema. Isso foi ficando tão íntimo do pessoal que as pessoas, quando sabiam que tinha roda de samba, já iam com seu poema escrito (Sra. Ádria, 60 anos).

Inclusive, o primeiro membro do Grupo Cativoiro (este grupo tornou um grupo internacional), que se dirigiu à Alemanha e passou a atuar como professor de capoeira, o Mestre Sorriso, participou do Grupo Travessia e, assim como outros negros, também se desenvolveu por meio dos ensinamentos de Pedro Paulo e da lida teatral:

Com a capoeira eu desenvolvi muito, mas **com o grupo Travessia eu desenvolvi, me deu desinibição, eu era tímido e o teatro me deu** mais condição de falar em público. No **Grupo Travessia, o Pedro Paulo punha muito a gente pra falar** e isso me marcou muito. O Pedro tinha muita força de expressão, eu vi muitas vezes o Pedro dominar platéias difíceis, em escolas, praças, teatros. A gente ensaiava muito, **ficávamos o dia inteiro ensaiando no José do Patrocínio** aos domingos fazendo laboratório. Levávamos um lanche e ficávamos lá, o dia inteiro fazendo peças, falas, de tudo (Sr Sebastião, 48 anos).

Outra faceta da atuação do Grupo Travessia diz respeito à influência de artistas negros projetados por diferentes mídias, particularmente o rádio, a TV e os LPs, na constituição de seus conteúdos. Com estes conteúdos “a questão da mulher”, expressão das relações de gênero, foi outra dimensão social abordada e questionada:

A gente participava, pegava uma música, geralmente de um artista negro como “Maria, Maria” com o Milton Nascimento, e por aí ia. Lembro **de Maria, Maria** quando a gente inclusive se apresentou no **José do Patrocínio**, com inserção de **outros negros de outras cidades...** Agora eu não lembro muito, mas a gente fazia palestra, trazia algumas pessoas. Na época tinha muita menina que estava engravidando precocemente, a gente tinha um pessoal que era da medicina. Dessa (peça) “Maria Maria” eu lembro muito. Da “Maria Maria” o que marcou, tinha **concentração de negros na Praça XV**, negros jovens, muito jovens, a gente tirava e conscientizava... Era um trabalho rico (Sra. Dulce Helena, 52 anos).

Como parte de nossas elaborações, uma representação do vigor político das formas culturais dos grupos negros realizada pelo Grupo Travessia que vale ser destacada foi a inserção de uma peça teatral com uma sátira sobre a discriminação racial, realizada por membros do grupo em uma das escolas que se constituiu até os anos 1970 como um ambiente marcado pelo racismo:

Passava, mas eu já levava de letra, eu fazia teatro fora já. Eu cheguei a levar o Travessia lá dentro do Otoniel Motta, tinha uns amigos brancos meus que adoravam o Travessia, não a título de representar, mas eles gostavam. Eu já era do Travessia. Eu levei o Travessia pra lá, eu fiz questão de levar. Era uma escola conservadora, mas a gente tirou de letra. A gente, eu e meus amigos brancos chegamos a fazer **peça no Otoniel satirizando a situação dos negros, lá dentro**. Fiz papel de empregada só que na sátira né? Aí, eu fui como empregada e ele como patrão, mas na verdade era para satirizar. Fizemos na sala de aula. Só tinha acho que dois negros. Uma menina que trabalha hoje na educação e um rapaz (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos).

Em diferentes cidades e regiões, estes grupos culturais transformaram-se em referência cultural para diversos grupos sociais, inclusive os brancos. Em São Carlos, por exemplo, o Grupo Congada “ditou a moda” durante a década de 1970 e a década de 1980, com “os cabelos, roupas e danças” (Sra. Célia, 53 anos). Fenômeno semelhante ocorrido em Uberaba onde os grupos Black saíram da exclusão para **“tornarem-se especiais, marcar moda”, difundirem valores civilizatórios**. A construção de formas culturais disseminadas para toda sociedade, expressões culturais, vestimentas, musicalidade “copiadas” por grupos brancos:

Ser negro sempre foi especial, ser negro sempre tem que ser especial, ser negro é diferente, hoje pra você ter uma idéia, desde daquela época, tipo o Black music nós entrávamos com um Black music pelo elevador do serviço e ouvia. O povo falava: nossa que empregada folgada! E mesmo isso acontecendo os brancos usavam nossas modas. **Negro era moda, nós ditávamos moda**. Os brancos começaram a usar o que usávamos o cabelo Black, o laquê, essas coisas vieram para endurecer o cabelo dos brancos, porque só o cabelo dos crioulos ficavam em pé. Até eles falam aquela música, “os meus olhos coloridos”. Então a música já falava dos brancos copiando os negros dizia: “ninguém pode imitar, você tem cabelo duro, sarará crioulo” (Sr Robson, 47 anos).

Ser negro passou a ser sentido como “ser especial”, condição que evidencia as conquistas dos grupos negros e mudanças basilares na hegemonia a partir das últimas décadas do século XX. O acúmulo de lutas em décadas anteriores e as expressões culturais instituídas pelos negros nos anos 1970 e 1980 tiveram grande fortalecimento em sua imagem. Da invisibilidade social para a ostentação pública de seus valores e representações:

Não era uma crítica, era uma poesia te dava dimensão, te dava grandeza então, por exemplo, se a gente tivesse se saíssemos do “Elite Clube” pra ir pra num outro local que tivesse uma festa que algum DJ fosse nosso e tivesse muito branco nos começávamos dançar samba rock e os brancos para ficar olhando nós dançarmos. Porque no Elite o branco não ia, chegava num local, tinha uma quermesse. Se tocava uma música do funk, uma balada Black só os brancos paravam pra olhar. No momento que dançávamos mudava porque na relação durante a semana eles te ignoravam. Por exemplo, se tivesse numa festinha e tivesse branco eles paravam pra te olhar então isso pra nós era uma... Forma de ganhar espaço, as meninas às vezes queriam, mas não chegavam na gente, então tipo assim, eles faziam uma roda por fora e a gente fazia uma roda por dentro (Sr Robson, 47 anos).

Ao final da década de 1970, esta mudança na imagem das populações negras e, sobretudo, a expressão do vigor político das expressões socioculturais dos

afro-brasileiros evidenciou-se com a ocupação do Teatro Municipal de Ribeirão Preto pelo Grupo Travessia, pela primeira vez em 1979, após suas apresentações nas ruas, praças e outros espaços da cidade, principalmente com a “roda de poemas”. Nesta ocasião, paralelamente, o grupo passou a fazer parte da “Associação dos Artistas Autônomos” da cidade:

Não tenho foto. O Magno e esqueci o nome do outro, eles conheceram a gente lá. Aí ficaram doidos com a roda, o teatro. Aí a gente começou a ir pro Teatro Municipal através deles e nós participamos da primeira associação dos artistas de Ribeirão Preto. Eles entraram lá, o Magno Pucci (o nome dele não tá vindo não), mas se você uma hora for ver a historia do SESC você vai ver um desses momentos. Eles convidaram a gente pra montar uma associação dos artistas: “Já que vocês são artistas também”. E aí nós fizemos a primeira festa lá no alto do Mosteiro do São Bento, foi à primeira vez que o Grupo Travessia entrou assim no palco do Municipal entre 1979-80. Era festa do AAA “Associação dos Artistas Autônomos de Ribeirão Preto”, era um barato (Sra. Maria da Apresentação, “Tica”, 48 anos)!

Estas conquistas dos grupos negros no nordeste paulista e Triângulo Mineiro e o vigor político das organizações socioculturais estabelecidas por estas populações, percebido de forma mais explícita nos anos 1970 e 1980 encontram suas bases e seus referenciais principais em formas socioculturais desenvolvidas por gerações de negros desde o início do século, para não nos referirmos a séculos anteriores e ficarmos apenas nos marcos da modernidade republicana e sob o contexto da relativa liberdade liberal. O período republicano, contexto em que as diferenças foram tornadas fatores de desigualdade entre os grupos sócio-étnico-raciais. Neste momento, nos voltaremos para duas grandes expressões socioculturais realizadas desde as primeiras décadas do século XX pelas sociedades e clubes negros, os bailes de gala e, posteriormente, os blocos de carnaval e escolas de samba. Vamos aos bailes.

Os bailes de gala: as reinterpretações da civilização e da modernidade

As antigas festas e celebrações antes realizadas pelos negros escravizados e/ou por negros livres, com seus batuques como momentos gestados enquanto extensões de práticas litúrgicas e festividades com outras conotações ao longo dos séculos (desde o século XVI até o século XIX), estenderam-se ao século XX e reconheceram novos formatos socioculturais para se estabelecerem. Estes formatos foram instaurados pelas sociedades e clubes negros em suas re-interpretações dos valores da modernidade burguesa puritana em contato com os valores provindos destas práticas desenvolvidas por negros em séculos anteriores.

Vejamus uma linda descrição de um baile de gala na década de 1940. Nesta descrição podemos vislumbrar diferentes valores e práticas que enredam uma narrativa identitária. As roupas especiais, os homens de terno com atitude cortês, o lenço branco às mãos para lidar com as damas. A valsa ao fim do baile a promover um ar de europeidade, antecedida de muitos sambas e outros rimos que remontam à africanidade. Como o “Tico-Tico no fubá” provindo dos recônditos da memória da senhora Maria Aparecida:

Os bailes da Socorros era uns bailes bons, **a gente não repetia a roupa, naquela época a gente fazia as roupas, os homens iam de terno pra dançar fazia aquela cortesia, não é como agora não. Os homens usavam um lenço branco na mão** pra não sujar a roupa das damas **na hora da dança**. A valsa era mais pro fim do baile, tocava mais era samba, tinha a questão de valsa e de Fox que era uma dança mais lenta, mais amorosa. O samba era o principal (risos), eu gostava muito do “Tico-Tico no fubá”. Aí os músicos tocavam, era orquestra, não era como agora não (Sra. Maria Ap. Brito, 82 anos).

Precisamos atentar para o fato de que, embora a discriminação étnico-racial tenha sido a tônica das interações societárias brasileiras ao longo do século, a primeira metade do século XX conformou-se como um contexto de maior rigidez quanto à determinação das normas da discriminação étnico-racial e a marginalização dos negros. Neste contexto é que se estabeleceram os bailes de gala nos quais, durante as décadas de 1930 e 1940, podemos ver que a separação entre negros e brancos era efetuada também por negros que muitas vezes definiam seus bailes apenas para “os da raça”, com restrições a brancos:

Ele me conheceu primeiro e depois eu o conheci, por incrível que pareça, (risos)! Havia um baile do “**Cultura Física e Social**”, uma sociedade negra, ah mas que maravilha! Onde **não entrava branco**, inclusive tinha um amigo nosso (branco) filho do Dr Onésio (branco) que reclamava que nos bailes tinha racismo, porque não podia entrar branco, não podia entrar branco nos bailes do Cultura. Os negros tinham suas opiniões também, naquele tempo, no Baile do Cultura não entrava, não chegava nem na porta que não entrava! (Sra. Iraci, 78 anos)!



Figura 33 – Baile do Clube Cultura Física e Social na sede da UGT em 1960.

Como afirma a senhora Iraci “os negros tinham sua opinião também”, o que nós entendemos como determinação de estabelecer regras em conformidade com os padrões de interação étnico-raciais vigentes e ter autoridade para fazê-las cumprir. Trazemos outra lembrança, presente nas lembranças de Dona Cândida, em que surge a fala de seu marido a classificá-la como branca, uma fala representativa a suscitar mais do que uma ironia, mas sim, alguns sinais diacríticos utilizados pelos grupos negros na constituição de seus processos identitários:

Meu marido falava assim pra mim... Uma que ele dançava bem. As poucas vezes que eu ia à baile (isso antes de casar) eu chegava lá e ele me acomodava e ficava andando e dançando, eu queria morrer! (risos). Nos Bambas tinha muitos bailes, no Carlos Gomes, **aprendi a fugir dos brancos e ia**, tinha que aproveitar, senão eu não ia aproveitar nada! (risos). Eu dizia pra ele, eu já venho pouco e quando vou tomo chá de cadeira, **ele dizia: mas você não sabe dançar, você é filha de branco!** Só toma guaraná, não toma cerveja! (Sra Cândida, 82 anos).

Embora se apresentassem moralmente de acordo com as normas hegemônicas, muitos hábitos da população negra diferiam dos padrões morais burgueses dos “bons modos”. Tanto no fato de consumo de bebidas alcoólicas, mesmo que moderado por “moças negras”, aspecto presente nas chacotas do marido da senhora Cândida, quanto na dança, no modo de se vestir “mais despojado” e outros sinais utilizados pelos negros na definição de sua etnicidade, valores estes que definiam muito da alteridade dos mesmos:

Os brancos se vestiam do jeito deles, a gente era mais despojado, no jeito de vestir, de dançar qualquer dança, os branco era muito na valsa né!? **Os bailes dos brancos era mais marchinha, tango que eles gostavam, mas não sabia dançar** e tinha também o bolero e a valsa. O baile dos negros era mais o samba, o maxixe, um tango, **tinha o Paulão que era um branco negro também**, era um branco negro, aquele era um pé de valsa. Até a postura de pegar na dama era diferente, com um lençinho na mão (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Neste contexto, as décadas de 1930 e 1940 foram marcadas por forte distinção e separação entre negros e brancos, separação apresentada em alguns bailes realizados apenas para “os da raça”, com restrições a brancos. Tempos em que “a raça se unia mais”, e os “bailes da raça eram bons”. Eram diversos lugares em que ocorriam bailes destinados “à raça”, assim como eram diversificadas as organizações negras que promoviam estes eventos. Estas são expressões culturais nas quais os sinais de distinção social e status eram primordiais, como os ternos, sapatos, gravatas e chapéus. Sinais que na lógica da modernidade burguesa foram eleitos como passaporte para a entrada em diferentes espaços sociais:

Tinha a sociedade dos Chofeur, era ali na Mariana Junqueira, tinha a União Geral dos Trabalhadores e tinha baile na Socorros, tinha baile na “Sociedade Italiana Dante Alighieri”. Onde eu ia era mais negro. Lá não tinha esse negócio de barrar, mas tinha uma separação muito grande em Ribeirão Preto. Na Praça XV mesmo os negros desfilavam de um lado e os branco do outro. Chegava na gafieira de chapéu e pagava pra guardar o chapéu. Naquela época **era paletó e gravata onde você fosse**, inclusive tinha **o cinema** aqui na rua São

Sebastião **não entrava sem paletó e gravata** (Sr. João Bento, 80 anos).

Na maioria dos bailes “era chamada a polícia para fazer segurança” (Sra. Ádria, 60 anos). Este fator é relevante, pois expressa uma estratégia, em que, ao invés de se esperar a repressão, chamava-se a polícia para já definir os limites. Este aspecto se reflete em outras expressões culturais dos negros, como os blocos de carnaval que, na primeira metade do século XX e já adentrando a década de 1960, utilizam os cavalos da força pública e os clarins à frente de seus préstitos (SOUZA, 2007). Desta maneira, além de evitarem a repressão, procuravam se mostrar ordeiros, chiques, civilizados, de acordo com os padrões de distinção predominantes. Como ocorria na cidade de Uberaba onde os clubes negros também chamavam os militares no batalhão para evitar tumultos, manter a ordem:

Eu sempre fui delicado nas festas, tanto que eu tinha uma coisa, promovi baile dez anos, nunca saiu uma briga, nunca. Apesar de que eu fazia muito seguro. Primeiro eu fazia uma **proteção em nome do Senhor Jesus**, depois **eu ia no batalhão**, o comandante era meu amigo, eu **pedia a ele cinco militares**, todo baile meu **tinha um militar em cada canto, e um sargento na portaria** junto com o porteiro, pra evitar problema, porque sempre aparece um engraçadinho (Sr Saldanha, 82 anos).

Como conceber estas atuações socioculturais dos negros a partir destes bailes de gala em sua vitalidade política e capacidade transformadora?

As elaborações de Muniz Sodré nos auxiliam neste sentido. As reflexões do autor sobre a formação da nação e as relações sócio-étnico-raciais no Brasil apresentam proposta rica para nosso estudo na medida em que supera abordagens superficiais pautadas unicamente em dimensões econômicas e/ou de classe social. Relevância suscitada pela compreensão da dimensão cultural e os processos identitários em seu dinamismo e com suas implicações e possibilidades políticas para as populações negras e os grupos em geral.

Nesta direção, expõe os limites de perspectivas teóricas como a de Gilberto Freyre cujos limites evidenciam-se, entre outros aspectos, por reafirmar a supremacia civilizatória eurocentrada e ao mesmo tempo desqualificar a capacidade civilizacional dos descendentes de africanos; como expresso no etnocentrismo de abordagens economicistas ou dos desenvolvimentistas na década de 1950 e 1960, como Álvaro Vieira Pinto (1960), para quem:

As manifestações artísticas, espontâneas e rústicas, só se tornam universais quando se origina no país o processo de arte culta, o qual,

por sua vez, acontece unicamente quando a nação atingiu um grau de desenvolvimento material que lhe permite participar, em caráter universal, do processo histórico (PINTO, 1960, apud SODRÉ, 1999, p 219).

Ao desqualificarem as práticas culturais das populações negras, estas interpretações têm sido aplicáveis como “artefatos reinterpretativos”, sempre em função de “parâmetros ético-políticos” compatíveis pela lógica das elites dirigentes de dominação e de diferenças como um “igual administrável” (SODRÉ, 1999, p. 50). Sob o pano de fundo da cultura universalista européia, estabelecem uma “ficção étnica” classificando a diversidade humana em categorias étnicas unas e indivisíveis e, ao mesmo tempo, promovem um ordenamento sócio-espacial único, centrado em concepções culturais do universo burguês eurocêntrico (SODRÉ, 1999).

A leitura da lógica hegemônica feita por Sodré enquanto “ficção étnica”, permissiva de uma administra o autoritária da diversidade, coaduna-se com a percep o de Babha (1998) acerca do estereótipo, na medida em que Sodré percebe as narrativas hegemônicas enquanto “artefatos reinterpretativos” gerados por discursos inferiorizantes provenientes de diferentes espaços sociais com o fim de fixar a diversidade sempre em fun o das representa es da ordem. Em dire o semelhante, Babha (1998) entende que o *estereótipo*, tanto para os setores hegemônicos quanto para aqueles a serem subalternizados,   sempre “a cena de uma fantasia” e defesa “em um jogo de representa es” (BABHA, 1998, p. 117). Constitui-se como uma *redu o e simplifica o da diferença* que   fixada em representa es que ao negarem a realidade das diferenças geram problemas, em forma de prej zos, para a representa o das identidades e das rela es sociais dos sujeitos a serem subalternizados.

As narrativas identitárias dos grupos dirigentes, reafirmadas por uma parcela da intelectualidade, são apenas um dos p los sociais que concorrem para reforçar o aspecto político e est tico da cultura hegemônica no Brasil e da a o do Estado e suas institui es no sentido de afirmarem a manuten o da ordem patrimonialista. Sodré (1999) concebe o patrimonialismo como uma reelabora o cultural com uma característica civilizatória em que fatores como poder político-econ mico, status, raça, cultura e identidade são conciliados pelos grupos hegemônicos de forma a lhes garantir a exclusividade de acesso aos recursos existentes:

Na lógica patrimonial, fatos culturais ( ticos, psicológicos, territoriais) dominam os econômicos. Em vez dos critérios universais presentes

na ordem econômica, o patrimônio privilegia a relação específica entre os bens e um grupo humano determinado. [...] O que importa à lógica patrimonial é a lei do grupo organizador da transmissão, uma vez que o grupo organizador e sua continuidade constituem a finalidade de todo patrimônio (SODRÉ, 1999, p. 108).

O autor interpreta o patrimônio num âmbito bem mais amplo que o econômico e compreende a ação dos grupos hegemônicos em relação ao Estado da mesma maneira que suas relações com as populações negras e mestiças regidas por uma lógica patrimonialista entendida enquanto “forma social”. Forma social que é suscitada no sentido de sociabilização orientada por ações, por valores e representações mediadoras das interações entre os grupos hegemônicos e os demais grupos e classes constituintes do quadro sociocultural nacional. Sociabilização orientada em direção à manutenção da ordem político-econômica, conformada pela atribuição de posições de status mais elevadas aos grupos brancos que Sodré (1999) aponta como claros:

No grupo patrimonial, mesclam-se elementos reais e fictícios, estes últimos inventados segundo a lógica das conveniências. Simbolizações, mitologias, racionalizações genealógicas concorrem para o imaginário coletivo do grupo patrimonial (SODRÉ, 1999, p. 108).

Estas mediações explicitam-se no pensamento de Sodré (1999) em direção a uma articulação política interessante para a nossa perspectiva. Por um lado, concorrem para a manutenção desta ordem patrimonialista os “artefatos re-interpretativos”, ou seja, os valores com os quais se afirmam as “ficções étnicas” concretizadas nas narrativas hegemônicas, por outro lado acontece a ação dos grupos subalternizados com base no que Sodré (1999) conceitua como “lógica do lugar” gerada e gerida a partir da atuação dos “espaços da singularidade”, no sentido de desarticular as verdades desta ordem patrimonialista apoiada nos estereótipos e nos estigmas. A “lógica do lugar” fundamenta-se em sua visão de política assim descrita:

Política aí não se entende como a participação no movimento contraditório em torno do poder do Estado, mas como a linguagem ambivalente de emancipação, a linguagem das demandas do grupo na sociedade global, que faz da comunidade uma superfície de inscrição, uma condição das possibilidades de representação (SODRÉ, 1999, p. 210).

A fundamentação de capacidade política, em torno das linguagens ambivalentes de emancipação e das possibilidades de representação, nos é

apresentada como de grande relevância por estar em confluência com nosso entendimento e nossa postura ao abordarmos os processos identitários, os caminhos de produção das narrativas e o estabelecimento das negociações das populações negras no contexto de nosso estudo.

Aspecto este que temos condições de apreender com um olhar mais atento para os bailes de gala do nordeste paulista e do triângulo mineiro. Estes bailes, realizados como “momentos de orgulho da raça”, organizados ao longo das décadas, desde a época de 1910, permitem-nos perceber que seus referenciais eram provenientes de múltiplas fontes. Definiam-se tanto por valores “chiques” de refinamento e de bom trato entre homens e mulheres negras, que remetem às identidades negras pautadas pela busca da modernidade burguesa, quanto pela simplicidade de “leilões de prendas” que remetem ao catolicismo praticado por negros ao longo dos séculos e às festas da raça na época junina:

Nos bailes tinha o frango assado e o leilão do frango. O cavalheiro pagava um dinheirinho, pegava um cravinho punha na lapela do paletó pra dançar com a dama que ele queria! Era chique, o lenço na mão, pegava um lenço branco e o cravinho na lapela, às vezes tinha homem que ia até de bengala (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Esta dimensão da política exposta por Sodré como a base a sustentar a lógica do lugar expressiva da diversidade étnico-racial, surge em Babha (1998) como o “lugar da diferença e da alteridade”, como expressão do espaço dos sujeitos, que “nunca está do lado de fora em oposição implacável” e deve ser vista como “uma pressão e presença atuante ao longo de toda fronteira da autorização” (BABHA, 1998, p.159).

Em sua perspectiva, Babha (1998) trata da mobilidade das identidades e da subversão dos limites instaurados pela territorialidade hegemônica em contato com a territorialidade e as identidades produzidas pelos grupos subalternizados⁵⁶. Babha (1998) trabalha a concepção de hibridismo enquanto mistura, conjugação e intercuro

⁵⁶ Tomaz Tadeu da Silva traz esclarecimentos quanto à abordagem da teoria cultural contemporânea. Explica que se tratam geralmente dos movimentos que expressam a mobilidade das identidades e subvertem as tendências de fixação e essencialização. Quanto ao hibridismo esclarece que: “O hibridismo tem sido analisado, sobretudo, em relação com o processo de produção das identidades nacionais, raciais e étnicas. Na perspectiva da teoria cultural contemporânea, o hibridismo — a mistura, a conjugação, o intercuro entre diferentes nacionalidades, entre diferentes etnias, entre diferentes raças — coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas. O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas” (SILVA, 2000, p. 87).

entre diferentes identidades e realidades culturais, dimensão que para nossas interpretações é enriquecedora na medida em que coloca em xeque as concepções que tendem a conceber as identidades fundamentalmente separadas, divididas e segregadas.

A partir desta concepção é que pode evidenciar-se o espaço dos múltiplos da alteridade, espaço no qual se encontram os grupos a serem abarcados pelas representações do discurso hegemônico, como espaço da re-existência expressa a partir da geração de representações concorrentes e paralelas a sustentarem identidades que buscam se situar para além das concepções autoritárias. Nesta dimensão encontram-se os concursos de beleza realizados por clubes negros e os concursos gerais em que mulheres negras fizeram presença:

A bonequinha do Café, eu fazia parte já do José do Patrocínio e a bonequinha do Café e Miss Beleza Negra. Eu fazia parte da associação. Teve um ano que uma miss beleza negra ficou em segundo lugar no concurso miss beleza da cidade de Ribeirão Preto. Na verdade pegou em primeiro, não puseram ela por que era negra, deve ser em 1972, 1973 por aí quando começou, ela chamava Maria das Graças! Ela era candidata da raça negra, do José do Patrocínio, foi lá na cava do bosque. Quando ela chegou, o Jaime Veiga que era engenheiro da construtora, olhou e disse é uma candidata forte! No final ficou ela e a candidata do clube Regatas (Sr. João Bento, 80 anos)!

Em um desses concursos gerais na cidade de Ribeirão Preto, a candidata negra ficou para a disputa final, entretanto o primeiro lugar foi atribuído a uma mulher branca, fato gerador de protestos e afirmações de racismo por parte dos negros:

Isso daí foi no Miss Ribeirão, ela ficou em 2º lugar, não sei se o seu Santo te falou, mas ela foi que nem a Marta Rocha... A Marta Rocha não perdeu o miss universo por causa de um cm? Então, a justificativa pra ela perder o Miss Ribeirão foi isso daí, a questão de medida (Sra. Maria da Apresentação, "Tica", 48 anos).

Porém, o mais relevante deste movimento todo não se refere a influência das normas racistas no resultado final. Em nossa perspectiva, o fundamental, além da valorização do fenótipo negro, diz respeito à condição das organizações negras criarem possibilidades de relativizar os padrões hegemônicos por se colocarem em diálogo com estes e emitirem suas narrativas de desconstrução dos valores e representações da discriminação étnico-racial por meio deste diálogo. Em uma

postura de auto-valorização, estas organizações negras afirmaram o valor positivo de suas particularidades.

Desta maneira é que apreendemos as produções identitárias que se colocam em diálogo com o discurso estereotipado da discriminação, não como um ato oposicional ou uma simples negação ou exclusão dos conteúdos provenientes “de fora” dos grupos sociais (BABHA, 1998). Assim percebida, a heterogeneidade constitui discursos que problematizam a encenação da identidade primordial e as representações autoritárias dos grupos hegemônicos. Por meio da produção de outras referências, com valores e representações realizadas em suas performances identitárias que causam ruptura no espaço da mesmidade hegemônica. Desta maneira, a produção de espaços para outras encenações identitárias subverte os limites instaurados pelos padrões universalistas e expõem a multiplicidade de caminhos e outras possibilidades identitárias que podemos apreender em diferentes atuações como nos desfiles de blocos de carnaval, times negros ou desfiles de beleza que instauraram referências diversas para o olhar em busca da “boa aparência”, faceta tão cara aos princípios da exclusão:

Eu achei interessante e me surpreendeu quando surgiu o anúncio da bonequinha do Café, em 1972 ou 1974, a argumentação: “Olha é bom fazer isso, é necessário por que os concursos de beleza que existem são só pras mulheres brancas, **nunca se vê (exceto aquela gaúcha) mulheres de pele escura nos concursos de beleza**”. Fizemos um concurso do qual participariam não só negras, poderiam ser também mulheres não-negras, mas a ênfase seria dada às mulheres de pele escura, neste concurso apareceu uma mulher de pele clara. A partir do critério escolaridade, postura, simpatia e boa apresentação, cabelo natural, as medidas de acordo com o padrão. Foram em **torno de vinte candidatas, à noite na Cava do Bosque** (Sr Luis Antônio, 59 anos).



Figura 34 – Miss Beleza Negra no Clube José do Patrocínio em 1988: a identidade com referências à África e ao padrão estético afro-brasileiro.

Nestas performances socioculturais são gerados os efeitos políticos da força da singularidade e da capacidade política dos processos simbólicos acionados pelos grupos negros na realidade brasileira. Efeitos políticos de desconstrução de ficções étnicas da ordem patrimonialista hegemônica que Sodré expõe e que nós percebemos na leitura de Babha (1998) como a hibridiza o que confunde a estabilidade e a fixa o das identidades a interferir nas rela oes de poder. Homi

Babha (1998) demonstra o espaço da alteridade que surge da subversão do poder como o “terceiro espaço” produzido pelas hibridizações, espaço aberto à indeterminação que nunca é definido pela identidade hegemônica. Espaço introdutor das diferenças que constitui a possibilidade de questionamento e mudança. Muniz Sodré (1988; 1999) fundamenta sua percepção do espaço da singularidade com uma conceituação de cultura, ou melhor, o que ele concebe como “a realidade profunda de toda cultura”:

Esta não se constrói apenas com recursos internos, gerados por um pano de fundo estável ou por uma suposta identidade primordial, e sim por apelos ao exterior ao que está do lado de fora, ao Outro. Em outras palavras, a cultura é uma construção, logo, uma ilusão fundamental sobre a singularidade e o mundo, que se faz com elementos próprios e alheios, singularismos e empréstimos. Na raiz de todo processo cultural reside um sincretismo ou um movimento político de hibridização com diferenças, com o além-da-porteira (SODRÉ, 1999, p. 225).

Esta concepção da dinâmica cultural e das identidades acentua o entendimento da produção das diferenças e das identidades enquanto processo aberto, resultante de escolhas políticas em meio a um momento histórico particular. Daí a possibilidade de um olhar que abarque as práticas negras em suas diferentes dimensões. Como propostas de transformação e resistência, flexibilização e aproximações em atos de acomodação ao instituído, lidos não como alienação, mas como prováveis movimentos táticos de conquista de posições.

Estes movimentos da lógica da singularidade podem ser percebidos na atuação dos blocos carnavalescos até a década de 1950, quando então os afro-ribeirão-pretanos aceitavam a presença da força pública em seus desfiles. Esta postura demonstra reconhecimento dos limites formais colocados pelas instituições oficiais e dos limites informais de um ambiente sociocultural racista. Nesse contexto, estabeleceram o complexo jogo simbólico de conformismo e resistência, que marca a dinâmica de constituição dos territórios negro-populares no Brasil (CHAUÍ, 1986, p. 64-68). Assim, explicitavam valores e representações que os denotavam como “ordeiros”:

Nos blocos de antes, saía os cavalos, de preferência branco, os clarins e não se chamava escola, se chamava cordão. Tinha o mestre de cerimônia, tinham as balisas. Tocava as músicas do rádio, não tinha samba enredo. Tinha uma música que eu lembro: *loirinha, loirinha, dos lábios de cristal, mas este ano será a moreninha, a rainha de nosso carnaval* (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Com esta estratégia, durante os desfiles dos blocos, os cavalos, os clarins e demais traços da força pública deixavam de ser símbolos da repressão e da ordem para tornarem-se elementos a simbolizar o prestígio, a dignidade e a beleza dos grupos negros. Ao lançarem mão da plasticidade simbólica de sua cultura, as entidades carnavalescas negras incorporavam e re-interpretavam esses elementos culturais segundo seus referenciais. Processos como esses resultaram na reinterpretação de práticas culturais e na criação de novas formas de comunicação que deram condições dos grupos negros conformarem-se aos mais diversos contextos sociais, reinventando espaços e integrando-se, para assim, superarem a exclusão e afirmarem suas identidades.

Neste sentido é que se dirige nosso entendimento da dinâmica político-cultural, das negociações e geração das identidades. Um olhar que passa pela compreensão das identidades formadas por múltiplas referências simbólicas, por contatos de alianças e confrontos com outros grupos e pela constituição das identidades pautadas por interações entre aspectos políticos e econômicos em confluência com a dimensão simbólica.

Abordamos a capacidade política das produções simbólicas dos grupos negros mais do que ações de desconstrução dos estigmas, mas também de restituição da auto-estima, das possibilidades de conferir acessos a bens políticos e econômicos, mudar status sociais (mesmo que de maneira pouco evidente) e estabelecer espaços de sociabilidade saudáveis. Por esta perspectiva, percebemos as práticas socioculturais negras como as linguagens ambivalentes inscritas na produção da diferença e das identidades no meio social, como atuações performativas que produzem suas narrativas identitárias, enquanto expressões de temporalidades descontínuas em que se assentam suas representações e todo seu universo simbólico.

Expressões estas, que percebemos também nos bailes de gala organizados pelos negros no nordeste paulista e triângulo mineiro. Entre estes bailes, além do Baile do Carmo em Araraquara, observamos mais detidamente um dos muitos bailes desenvolvidos em Ribeirão Preto. Este aconteceu como um grande baile de gala entre a década de 1950 e meados do decênio de 1970, o “Baile das Dez”. A origem do baile das Dez, em grande parte, encontra-se em esposas de negros que

possuíam um status diferenciado da maioria negra. A mais citada artífice do baile, por exemplo, era esposa de um funcionário público⁵⁷:

A Dona Etermízia era esposa do seu Alfredo (vulgo Cabeção, funcionário público). O baile das Dez era uma maravilha, eu comecei a ir com 15 anos, já ia pai, mãe, família e eu era grande, então passava por maior. Chegava lá encontrava todo mundo, tava lá mais de mil pessoas num salão razoável que não era tão grande. Era só irmandade ali de verdade, o pessoal saía dali muito feliz (Sr João Pinto, 58 anos).

Estes bailes estão no contexto das re-interpretações da modernidade burguesa pelos negros. Como também encontram-se no seio das diferenciações entre os negros, explicitadas pelos sujeitos como os “negros de lá” ou “da alta” e os “de cá” mais pobres. Distinções estabelecidas para além da condição econômica, outrossim, muito mais por critérios de antiguidade na cidade, intercâmbios com outros estabelecidos, acompanhadas por expressões de comportamento e moralidade condizentes com as normas predominantes. Neste contexto, encontra-se a apropriação pelos negros de sinais diacríticos comumente utilizados pelos grupos hegemônicos, como possuir “um ateliê” ao invés de “uma oficina de costura”. Nesta dimensão, ser “negra da alta” era cultivar hábitos “chiques”, apropriar-se de significados e práticas culturais próprios à narrativa hegemônica, e não necessariamente, possuir condições econômicas melhores:

A gente fala “negra da alta”, porque elas andavam bem trajadas, tinha empregos bons trabalhava como funcionário público, era costureira... O marido da Dona Etermízia era funcionário público. Trabalho pro negro tinha, mas naquela época era sacaria. Pra você ver, o finado Chicão **era da sacaria e participava da alta também**, era mais **pro lado de lá** e era de sacaria. Então esses negros ganhavam bem e partiam mais pra esse lado (da alta). Que **nem minha madrinha Etermízia, ela era costureira, mas falava que era um atelier**, aí já era uma coisa mais chique (Sr Nascimento, 67 anos)!

Neste sentido, as “Dez Mais” parecem ter sido escolhidas entre mulheres que eram esposas de negros com mais ascensão social: ferroviários, funcionários públicos, pequenos empreendedores (tintureiros, alfaiates), enfim negros com

⁵⁷ Quando nos referimos aos cargos ocupados pelos negros com melhor condição econômica e de status na maioria dos casos tratamos de cargos modestos, entretanto, cargos que conferiam estabilidade financeira e condições mínimas de manutenção da família, situação não experimentada por grande parcela das populações negras do nordeste paulista e de todo Estado de São Paulo, para referirmo-nos apenas a este Estado, não esquecendo também dos negros de Uberaba – MG e de cidades menores do próprio Estado de SP (em nosso estudo Batatais e Barretos) cujas condições eram piores, devido à menor participação do setor secundário e terciário (comércio e indústria) nas economias destas localidades.

empregos fixos e/ou estratégicos para possibilitarem “bons contatos”, condições que destoavam da maioria absoluta dos demais negros. Distinção esta, também efetivada pelo reforço de padrões de moralidade e de papéis sociais vigentes, como vedar a participação de mulheres sozinhas na coordenação do baile:

Viva tem a Tianinha, a dona Sebastiana, a Luzia, a Maria Fernandes. Minha mãe ficou viúva em 1955 e foi barrada porque não tinha marido. **Dez mulheres negras casadas se reuniram e resolveram fundar o Clube das Dez, mulher sozinha não podia, tinha que ser o casal.** Na época eu fiquei magoada, mas depois a amizade continuou, eu falei, só se eu for arrumar um marido! (risos) Elas faziam **piqueniques e faziam bailes**, elas faziam os bailes na Cava do Bosque, os últimos foram nas Socorros. Até a década de 1980, depois as Dez acabaram e o José do Patrocínio fazia os bailes nas Socorros, sempre um baile por ano como era antes (Sra. Cândida, 82 anos).

Mulheres sozinhas, mesmo viúvas, tinham participação vedada na diretoria do “Clube das dez” que realizava, além dos bailes, outros eventos como piqueniques. Nas demais cidades do nordeste paulista também existiam “Dez mais”. Fato que se apresenta na realidade dos afro-brasileiros de Araraquara e São Carlos:

As “Dez Mais” aqui eram as dez negras em evidência, **teve em Araraquara e o pessoal de Araraquara veio passar a faixa pro pessoal de São Carlos** na década de 1960, quase em 1967. Eu participava do grupo que queria fazer algo mais para os negros na cidade, eu estudava, que eram poucas as negras que estudavam. Aqui na década de 1960 também contava nos dedos os negros no ginásio (Sra. Vera, 58 anos).

Por meio dos relatos, percebemos que as “Dez mais” destas cidades também pertenciam a um grupo mais restrito de negros em posição econômica melhor e, quase sempre, com maior trânsito entre os grupos hegemônicos:

Na verdade, as “Dez mais” foram escolhidas e perguntaram se a gente topava. Nosso pai era alfaiate. Era uma profissão que se destacava, ele fazia a roupa dele e a de muita gente pra ir pros bailes, por exemplo (Sra. Vera, 58 anos).

Nestas condições, o Baile das Dez em Ribeirão Preto, foi composto por esposas de negros, que mesmo quando ocupavam cargos mais simples, possuíam mínimas condições de se manterem financeiramente e/ou possuíam vínculos com negros e brancos mais estabelecidos:

O Baile das Dez começou muito pequeno, por volta de quando eu casei, em 1958-1960. A Jenny fazia parte do Baile das Dez, a Divina, a Vanda mulher do Vavá, a Nena, a Dona Etermízia, Dona Ruth. As dez damas que iam mais bem vestidas! Não era por poder aquisitivo

não, era pelo traje, a Nena era pobre, o pai dela era lixeiro e ela fazia parte. Lembro de um Baile das Dez que foi na Cava do Bosque, foi um dos últimos que eu fui, tinha uma costureira que fazia as roupas, a minha era lilás, a da Nena era verde, era aqueles rabos de peixe, aquela coisa (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos)!

Porém, nestes bailes, o que ressalta é a ostentação pública de riqueza e de glamour com cores e formas diversas, como também os rituais de apresentação de casais e distintas famílias negras. Um “baile social da sociedade negra ribeirão-pretana”:

O baile era uma riqueza, tinha capa nas cadeiras, eles anunciavam o nome da gente quando a gente chegava, chegou Carlinhos Durão e sua esposa, chegou dona fulana e Senhor cicrano. Pro baile tinha um convite especial que era distribuído. **A gente chegava no baile já era anunciado lá em cima onde fica a orquestra**, não era DJ nem batucada, **era um baile social da sociedade negra ribeirão-pretana**. O Clooney das orquestras já tinha a relação dos convidados e ficava alguém de Ribeirão pra dizer quem era e ocupava a mesa tal, ou tal (Sra. Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Junto a esta forma mais aparente, sinais diacríticos como o “bem dançar” e o “modo mais despojado de vestir” faziam presença como marcas da alteridade dos negros na construção de suas identidades e de diferenciação com relação aos brancos. Também, como fator motivador da vinda de muitos negros de cidades menores para Ribeirão Preto em busca dos estilos dos negros da “grande cidade” da região:

Eu copiei muitos passos do Fernando, eu copiei muitos passos do Edgar, eles vinham de São Paulo e traziam isso de lá. Dançar era muito importante, o bom músico, bom jogador, os conquistadores são os que se destacam nessas áreas. O bom pedreiro, o bom pedreiro ele é bom pra casar, pra construir família, não pra aventurar, pra namorar! O bem dançar sempre foi importante. São Paulo era a Meca, Ribeirão era pequeno pra muita gente aqui. Mas muitos dos nossos foram pra Ribeirão Preto (Sr José Osmar, 61 anos).

Ser o bom, ser um “bamba”, ser reconhecido de forma positiva a partir de suas particularidades culturais, entremeadas a formas culturais incorporadas do “outro” branco. Aí temos um dos aspectos ricos dos bailes de gala realizados pelos negros ao longo do século XX no nordeste paulista e em outros contextos do país. Como em Barretos, onde negros marcavam suas particularidades por meio de diferentes atividades, como os ensaios e desfiles do bloco de carnaval, desfiles de beleza para negras e, por meio de seus times de futebol, além dos próprios bailes. Nos bailes do clube negro Estrela do Oriente, fundado em meados da década de

1930, a população afro-brasileira expressava sua identidade e sua visibilidade com eventos diversificados que culminavam com um “Grande Baile” no dia 13 de maio, em comemoração a liberdade de seus antepassados e, por extensão, deles próprios:

Saía a banda da cidade, às vezes **alugava a banda** pra circular as quatro da manhã, **as seis tocava na casa do presidente**, de todos os diretores a banda ia nas casas pra tocar. Na alvorada, no dia do treze de maio, aí lá pelas sete, oito horas, eu não lembro mais, **aí tinha a missa**. Na matriz, mandava avisar todo mundo, ia muito bonito, muito chique, as moças ia com os **cabelinhos meio preso, essas coisinhas**, porque a noite tinha o grande baile. Durante o dia festivo **tinha futebol dos negros**, um contra uma cidade, gente de Bebedouro vinha, o campo era aqui na Rua 32 (Sra. Liberalina, 82 anos).

Afirmavam-se, ainda, enquanto cidadãos barretenses, partícipes da história da cidade com seus bailes realizados no dia do aniversário de Barretos, entretanto com bailes que pertenciam e eram “todos da raça”:

Tinha o baile do dia treze de maio que eu já falei que meu pai já foi presidente várias vezes. Do Estrela, tinha a tradição o baile era muito bonito. Era dois bailes por ano. Tudo da raça! Esses baile grande a gente alugava a “União dos empregados do Comércio” pra fazer o baile do dia 13 de maio, dia 25 de agosto, pra fazer o baile do aniversário da cidade. A gente fazia baile de aniversário de Barretos na nossa sociedade fazia **no “Estrela do Oriente”**. No tempo do meu pai eles faziam, começava **assim na alvorada** (Sra. Liberalina, 82 anos).

Durante o século XX, as sociedades beneficentes e recreativas e os clubes negros passaram a ser lugares de consumação de particularidades culturais dos afro-brasileiros. De maneira similar, em outros contextos temporais até o século XIX, os descendentes de africanos expressavam suas particularidades culturais nas irmandades católicas, nos terreiros das casas de culto religioso e outros espaços. Entendemos que, de fato, embora ocorram as circularidades culturais com empréstimos e aquisições entre negros, brancos e outros grupos presentes no contexto nacional, em uma situação de contatos tão intensos os grupos étnicos busquem diferenciar-se a partir de alguns sinais diacríticos para poderem marcar sua posição.

Durante a década de 1940, nos bailes de gala, por exemplo, por um lado surgia a “valsa da diretoria”, expressão cultural própria dos grupos hegemônicos como sinais de distinção social a marcar hierarquia entre negros:

Nessa época eu estava solteira, casei com 21 anos, com 15 anos eu já ia nos Bailes, nossa família toda comparecia, ia a família toda. Tinha a Valsa da diretoria, era muito lindo, **era com orquestra** e quando tocava **a valsa da diretoria convidava** os que faziam parte. Meu pai não era da diretoria, mas era muito respeitado! Uma das coisas que não esqueço **era a Valsa Vienense**. Linda, linda, os bailes eram lindos (Sra. Iraci, 78 anos)!

Nestes mesmos bailes, com “Valsas Vienenses” a tocar e a demarcar as distinções sob um ar de europeidade, também conformavam a lógica destas expressões culturais práticas compostas por valores diversos, valores de comunidade e de festividade aberta ao estar juntos, quando frangos assados e outros quitutes levados pelas famílias também faziam presença, depois de entrarem “camuflados”:

A **mamãe não dançava**, eram diferentes **as mulheres, chegava os cinqüenta anos já estavam velhas**, velhas no sentido de não saírem mais, de ficar mais em casa. A mamãe, até certa altura, às vezes ia no baile, tinha o cuidado, gostava de fazer um frango pra gente, gostava de fazer as coisas pra levar, levava e entrava, camuflada mas entrava, disfarçadamente, como senhora de idade com o embrulho ela entrava. Lá dentro tinha as coisas, tinha o bar, mas levavam comida. Minha mãe era uma gracinha, ela era quietinha, meu pai era terrível. Naquele tempo... (Sra. Iraci, 78 anos).

Práticas como levar comida para o baile, ocorridas nas décadas de 1930 e 1940, prosseguiram ao longo dos tempos e marcaram as expressões negras ainda nas décadas de 1970 e 1980:

Tinha uma característica nos bailes, tanto nos bailes promovidos pela dona Etermízia (Baile das Dez) quanto nos bailes promovidos pelo Patrocínio, o pessoal vinha e trazia comida, era frango frito, era cuscuz, era carne seca, strognof, praticamente toda família levava comida e era muita (Sr João Pinto, 58 anos)!

Outros símbolos de práticas diversas à lógica hegemônica eurocentrada, faziam-se presentes nos bailes de gala, como as cantorias de sambas nos intervalos, “de sambas antológicos” que ficaram nas memórias:

Uma **outra característica dos bailes** era que a orquestra acabava de tocar a seleção o pessoal ficava aplaudindo. Normalmente entre as seleções de música, os preto **mais velho começava a cantar aqueles sambas antigos, todo mundo “segurava na mão” ou batia na mesa**. A ponto da Sulamérica de Jaboticabal vir tocar em um baile do Patrocínio, isso foi em 1980-82 e os caras disseram: Não, nunca vi isso, você para e os caras começam a aplaudir a gente e começam a tocar aqueles sambas antigos: “Barracão de Zinco”, “Quatro mil mulatas”, sambas do Lupicínio, do Monsueto (Sr João Pinto, 58 anos)!

Com a licença do leitor, peço concessão para trazer uma vez mais as lembranças de um destes momentos antológicos dos bailes de gala. O trecho do samba de Monsueto, cantado por Dona Antônia, no final dos anos 1960:

Lembro uma vez a Dona Tundê que era mãe do Pedro Paulo: “*se você não me queria, não devia me procurar (do Monsueto), não devia me iludir, nem deixar eu me apaixonar!*” Aí o pessoal começou, cantando junto: “*enfrentar este amor, é muito mais, você arruinou a minha vida (eu lembro que o finado Vavá gritou lá), hora vá mulher, me deixe em paz!*” Era uma coisa linda, o povo cantava tudo junto, todo mundo cantava (Sr João Pinto, 58 anos).

Bailes onde além da comida e dos sambas, apresentava-se a condição dos trajés, cuja elegância fazia-se acompanhar do colorido alegre das formas culturais negras e não pelo tom indiferente e distante do padrão da elegância entendido pelos grupos hegemônicos:

Era um baile de gala, todo mundo vestido de terno gravata, vestido longo. Então, você vê **estes bailes de sociedade todo mundo de terno preto** e as damas de branco. E, devido a gente gostar muito das cores, não era necessariamente pra você vir de preto e branco, raramente **você via uma roupa igual a outra**. Eu me lembro que tinha um rapaz, o apelido dele era capeta, ele apareceu vestido com um terno creme, quase que branco e... a moça que estava junto num vestido verde musgo, gente que coisa linda! Foi eleito o casal mais lindo! Era o casal mais bem vestido do baile (Sr João Pinto, 58 anos)!

Ocorriam poucos bailes de gala durante o ano, entre estes o mais vivo na memória é o “Baile das Dez”, lembrado como o “mais esperado do ano” por muitos depoentes. Junto a estes aspectos antes suscitados, nestes bailes, o terno e os sapatos tinham forte conotação simbólica como expressão de elevado status social, de modernidade e civilização:

Naquela época se a pessoa usasse um terno ela significava que era um algo mais que os outros que não podiam e tava sempre de calça e de camisa. O pé de cachorro eu, por exemplo, usei e era pé de cachorro mesmo que se falava, era um calçado de corda. Como nos bailes, como no “Baile das dez” e outros, se não chegasse de sapato não entrava, **era uma média de três a quatro bailes da raça por ano em Ribeirão Preto**, mas o mais esperado era o “Das Dez”. Nesses bailes se você chegasse de calça e camisa você não entrava, ou tinha que ir de paletó ou de terno (Sr Nascimento, 67 anos).

Bailes onde a comunhão entre as famílias era embalada também ao som de canções provenientes do cotidiano dos negros em suas festas realizadas em grandes quintais, onde estas mesmas famílias realizavam seus “batuques”:

A família **Brito cantava nos intervalos**. Mas aqueles bem antigo da família Brito, porque eles sempre tiveram o canto deles reservado, quando começavam cantar, **era quando parava a orquestra e elas começavam a cantar**, tipo assim aquelas **vozes** daquelas que lavavam roupas, **aqueles cantos de lavadeira, entendeu?** Era aquele canto, elas cantavam assim ihihihih, era lindo! Aqueles pretos bem velhos, de roupa branca, tipo aquela turma da Mangueira com o Zeca Pagodinho (Sra. Bernadete, 54 anos).

Estes bailes ficaram tão presentes na memória dos negros que mesmo após alguns anos de seu término ocorreram tentativas de reconstruí-los, na década de 1980, no Clube José do Patrocínio:

O **“Baile Inesquecível!** foi uma **continuidade do Baile das Dez**, era o baile chique, era feito uma vez por ano, no mês de novembro, era interessante, pois o “Baile Inesquecível” era feito sem nenhuma vinculação com a questão de Zumbi. Os Clubes sociais eram cada um por si, o Clube José do Patrocínio é que promovia o “Baile Inesquecível” (Sr Luiz Carlos, 55 anos).

Durante a década de 1970, estes bailes de gala contavam até mesmo com divulgação pelo rádio, em programas dirigidos à formas musicais antes apenas vistas como “coisa de negro”, como é o caso do samba. Este é mais um resultado das conquistas dos negros na sociedade brasileira e, também, das transformações na sociedade em geral que passou a ter uma melhor aceitação das expressões culturais tradicionalmente realizadas pelos afro-brasileiros ao logo da história de nosso país:

Era divulgado antes do baile no rádio, era o Mauro Santos que **tocava pagode, que era da rádio Independência**. Ele sempre anunciava, o baile era em novembro, mas **uns quatro ou cinco meses antes era anunciado o baile** e a compra das mesas. Só que você tinha assim... Como meu pai já fazia parte da diretoria, ele já dizia e o pessoal que era de lá ia comprar as mesas, porque **esgotava rapidinho**. Era **um baile tradicional da raça!** Quando terminava novembro o pessoal já começava a se preparar e já tava indo atrás do traje, tinha que ser social (Maria Izabel, 49 anos)!

Estes bailes representavam para muitos jovens um ritual de passagem para o mundo adulto. Este foi um aspecto marcante, nos bailes de debutantes negras, para “as moças”. Ou quando se podia ir ao “Baile da Dez”, após a compra do primeiro terno, para “os moços”. Sinais de entrada no mundo adulto e de valorização, com grande prevalência entre décadas de 1930 e 1970:

O **“Baile das Dez”** que acontecia na Sociedade Socorros Mútuos, **que era o acontecimento do ano pra famílias negras** de Ribeirão... Era coisa assim, **a gente trabalhava pensando no final do ano**, as mulheres mandar fazer o vestido do baile e os homens

comprar o terno pra ir no “Baile das Dez”. Eu quando comecei a ter o meu ordenado, com meus 17 anos, o **Baile das Dez de 1967 eu fui com um terno que eu comprei na “Regional Cliper”, com muito gosto**, pra ir no Baile das Dez (Sr Luis Antônio, 59 anos).

Nos bailes realizados pelo Clube Princesa Isabel, na cidade de Batatais, entre as décadas de 1950 e 1970, homens negros e mulheres negras também marcavam suas identidades a partir da elegância e do glamour das noites de gala. Entretanto, como único clube negro da cidade, situação diferente de Ribeirão Preto, onde existiam pelo menos quatro sociedades e clubes negros atuantes, em Batatais, ocorriam pelo menos quatro bailes anuais realizados pelo “Clube Princesa Isabel”:

Roupa é muito identidade, então emprestar roupa não é legal, então cada um tem que ter sua própria roupa. Era um costume se fazer roupas especiais pra cada festa, principalmente as mulheres, Os homens ainda se atreviam a ir, e na cidade você tinha de quatro a cinco bailes por ano: você tinha o baile das mães, o baile de aniversário do clube, o baile da primavera e tinha o baile que se chamava “Noite feliz”, acontecia de 24 pra 25 de dezembro. Onde aquelas pessoas que estavam fora, aquelas pessoas que voltavam nesta época e vinham muito elegantes. Daí, talvez, a vontade que eu tive de ir embora (para São Paulo) pra voltar elegante (Sr José Osmar, 61 anos).

Bailes marcados pelo uso de roupas como expressão de identidade e posição social. Os trajes, desta maneira, ofereciam a exposição de uma imagem positiva para estes grupos negros. Porém, este aspecto do glamour concernente às exigências de trajes elegantes gerava a exclusão de uma parcela da população negra, devido às condições conhecidas de desemprego ou subemprego da maioria. Nesta direção, são relevantes as referências dos mais jovens com seus pedidos junto aos negros mais antigos de “quebrarem um pouco esta exigência”:

Vinha muita gente nos bailes em Ribeirão, de Batatais, de Franca, Araraquara, São Carlos. Ribeirão tem uma característica. Eu acho que os negros daqui sempre foram muito fechados, muito restritos, fechados... De certa forma, fomos nós os filhos destes negros da velha guarda que já começamos a ter uma visão mais aberta da coisa (Sr. José Luis, 61 anos).

Ao longo da pesquisa surgiram dados que expressam uma maior flexibilidade das exigências no que se refere aos negros participarem dos bailes e a uma postura mais aristocrática de lideranças provenientes das décadas de 1940, 1950 e 1960. Posturas inclinadas a padrões identitários referenciados em valores de elegância e moralidade da lógica burguesa vitoriana intolerante aos “acertos” que os diferentes segmentos da população negra podiam estabelecer:

No baile todo mundo participava, inclusive os mais pobres, a única coisa que pedíamos era que viesse com um sapato e um paletó, mas acontecia aquele negócio, muitas vezes um paletó era de trinta, arrumava um jeito entrava e saía aquele paletó. Mas nós, mais novos, quando a gente começou a participar, então a gente conversou com os mais velhos **pra quebrar um pouquinho essa exigência, a situação do negro era muito dura!** Eu já vi **amigo nosso** comprar **tinta pra tingir o tênis branco de preto**. Acabava um jeito de todo mundo estar junto (Sr João Pinto, 58 anos).

Em todo este contexto, durante a década de 1970, o “Baile das dez” foi referência importante para os futuros líderes de organizações como as equipes de som e bailes Black, entre outros membros população negra, construírem suas narrativas identitárias:

O Baile das **Dez era uma referência pra nós porque** era um baile que as negras ficavam esperando o ano todo pra arrumar a roupa, eu nessa época eu ficava na porta porque tinha 10-11 anos, a minha mãe saía com minhas irmãs e eu já escutava a banda do Laércio de Franca e via elas todas se arrumando. Vinha muita gente de fora, muita gente, era assim bem concorrente com o Baile do Carmo de Araraquara, porque vinha muita gente de fora e era grande e bonito (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Desde a década de 1950, de fato, estes bailes criavam grande expectativa e assim, eram “esperados o ano todo”. Tanto se esperava o baile como as atrações ao longo do dia. Atrações estas geralmente realizadas por organizações negras de outras cidades e Estados, como os negros de Uberaba, Minas Gerais:

O pessoal esperava **o ano inteiro esse baile**, o pessoal esperava o ano inteiro. Aí vinha orquestra do Laércio de Franca, vinha uma de Jaboticabal também, só vinha orquestras boas mesmo! Durante o dia tinha apresentações, tinha, por exemplo, **uns negros de Uberaba que vinham** se apresentar aqui, um grupo de cultura negra de lá, era a tarde depois à noite era o baile (Sr Nascimento, 67 anos).

Referência também para crianças negras verem suas mães e irmãs com orgulho, felizes, nestes eventos realizados para exaltar o povo negro, inclusive os visitantes das cidades da região. Como meninos que posteriormente foram refazer estes bailes em outros formatos e, também, levaram estas referências para outras cidades. Além dos eventos dos bailes em si, provinham como referenciais para os mais jovens os modos de apresentação pública que de certa forma eram performances constituintes das atuações de negros em diferentes organizações e espaços. Os negros mais velhos que chamavam a atenção dos mais jovens em seus trânsitos pelo espaço urbano:

Tinha um negro, que foi um dos primeiros negros que eu vi assim, sempre de terno, na época do **União Geral dos Trabalhadores antes de vir a ser Patrocínio e esse rapaz era uma referência dos modos de vestir**. Esses também iam pro Baile das Dez, era aquela roupa social, terno paletó, sapato lustrado, onde a gente pegou gosto pelas coisas extravagantes. Era isso aí, a gente via o Lindomar, a família do Zé Miguel que era os Ribites. Eles usavam aqueles sapatos plataforma, usava a carteira na cintura, aqueles cinto mostrando a carteira. Então isso aí a gente foi pegando deles, o tamanco malandrinho, a gente subia a General usando tamanco malandrinho, aquilo pros branco era coisa... Os caras olhavam a gente, aquele chapelão, a gente queria ser o destaque (Sr Aluízio “Caju”, 50 anos).



Figura 35 – Homens negros no Jardim Público em Ribeirão Preto na década de 1930.



Figura 36 – A elegância e irreverência na sátira ao estereótipo da embriaguês atribuído à “raça”.

Esses negros mais velhos podiam também ser os próprios pais e mães em suas performances cotidianas. Um exemplo é o pai do senhor José Osmar, da cidade de Batatais, “servente de pedreiro”, porém “sempre muito elegante”:

Meu pai era servente de pedreiro, nascido em São Tomás de Aquino, Minas Gerais. Papai foi músico também, tocava trombone, tocava bombardino... Me lembrei agora, uma característica do meu pai. Meu pai era extremamente elegante. Papai era muito elegante, gostava muito de terno, gravatas, uma coisa que eu herdei, até hoje todas minhas calças sociais estão com barra italiana que é aquela barra virada pra cima, não gosto de barra lisa (Sr José Osmar, 61 anos).

Negros que iam para cidades maiores como Ribeirão Preto, mas principalmente para a capital paulista, tornavam-se modelos de elegância a serem seguidos para muitos:

Fernando e Jandira Ramos (eram irmãos) pra mim foram o primeiro casal de mestre sala e porta bandeira da cidade. Nunca foram homenageados, mas eu tenho essa lembrança, Fernando e Jandira. Fernando e um irmão chamado Edgar **foram pra São Paulo** e eram desses sujeitos que **voltavam muito elegantes. Com calça toda vincada, sapato de bico fino, brilhante...** E a gente como moleque **ficava olhando aquilo e ficava sonhando em um dia** ser igual ou parecido com aquilo! Era uma série de negros que foram embora e voltaram muito bem, viravam referência pra gente (Sr José Osmar, 61 anos).

Estas são expressões de formatos culturais que circularam para conformarem diferentes expressões das organizações negras, como os diversos bailes de gala do nordeste paulista e Triângulo Mineiro:

Baile das Dez, baile das debutantes, baile de orquestra, nas Socorros Mútuos... **Naquele tempo dava gosto de você produzir uma roupa pra ir numa festa dessas viu rapaz!** Eu peguei um pouquinho dessa parte aí. A mulher podia ser até doméstica, na época que tinha um baile, um evento cultural como esse aí o pessoal tirava o dinheiro não sei de onde, mas ia “no traje”, “na figura” (Jarbas José, 47 anos)!

Estes eventos culturais que eram promovidos por negros da cidade de Batatais que procuravam também “ir no traje, na figura”. Certamente para aparecer nesta expressão cultural que preparava a população negra para emanar narrativas de negros “bacanas, distintos”:

Então a gente **gostava de ir bacana porque as moças iam bacanas**, nessa época você já tinha o baile das debutantes, era tradicional, eu não lembro a frequência que acontecia, mas como você sabe debutante era quando a moça aparecia pela primeira vez, era quando a moça já podia freqüentar os bailes. É uma permissão velada pra freqüentar bailes, diferente de hoje, naquela época só depois dos treze anos é que se começava a freqüentar. Era uma espécie de vitrine onde se apresentava para sociedade a moça: olha ela é bonita é prendada, está pronta para casar (Sr José Osmar, 61 anos).

Entre estes formatos de bailes, os bailes de debutantes representavam uma ocasião especial em que as moças negras eram apresentadas como “moças de família”. Com honrarias, cortejadas e adornadas, eram apresentadas “à sociedade negra”, numa ritualização da passagem ao mundo adulto, sempre de maneira a afirmá-las belas e com atributos de superioridade. Vejamos este precioso relato de uma destas debutantes, a senhora Maria Izabel:

O “Baile de **debutante**” **foi feito na Socorros Mútuos**, era um salão tradicional de Ribeirão Preto, os bailes eram feitos sempre lá. O baile em si é uma coisa que você não vê a hora de acontecer, **não via a hora de chegar os meus** quinze anos. É uma emoção, **como se fosse de um casamento!** Quando chegava esse dia, escolhe os vestidos maravilhosos, você escolhe um padrinho pra dançar com você a valsa. Quando você entra **você é paporicada, fotógrafos, seus pais estão lá**, vai chamando uma por uma das moças com seus padrinhos. Para os vestidos das debutantes faziam uma reunião para definir a cor. Todas as **debutantes iam com a mesma cor do vestido**, o meu foi azul bem clarinho... Da cor do céu (risos)! Gente... Foi uma coisa tão maravilhosa (Maria Izabel, 49 anos)!



Figura 37 – Baile de moças negras debutantes em 1976.

Neste contexto, o fato de narrativas elaboradas pelos bailes de gala antigos, das gerações de negros das décadas de 1930, 1940 e 1950, continuarem presentes na memória dos mais jovens, nas décadas de 1970 e 1980, é significativo. De forma geral, as experiências destas formas culturais negras foram bastante semelhantes, com as particularidades ditadas em função dos contextos de cada cidade ou região. Os motivos expostos por uma antiga dirigente sobre as regras de “bom comportamento” exigidas nos clubes em Uberaba nos ajudam a compreender mais de perto os intuítos dos negros com seus referenciais firmados na moral burguesa e puritana:

Tinha um tempo assim, eles (os brancos) achava que era muito no relaxamento. Que o negro era muito relaxado nessas partes de respeito, de vestir... De limpeza, de asseio, então tinha isso. Às vezes o baile tava muito bom e a menina tirava a sandália. Muitas vezes eles mandava: “olha vai lá e fala pra aquela menina calçar o sapato que ela ta dançando descalço”. Elas tavam achando tão bom e tinha esse cara lá só pra ver aí eu falo: “oh, você não pode calçar o sapato se não você fica, você pode machucar o pé”. Então, sabe, observava tudo e os pais tinham tanta confiança que por fim eles chegavam lá na porta e deixava as filhas lá... (Sra. Guiomar, 70 anos, Sr Mário, 81 anos).

Ao invés de interpretarmos as organizações negras e suas expressões identitárias em função de um padrão de identidade idealizado, nós procuramos conceber quais motivos envolveram as diferentes identidades estabelecidas em diferentes momentos e espaços. Com esta postura nos livramos dos essencialismos gerados pela concepção de uma identidade estática e unilinear. Na mesma direção de compreender o processo social de produção das identidades e diferenças que marca a multiplicidade do social. Sob esta orientação é que toma relevo a assimilação de valores da moral burguesa pelos negros com o objetivo de desconstruírem as narrativas que os marcavam como relaxados, sujos e imorais. Conseguiram, em diferentes medidas, desfazer a visão de “classes viciosas e perigosas” (CHALHOUB, 1989) presentes no imaginário hegemônico desde o início do século XX e fizeram prosperar e crescer suas organizações, estes caminhos de afirmação de sua alteridade:

Tinha gente que não aceitava um exemplo. Podia até ter assim alguém que era acostumado, mas chegava lá dentro a gente tava em cima por causa do regime, toda vida lá teve esse regime de respeito pra crescer o clube e todo mundo achava que era tão ruim o clube mal falado né? “a aquilo lá é bagunça” não nunca teve (Sra. Guiomar, 70 anos, Sr Mário, 81 anos).

Pode-se afirmar que as organizações negras conseguiram sucesso em seus intentos de positivar a imagem dos afro-brasileiros e dar visibilidade a narrativas paralelas e concorrentes de desconstrução dos estereótipos. As referências de “orgulho da raça negra” e “destaque da raça negra” foram tornados substrato relevante para os negros das novas gerações:

Era um verdadeiro evento cultural, porque era uma vez por ano pra ir no “Baile das Debutantes”, no “Baile das Dez”, era um baile que a pessoa reservava pra aquele evento, música de orquestra... **Mesmo o pessoal mais jovem fazia questão de freqüentar os bailes**, mesmo que não gostasse daquele tipo de música de orquestra, que era do pessoal mais antigo, **fazia questão de freqüentar o baile, porque era um evento cultural que chamava a atenção**. De **orgulho da raça negra, de destaque da raça negra**, na verdade são coisas que ficaram marcadas tanto para o pessoal mais jovem quanto o pessoal de hoje, pra quem freqüentou um pouco (Jarbas José, 47 anos).



Figura 38 – Delegado negro na entrega de Diploma a Debutantes em 1976.

Com estas lembranças do senhor Jarbas colocamos um ponto em nossas interpretações a respeito dos bailes de gala. Estes que marcaram as lembranças como lugares de “orgulho da raça”, eventos que perpassaram a memória e as vivências de diferentes gerações. Os bailes de gala surgiram, portanto, enquanto momentos ricos de reinterpretações culturais e produção abundante de representações e valores que sustentaram narrativas positivas dos negros para a superação do racismo. Neste momento, nos dirigimos para a apreciação de outro manancial de narrativas realizadas pelos negros, os blocos de carnaval e as escolas de samba.

Os blocos de carnaval e as escolas de samba: academias das ruas

Dentre as variadas formas culturais concebidas pelas sociedades negras no nordeste paulista e triangulo mineiro, as atividades organizadas pelas sociedades recreativas e carnavalescas, com seus times de futebol, festivais, bailes e principalmente com os blocos carnavalescos, também se destacaram como manifestações culturais fundamentais para a demarcação da territorialidade negra e para a construção da memória e das identidades dos afro-brasileiros nestas regiões.

No nordeste paulista, nas duas primeiras décadas do século XX, os negros vivenciaram uma situação de exclusão também no espaço do carnaval, quando então os blocos dos clubes da população branca tomavam as ruas. Em Ribeirão Preto, por exemplo, até a década de 1920, a presença da população negra no carnaval era restrita quando então, os folguedos locais tinham a predominância do carnaval de estilo burguês (VON SIMSON, 1991). O carnaval local era marcado por desfiles luxuosos dos “clubs” das famílias abastadas, como o “Club dos Lords” e a “Família Sétimo Céu”. Esse evento transcorria-se pelas principais ruas da cidade e na Praça XV de Novembro, com carros alegóricos seguidos de outros eventos como as “marche aux flambeaux”, “batalhas de confetes no jardim público” e os bailes de máscaras que ocorriam no Teatro Carlos Gomes (Jornal Diário da Manhã, 4 de Fevereiro de 1910).

Na capital paulista, 1914 foi o primeiro ano em que um agrupamento negro desfilou pelas ruas, como aponta Von Sinsom (1991). Em Ribeirão Preto, não podemos precisar quando a população negra passou a desfilar pelas ruas, entretanto, podemos afirmar que 1927 foi o ano de fundação da primeira entidade carnavalesca organizada pela população negra local, a “Sociedade Recreativa dançante e familiar Bambas”, com grande participação de negros ferroviários e alguns negros do setor público municipal:

O Bambas foi fundado na Capitão Salomão com a Tamandaré, subindo a Capitão Salomão chegando na Tamandaré. Ali tinha um bangalozinho amarelo, bem lá no fundo do terreno, o ponto era lá num monte de mangueira, ele foi fundado ali, em 1927, era naquele bangalô. Quando eu cheguei em 1950, ele tava meio deteriorado, mas eu ainda alcancei ali, dali ele desceu depois pro Clube Esperança (Sr. João Bento, 80 anos).

Os blocos foram lugar de expressão “da raça” nos ambientes urbanos marcados pela exclusão. Por meio da atuação de suas sociedades e clubes os

negros criaram caminhos para adentrarem mais livremente no espaço urbano e demarcá-lo com seus valores e representações:

Naquela época a raça negra não tinha onde dançar, onde tal, então, por isso que foi formado a “Sociedade Dançante e Familiar Bambas”. Então, quando chegava o carnaval reunia famílias, filhos, filhas e fazia aquele desfile, se eu não me engano, na época de 32 ou 34 saiu com mais de cinquenta pessoas, já naquela época. Formava ali na Tamandaré com a Capitão Salomão, formava ali e já descia por aquela terra tudo e ia lá na Praça XV, na cidade (Sr. João Bento, 80 anos).

Até a década de 1950 existiram três blocos carnavalescos em Ribeirão Preto com grande destaque; O bloco “Bambas” de 1927, os “Meninos e Meninas lá de Casa” de 1934 e “Os Aliados” de 1954. Estes blocos são lembrados em sua formação por antigos membros:

Dentro dos blocos, os blocos eram muito bem formados, lembro que na frente eram os balisas e o Brito era na parte do pulo, aí vinha a rainha, a corte era minha, na bateria era o finado Degar, o finado Degar era do batuque. Prá cantar, naquele tempo **não tinha aparelhagem de som, não tinha nada, subia a General Osório no gogó**, você entendeu como é o negócio? Então era o Brito lá na frente, eu no meio e o finado Degar na bateria (Sr. João Bento, 80 anos).

Os recursos eram escassos e a tecnologia de som também era praticamente inexistente para a realidade de grupos compostos de populações economicamente marginalizadas, porém, sob estas condições é que se criaram as possibilidades de afirmação das identidades destes blocos negros, com o recurso a inventividade e a força das culturas estabelecidas pelas populações negras, o que de fato constituía o substrato maior destas expressões socioculturais:

Eu me lembro **da ala da corte, eram** vinte e quatro pessoas, doze mulheres e doze homens, as mulheres iam de um lado e os homens de outro, na fila, quando chegava num determinado ponto, aí o Brito dava um apito, e quando ele dava **um apito cruzava, as mulheres vinham pra cá e os homens** iam pra lá, certo. Quando ele dava dois apitos as mulheres iam assim e voltavam e os homens também, voltavam cada um no seu lugar. E o povo, nossa senhora! Ai que coisa bonita (Sr. João Bento, 80 anos)!

Como os blocos não compunham músicas próprias, seus repertórios eram adquiridos da produção radiofônica e dos discos a que tinham acesso. Em 1957, o sucesso dos Bambas no carnaval em Ribeirão Preto foi “Maracangalha”:

Lembro, no primeiro ano que saí, **em 1957, era “Maracangalha”, naquele tempo** não era como hoje a escola de samba (depois que veio a carta do samba, exigindo... o que é hoje) **não precisava**

compor música, você pegava uma música, uma marcha qualquer e ensaiava a bateria. Naquele foi Maracangalha (canta): *Eu vou pra maracangalha, eu vou! Eu vou visitar Anália, eu vou! Eu vou de chapéu de palha, eu vou! Se Anália não quiser ir eu vou só, eu vou só, eu vou só sem Anália mas eu vou!...* Isto pegava fogo, o Brito lá na frente, eu no meio e a irmã do Edgar que puxava a música lá atrás no batuque (Sr. João Bento, 80 anos)⁵⁸.

Com estes recursos é que os blocos negros de Ribeirão Preto ganhavam as ruas, marcavam sua territorialidade e suas identidades. Na cidade de Barretos, as famílias negras, por meio de sua presença no carnaval com o samba do “Estrela do Oriente” faziam a diferença, em realizações em que todos participavam tomando as ruas da cidade, mesmo durante seus ensaios:

O Celso, meu pai e minha mãe saíam, mais na frente, abrindo ala, era muito legal! Isso quando era lá na Rua 20, por que teve vários locais de treino, foi na Rua 18 19 e 21 que a associação emprestava e depois foi lá pra Rua 20, entre a 25 e Rua 27. Depois foi lá pro lado do campo do Barretos. Outro local que foi um dos melhores momentos do Estrela foi Rua 17 com a 28 e 16, hoje é um escritório de contabilidade da família Borges. Olha ali marcou (Sra. Judite, 55 anos).

Com atuação marcante na urbe barretense o bloco do clube “Estrela do Oriente” é um dos mais antigos da região, existente desde pelo menos 1936, ao lado do Bloco dos Bambas de Ribeirão Preto que é de 1927. As lembranças dos pequenos “salões cheios e de gente até no quintal dançando” suscitam a dimensão do quão relevantes eram estas agremiações para a congregação da população negra:

Em 1938 eu ainda não saí porque minha irmã fez uma fantasia de Pierrô pra mim, foi o ano que saiu aquela música: eu fui a tourada de Madri parararara (canta a música). O “Estrela do Oriente” tava lá na rua 14 com a Avenida 19, Avenida 17, quase na esquina ali o salão era pequeno, mas nós saíamos ali e dançava por ali. Tinha um quintal e **quando tava muito cheio ficava um pouquinho no quintal** e lá dentro tudo bonitinho, arrumadinho, banheiro **bonitinho, o palco** (Sra Liberalina, 82 anos, grifos nossos).

Durante os carnavais, as fantasias, os negros em alegre cortejo e a atividade das comissões de frente com as crianças fazendo pequenas acrobacias, dando

⁵⁸ Em 1958 senhor João Bento recorda-se de mais um samba: *Madureira chorou, madureira chorou de dor, quando a voz do destino, obedecendo ao Divino, a sua estrela chamou. Na primeira parte da Madureira chorou, parava ela e parava o Brito e ficava só eu no meio: gente modesta, gente boa do subúrbio, que só comete distúrbio se alguém lhe menosprezar, aquela gente que mora na zona norte, até hoje chora a morte da estrela do lugar! (Aí entrava todo mundo!) Madureira chorou, Madureira chorou de dor... era muito gostoso!!!* (Sr. João Bento, 80 anos).

“estrelinhas”. Reminiscências de confraternização, união, alegria e tomada das ruas em contextos urbanos antes regidos apenas pela norma da discriminação étnico-racial. Contexto este que conhecia outras narrativas de identidade dos negros, como povo organizado, alegre, criativo e com grande capacidade de mobilização:

A gente saía, dava uma estrelinha, depois de novo, outra estrelinha e assim ia... seis vezes, seis estrelinha. A nossa roupa era igual da marinha. Branco, gola marinheiro com uns cadarços pequenos assim. **Aqui era azul marinho e os cadarços branco, igual a marinha mesmo** (demonstra a roupa) aqui era rosa nas costas, e tinha a gravata com listrinha assim. Mas não saía ninguém diferente, porque ele fazia levar vestes do carnaval, porque todo mundo tinha que **levar essa fantasia pra ter livre entrada** antes de sair (Sra Liberalina, 82 anos).

Organização e união que possibilitavam a territorialização, simbolizada pelo estandarte do “Bloco Carvão nacional”, do espaço urbano barretense durante a passagem dos desfiles de negros:

O bloco do carvão foi feito para o “Estrela”, o tio dessa senhora que tô falando, o finado Bilac, até hoje **tem o estandarte. Não** sei se agora que a escola parou de sair algum diretor que teve lá se conservou, **era uma nega dançando assim...** É, no estandarte do bloco carvão nacional, era uma mulher sambando. E tinha a lira e tinha um outro estandarte que tinha a lira. Eu carregava essa (Sra Liberalina, 82 anos).

Os grupos negros, tanto no Brasil como em todo o contexto da diáspora, por serem grupos humanos com culturas construídas em meio à busca de recursos de sobrevivência e por serem advindos de interpenetrações culturais diversas, demandam outra perspectiva de apreensão dos fenômenos sociais para nos tornarmos mais cômicos a respeito da lógica de seus universos simbólicos e das possibilidades políticas produzidas a partir de suas práticas. Neste sentido, o estudo de grupos que já experimentaram ou, ainda, vivenciam condições sociais de marginalidade e escassez nos desafia:

“[...] nos força a encarar o conceito de cultura exteriormente aos objetos d’art ou para além da canonização da idéia de estética, a lidar com a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e de valor, freqüentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis produzida no ato da sobrevivência cultural” (BABHA, 1998, p. 240).

Quando abarcamos atuações como estas dos blocos e escolas de samba, no contexto de nossa pesquisa, estamos a perceber o processo social, os grupos e suas culturas a partir dos compartilhamentos e das particularidades políticas,

econômicas e dos processos de produção de sentidos múltiplos das produções culturais que se encontram em interação dinâmica. Em convergência com as concepções de Babha (1998), apontamos como relevante o aspecto da dimensão política dos processos culturais nos quais se inserem a produção da diferença e a produção das identidades que se expressam pelo caráter transformador da cultura. Dimensão política explicitada no âmbito de geração de textualidades simbólicas que dão ao cotidiano uma aura de prazer contida no vir a ser das práticas “dos Outros”, os grupos sócio-étnico-raciais situados ao longo, no interior e às margens das fronteiras e dos discursos estereotipados da ordem hegemônica. Como culturas organizadas ao lado e em contato com o continuum das culturas e representações nacionais dos setores hegemônicos com seus apelos a um passado autêntico do “sempre mesmo”, baseado em fundamentos românticos e/ou iluministas.

Pensamos também nestes grupos sociais enquanto culturas tradutórias, sobretudo por nosso entendimento de cultura como processo aberto a empréstimos e aquisições ocorrido entre os grupos em contato, em contextos sociais determinados. Procuramos interpretar quais interações sociais e formas culturais foram utilizadas pelas populações negras no nordeste paulista e triângulo mineiro para, além de se remeterem às suas próprias memórias, traduzirem e se apropriarem dos símbolos e representações dos discursos hegemônicos na geração de seus discursos identitários.

Estas formas culturais “outras” e múltiplas, exigem formas de abordagem dialógicas que afirmem e acolham a dimensão da outridade constitutiva do domínio simbólico dos processos identitários em geral. Quando realçamos estas relações de indeterminação do juízo cultural e político, também necessitamos de uma redefinição em nosso conceito de “sujeito” e dos agentes de mudança histórica, passamos a conceber as temporalidades alternativas, articuladoras das historicidades que contestam o discurso das “grandes narrativas” nacionais e/ou dos grupos hegemônicos, compostas por sucessões vazias de eventos (BABHA, 1998). A narrativa da identidade brasileira, em que a mestiçagem cultural e a miscigenação biológica produziram a ilusão de um país de plena integração étnico-racial inscreve-se nesta lógica dos discursos vazios da lógica hegemônica. No nordeste paulista a atuação dos blocos negros vem no compasso da desconstrução dos princípios estereotipados desta lógica.

Em divergência ao discurso de nação homogênea e da democracia étnico-racial, no contexto do nordeste paulista e triângulo mineiro “a raça”, como é designada a população negra por muitos sujeitos pesquisados, além de não poder ir a muitos espaços também tinha sua movimentação nas cidades, cerceada pela ação da polícia sempre coibindo os negros. Em Batatais, somente após a fundação de seu clube e da escola de samba da “Princesa Isabel”, os negros tiveram sua circulação mais liberada no período de carnaval:

Fundou (a escola de samba) mais ou menos em 1955 e desfilava sozinho naquela época. A gente dançava somente no clube, ia no clube e depois voltava pra trás. Depois que montou a escola de samba é que começou a andar pela rua (Sr Izoel, 70 anos).

Quanto à liberdade dos negros andarem pelas ruas, até início do decênio de 1950, o senhor Izoel nos explicita quais eram as condições encontradas por estes sujeitos:

Naquele tempo não podia andar muito não, só podia trabalhar de engraxate, terminava ia pra casa e pronto! Não tinha... Um pouco a lei policial antigamente era diferente né. A gente saía pra ir num clube, já não podia, então a polícia não deixava. A polícia chegava e mandava ir dormir, “vai dormir, teu lugar é lá”! Onde criou um bailinho aqui numa chácara do Castelo e fazia bailinho ali, na Vila Maria fazia bailinho era baile de barraca, e eu era pandeirista naquela época então (Sr Izoel, 70 anos).

Quando apresentamos estas condições dos negros no nordeste paulista e Triângulo Mineiro ressaltamos a perspectiva que historiciza a temporalidade cultural dos grupos não-hegemônicos, realçamos também a dimensão ampla de propostas teóricas que abordam a diferença cultural como base para juízos não-etnocêntricos e transculturais, a partir da percepção da incomensurabilidade cultural, esta que se faz na forma de anterioridade, um momento que não possui um a priori, cuja eficiência política reside em seu “eterno retorno” que desloca o presente vivido e torna-o disjuntivo.

A percepção desta incomensurabilidade cultural, que sustenta tanto a constituição da realidade como riqueza promovida em multiplicidade de vetores socioculturais quanto à capacidade política das atuações dos grupos sociais não hegemônicos, se faz possível pela diferenciação que Homi Babha (1998) concebe da cultura enquanto epistemologia e da cultura enquanto enunciação. Segundo Babha, a cultura como epistemologia é concentrada na função e na intenção, enquanto a cultura como enunciação é firmada na institucionalização e na

significação. O ato enunciativo é politicamente ativo em sua busca de reinscrever repetidamente e recolocar a reivindicação política de prioridade e hierarquia das culturas (alto/baixo feio/belo nosso/deles) na instituição da atividade de significação.

Estes atos enunciativos são explicitados em processos de intervenção política, como os atos dos blocos negros na redefinição das condições de ocupação do espaço urbano. Um aspecto relevante diz respeito aos negros conquistarem notoriedade pública por meio de suas formas culturais. Neste caso, apontamos os blocos carnavalescos ribeirão-pretanos:

Desfilei um par de anos ali, a gente começava a formar a escola da Praça Schmidt até a José Bonifácio, dali pra cima já era desfile, aquilo você olhava de lá de baixo, a General Osório parecia que estava com dois metros de largura, porque era gente de um lado de cá e gente do lado de lá, a calçada tomada, as crianças tudo sentada na calçada, você passava naquele funil (Sr. João Bento, 80 anos).

Processos também realizados com a ação dos blocos negros da cidade de Batatais quando junto à agremiação de samba, a praça pública, as ruas centrais e o clube passaram a compor um mesmo enredo. O enredo da ocupação das ruas e de maior liberdade para negros vivenciarem suas particularidades culturais e compartilharem o espaço urbano com mais cidadania, com outros valores e representações, produzidos a partir de suas organizações, narrativas identitárias distintas da dinâmica da discriminação étnico-racial, pautada na invisibilidade e nos estigmas:

Na Praça aqui era... Engraçado. Quem era branco dava a volta no centro da praça e a raça de negro andava pro lado de fora. Então os branco ficava lá dentro, na parte redonda, tinha até uma bandinha que tocava lá, e os da raça ficava pro lado de fora, no quadrado. Quando fundou a escola de samba da "Princesa" a gente ficava desfilando na rua em volta da praça, dava umas volta lá e depois... Vamos pro clube (risos) (Sr Izoel, 70 anos)!

Além da conquista do espaço urbano e da reconstituição de uma imagem positiva para os negros, os desfiles, ensaios dos blocos, as rodas de samba, muito do que era ligado ao universo do samba, significavam valores de confraternização, família, festa, entre outros:

A família do meu pai era muito festiva e tinha reunião e fazia festa e roda de samba até de manhã. Cantava, sambava. A família foi toda formada **no samba, na confraternização** (Sra. Regina, 57 anos).

Estas lembranças são dados que nos permitem, em concordância com Homi Babha (1998), abordarmos a produção cultural dos negros por meio de suas organizações, e neste momento, com seus blocos e escolas de samba, enquanto ato e lugar enunciativo que é eficaz politicamente e traz consigo uma conceituação de sujeito ativo. Abordagem distinta da percepção da cultura enquanto objeto epistemológico, objeto preso à descrição de elementos culturais com tendência a uma totalidade. Desta forma, entendemos o enunciativo como processo mais voltado a dialogia dos deslocamentos e realinhamentos próprios dos antagonismos e das articulações sociais, com capacidade de subverter a razão do discurso hegemônico e recolocar lugares híbridos e alternativos de negociação cultural. Nas palavras do autor:

Minha passagem do cultural como objeto epistemológico à cultura como lugar enunciativo, promulgador, abre a possibilidade de outros “tempos” de significado cultural (retroativo, prefigurativo) e outros espaços narrativos (fantasmático e metafórico). Minha intenção ao especificar o presente enunciativo na articulação da cultura é estabelecer um processo pelo qual outros objetificados possam ser transformados em sujeitos de sua história e de sua experiência (BABHA, p. 248, 1998).

Neste sentido, tanto a observação das múltiplas dimensões que compõem a trama social, inclusive a dimensão simbólica, quanto à superação de abordagens mecanicistas, podem contribuir para ampliar a percepção e enriquecer as interpretações do social.

Babha (1998) remete-se a capacidade criativa das atuações culturais como geradoras de lógicas-discursos resultantes em práticas culturais que transcendem e atravessam, como atuações que a partir das brechas intersticiais do vivido conduzem a experiência e às condições sócio-históricas, para além da lógica instrumental e impositiva hegemônica. Com este sentido é que concebemos a “comunidade fronteira da imigração” a que Babha se refere para qualificar a encenação identitária e a re-criação das representações passível de ser elaborada por um grupo humano que, uma vez tornado estranho pelos valores e pela ideologia de setores hegemônicos, busca produzir identidades que suplantem os estigmas atribuídos. Entendemos que:

...A partir da experiência simbólica dos negros africanos e de seus descendentes no Brasil, pode-se acrescentar algo ao pensamento que se orienta no sentido da negatividade absoluta do trabalho e da morte, abrindo-se caminho para a revelação da existência de

dimensões importantes no âmbito da comunidade e do mito (...) para além das relações económico-utilitárias (SODRÉ, 1988, p.114).

A partir desta perspectiva, também abordamos expressões culturais de qualquer grupamento humano em contexto pluricultural e/ou pluriétnico, como os grupos negros que compõem o contexto da diáspora brasileira, os quais, por meio de suas organizações, produziram formas identitárias próprias que tecem a trama social em paralelo e/ou no confronto com as representações e práticas discursivas hegemônicas que estamos a abordar.

Em Ribeirão Preto, Barretos, Batatais e outras cidades, a fundação das escolas e blocos “da raça” concretizou estas conquistas em paralelo à demarcação das fronteiras entre negros e brancos e à afirmação das diferenças das culturas negras, a exposição de sua alteridade:

Idéia do Mateus, do Quinca, do finado Brandão, do finado Solto, do finado Valtão, o finado Edmundo, o finado Bicicleta... Então falaram: “vamos fazer, então vamos fazer”. Inclusive, o Brandão era muito bom marceneiro e ele fazia instrumento, tocava aquele surdinho feito na mão. Tem inclusive o Mário que tá vivo até hoje, que é oficial de justiça aposentado, era somente da raça negra a escola de samba! Os brancos nós não aceitava, nós não ia no clube deles! E foi e desfilou muitos anos. Inclusive, essa nova que saiu, a Acadêmicos do Samba, era herança da Princesa, nós que conseguimos levantar ela. Até os instrumento que eram da Princesa que doou pros Acadêmicos (Sr Izoel, 70 anos).

Nesta lógica, também no Triângulo Mineiro, na cidade de Uberaba, os negros expressavam-se a partir de seus ternos de Congo, seus Moçambiques e, paralelamente suas escolas de samba, como a “Brasil Moreno”, fundada no decênio de 1950:

Muita história, meu avô paterno, ele desenvolveu a questão do negro com a sociedade, associação de **Terno de Congo e Moçambique, meu avô criou**. Manoel de Nazaré, conhecido como Zinegro! E ele que desenvolveu toda esta questão do negro com terno de Congo e Moçambique, o negro com escola de samba. A escola de samba dele foi à **primeira escola de samba de Uberaba**. Se chamava “Brasil moreno” (Sr Robson, 47 anos)!

Estes blocos e escolas de samba foram lugares onde se identificaram crianças negras que mais tarde estariam à frente de outras organizações no contexto uberabense. Com estas expressões socioculturais, podiam se espelhar em seus familiares para constituírem suas identidades:

Eu me lembro que meu pai, quando eu era moleque, o meu pai era passista. Meu avô era Zinegro e meu pai era o Zinegro Léo, hoje

assim já virou folclore. Quando fala Negro Léo todo mundo já sabe o que é Negro Léo, era um passista de escola de samba, minha mãe Marli, esposa dele, era uma passista de escola de samba. Quando moleque, eu acho que mais o menos quando vim de São Paulo, meu pai e minha mãe sozinho em escola de samba aqui. Foi mais ou menos em 68 mais ou menos 67, lembro deu ver meu pai fantasiado (Sr Robson, 47 anos).

Estas realizações políticas dos grupos negros, por meio de suas agremiações carnavalescas, concretizaram-se enquanto práticas que propiciaram a elaboração de marcos para a efetivação de vivências solidárias, de comunhão entre negros, de promoção das culturas negras e mediação com outros grupos em cidades como Ribeirão Preto. Inclusive com a redução do estranhamento e conseqüente atenuação da discriminação:

Eu, quando cheguei, já alcancei desfilando na General Osório, fazia o balão até na Visconde de Inhaúma, descia a Visconde entrava na Duque de Caxias, quando chegava na Álvares Cabral entrava **na Esplanada do teatro Pedro II. Na Esplanada era o final, tinha jurado, tinha tudo, ali o pau quebrava, fazia apresentação**, o show era ali! Depois saía dali e descia a Duque, aí terminava (Sr. João Bento, 80 anos).

Os negros podiam “dar seus shows” e realizarem ritualizações de força e prestígio, processo realizado em atos diversos. Atos que iam desde a ocupação das ruas com corpos e sons emitidos em meio aos desfiles, até as disputas em “locais nobres” das cidades e a realização de homenagens aos fundadores destas agremiações:

Quando terminava, na pastelaria carioca, na Rua Amador Bueno, tinha um diretor dos Bambas ali, o seu Candinho, morreu de velho! Então **a gente ia lá fazer uma homenagem pra ele todo ano**, a gente fazia tudo isso aqui e depois **ia fazer uma homenagem pra ele todo ano. Ali era a pastelaria do carioca, o único negro que tinha um comércio no centro**, a gente passava lá pra tomar uma cerveja, comer um pastel, era o melhor pastel da cidade. Ele era fundador, eles eram em sete fundadores, quatro da família Amâncio e três da família Santos (Sr. João Bento, 80 anos).

Em Ribeirão Preto, os blocos negros e mais tarde, as escolas de samba, tiveram a hegemonia dos desfiles de carnaval, desde o final do decênio de 1920. Representaram importantes exemplos de atuação para negros das cidades próximas, a exemplo de Batatais onde os sujeitos recordam-se das saídas do bloco ribeirão-pretano, nos anos 1930:

Os Bambas, quando eles saíam em Ribeirão, os negros mais velhos de Batatais diziam que escutavam os fogos daqui, era muito importante! A bisavó da Izabela fala disso (Sra. Izabela, 43 anos).

Na cidade de Batatais os negros formaram seu primeiro bloco em meados dos anos 1950 com o bloco do clube negro “Princesa Isabel”:

No carnaval tinha muito bloco, os clubes punham carros alegóricos e enfeitavam as carretas. Mas a escola de samba da Princesa chegou a sair muito tempo sozinha, porque foi a pioneira do carnaval aqui em Batatais. Hoje em dia é dividido em seis escolas, naquela época só tinha a Princesa, então o povo ia lá assistir, pra ver os negros desfilando, pra ver os negros fazendo batucada, (...) então o povo ia pra rua. Aí terminava os desfiles e o povo ia pro salão. Os brancos iam pra casa deles, a Operária, e os negros iam pra Princesa fazer os bailes de carnaval lá (Sr Paulo Roberto, 50 anos).

O povo batataense em geral foi às ruas durante quase três décadas para ver os “batuques dos negros”, desde meados da década de 1950 até meados do decênio de 1970, quando a “Escola de Samba da Princesa” obteve hegemonia absoluta, “mandou no carnaval da cidade”:

A “Princesa” era campeã eterna, até pediram pra Princesa sair sem concorrer, mas a gente não quis e enquanto saiu ganhou, até mais ou menos 1975-76. O pessoal foi até buscar recurso no Rio de Janeiro pra ganhar da Princesa. Fundaram depois o Castelo, a Riachuelo, a Estela que foi campeã, mas acabou. Batatais é mais ou menos assim, do córrego que divide a cidade pra lá era uma turma, do córrego pra cá era outra turma. Então o povo rico de lá ajudava pra lá e o povo rico de cá ajudava pra cá. Só a Princesa era raça pura mesmo (Sr Izoel, 70 anos)!

Assim como a Escola de samba Estrela do Oriente de Barretos, a escola do clube “Princesa” de Batatais foi a pioneira dos desfiles de samba na cidade. As escolas de samba de Batatais têm sua raiz a partir da escola do clube “Princesa Isabel”, grande campeã entre 1955 e meados da década de 1970, e também a partir da agremiação Acadêmicos do Samba, escola que foi uma continuidade da extinta escola Princesa Isabel. Desta forma, podemos afirmar que o bloco e posterior “Escola do Clube Princesa Isabel” é a matriz geradora de todo espetáculo que atualmente se observa na cidade de Batatais, o maior carnaval do nordeste paulista:

A escola do “Acadêmicos” é herança da “Princesa”, nós fundamos em fevereiro de 1979, foi primeiro (no carnaval) em três anos e dez em segundo, a Castelo é que ficou em primeiro nestes anos. Todos os casais de mestre-sala e porta bandeira tiveram que passar pelo “Grêmio Recreativo Acadêmicos do Samba”. E não é só mestre-sala e porta bandeira não, é bateria, mestre de bateria, cantor de samba enredo (Sr Izoel, 70 anos)!

Organização negra que enquanto existiu manteve a hegemonia absoluta na cidade. E, desde seu início, foi uma organização mediadora para os negros ocuparem as ruas da cidade:

Primeira escola de samba da cidade: Sociedade Recreativa Princesa Isabel. Como a maioria do nosso povo não tinha dinheiro para freqüentar. A escola de samba ia lá pra praça e dava três ou quatro voltas e depois alguém gritava: vamos pro clube! E ia todo mundo (Sr José Osmar, 61 anos).

Em Ribeirão Preto, entre o final da década de 1950 e o início da década de 1970, muitas transformações ocorreram. Por um lado a população aumentou drasticamente (de aproximadamente 90.000 habitantes em 1950 para 218.000 em 1972). Por outro lado também se multiplicaram as intervenções na lógica sócio-étnico-racial. Um destes fatores nós relacionamos com a chegada de populações negras que ocuparam posições sociais mais marginalizadas que os negros antigos já estabelecidos, com um conseqüente aumento das distinções sociais e segmentações entre os negros. Por outro lado foram criadas novas organizações negras, o que no caso dos blocos e escolas de samba é evidente. Até meados da década de 1950 existiam apenas duas agremiações de samba na cidade, apenas entre esta década e o ano de 1970 foram fundadas mais quatro organizações sambistas⁵⁹.

Dentre estas agremiações carnavalescas, uma foi formada por um antigo diretor do Clube Estrela do Oriente da cidade de Barretos. Mestre Oscarzinho que fundou a Escola de Samba Academia do Ipiranga, no bairro do Ipiranga, próximo a região do antigo Pau do Urubu, em 1969. Referência importante para muitos negros aproximados do universo do samba por meio da “Academia”, inclusive o senhor Carlos Eurípedes que se tornou organizador da escola “Tradição do Ipiranga” fundada em 1994:

Em 1980, eu fiz uma fantasia pro carnaval na escola chamada Deus Negro. Todo mundo fazendo fantasia, mas ninguém falando do negro. Foi aí, acabei fazendo uma fantasia chamada Deus Negro, eu apresentei. Eu fiz a fantasia Deus Negro. Ai minha fantasia ganhou o primeiro lugar. Aí entrei em uma escola de samba, e tudo que

⁵⁹ Em 1957 a Associação Esportiva, Recreativa e Beneficente dos Aliados, em 1960 (segundo relatos) ou em 1965 segundo Barbosa Júnior (2010) a Escola de Samba Acadêmicos do Jardim Paulista, em 1967 a Escola de Samba Embaixadores dos Campos Elíseos e, em 1969, a Escola de Samba Academia de Samba do Ipiranga.

aprendi de samba aprendi com mestre Oscarzinho (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

Entretanto, muitos destes sambistas podiam discordar dos conteúdos enunciados pela Escola de samba Acadêmicos do Ipiranga. Principalmente no contexto da década de 1980 quando as referências de luta contra a discriminação racial e a afirmação da história afro-brasileira e africana tomaram vulto:

A academia do Ipiranga fundada em 1969, pelo mestre Oscarzinho que veio de Barretos e fundou a escola de samba “Estrela do Oriente” e a escola de samba “13 de maio”. Barretos, Ribeirão, ele é barretense. Em 1970, ele saiu pela primeira vez. Ai ele saiu durante anos. Não ganhou nenhum título pelo bairro do Ipiranga, entre 1970 e 1988. Eram os negros, falando da comunidade negra, falando da periferia. Mas só que tava pondo a periferia em... Não sei se eu posso falar essa palavra. Ah, teve um ano, em 1988, ele chegou em mim. Em 1988 foi o ano que fez os enredos pra todo mundo. **Mãe preta criou muitos filhos brancos hoje tem até doutor, até doutor.** Era a música refrão do samba. Que não tinha nada haver comigo, **ao invés de exaltar os negros em 1988, exaltou... Os filhos das mães brancas, os doutor branco!** E a mãe deles se fuderam, e a gente tinha que cantar isso! A gente não podia ficar falando questionando, falando, não vou... Aí, **tive que cantar isso na avenida. Na abolição falar dos negros, mãe preta criou muitos filhos brancos, e hoje? Tem até doutor, até doutor!** (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos).

Outra Escola de samba neste período, fundada no início da década de 1960, foi a “Acadêmicos do Jardim Paulista” que contava com muitos integrantes que foram do “Aliados”, mas também com negros de toda cidade, principalmente dos bairros mais periféricos. Esta escola de samba foi fundada na região de um antigo reduto de negros o Bangu, por um homem de classe média vindo do Rio de Janeiro, o senhor Carlinhos Durão, que revolucionou o carnaval na cidade:

Depois mudou, veio, foi indo... Aí, passou a ser escola de samba e já começou mudar. Passou a ser escola de samba, passou a ter enredo, samba de enredo. A chegada do Acadêmicos da Vila Paulista, que a família do Durão veio do Rio, chegaram, montaram e no primeiro ano saiu como bloco, mas no outro ano já saiu como escola, aí já tinha mestre-sala, porta bandeira, aí já foi pondo no lugar. O pessoal pergunta: **por que a escola de samba de Ribeirão Preto tem uma tonalidade mais do carnaval do Rio de Janeiro** do que do carnaval paulista? Porque, quando o Carlinhos viajou, ele montou... A bateria do Rio tem mais chacoalho, tem mais molho, mais samba. O carnaval de **São Paulo é mais seco, com muito bumbo** (Sr. João Bento, 80 anos).

Desde a percussão, com novas tecnologias, até a ala das baianas, passando pela bateria e pelo ritmo, em todos os quesitos a escola do senhor Durão inovou:

É... As escolas **aqui não tinham tanta coisa, não tinha ala das baianas**. Os instrumentos de percussão, antigamente nos Bambas, eram feito de tambor de óleo. Eles forravam aquilo, porque não tinha dinheiro para comprar instrumentos bons, não tinha acesso. Meu pai veio do Rio de Janeiro prá cá, ele trouxe uns **instrumentos de percussão das baterias do Rio de Janeiro**, trouxe de lá entendeu, quer dizer, foi uma revolução, né? O surdo aqui, antigamente, pra esticar o coro dele, tinha que ser no fogo. Porque **não tinha a tecnologia do Rio de Janeiro que já era de parafuso, porca e tarraxa** (Sr Paulo Caldas, 51 anos).



Figura 39 – Senhor Nascimento e Senhora Nair em desfile dos “Acadêmicos do Jardim Paulista” década de 1960.

Com um samba mais cadenciado, uma ala de baianas com mais de cinquenta componentes, um colorido até então nunca visto, verde, rosa e branco (as escolas da cidade possuíam apenas duas cores), uma bateria com um número de integrantes que eram quase a totalidade de todos os integrantes das escolas locais. a Acadêmicos do Jardim Paulista inovou demais. Além de tudo isso, ainda foi criada a ala do passo com a presença de capoeiristas, como também um samba enredo totalmente inusitado para os padrões da sociedade da época cujo tema era “Saravá”:

Tinha o Itamar e o Lindomar, fazia duas filas de quatro, fazia a turma do passo. O Flávio batia no prato, que tocava na banda da polícia militar e os caras repicavam. O samba enredo, no primeiro ano que a escola saiu, o Zé coco, encheu o saco de todo mundo a semana inteira. Tinha um samba que era cantado pro carnaval, parece que chamava Saravá, o samba fala assim: *“Saravá meu pai vou me benzer, vou pedir ao pai de santo pra quebrar o seu encanto e me proteger, ele é dono do mundo (e a bateria pra ra ra pra pra!) ele é da mandinga, vou por na gira, (e as negras lá na frente eu vou, eu vou, eu vou)”*, prato, o compadre Sinésio, ainda me arrepia, era um troço emocionante! Esse samba foi no primeiro ano que a escola saiu (Sr João Pinto, 58 anos)!

Quem foi Carlinhos Durão? Era um homem branco carioca de classe média que veio para Ribeirão Preto na década de 1950, época de grande crescimento econômico do interior paulista e da região nordeste do estado em particular. O senhor Carlinhos Durão, como era conhecido, fundou uma escola de samba em 1960 na cidade. Era muito considerado entre a população negra como “um branco negreiro”, inclusive saiu dois anos como passista no bloco de samba dos Aliados com uma máscara, para se disfarçar e evitar problemas com outros brancos:

O Durão, ele era negreiro e tinha visão e poder aquisitivo. Tanto era negreiro que casou com uma negra, quer declaração maior do que essa! Ele gostava, ele passou a vida dele na escola. As filhas dele com três, quatro anos saíam na escola. Ele dizia no pé (Sra. Marilda, 52 anos).

Em verdade, senhor Durão era um homem claro descendente de negros e brancos que antes de vir para a cidade de Ribeirão Preto, convivia em um ambiente de maioria negra, no Rio de Janeiro, de onde trouxe seus conhecimentos e aprendeu a “dizer no pé”:

Meu pai... Branco, branco não era, era branco negreiro. Por parte de mãe, minha bisavó era casada com negro, o avô dele era negro. Ele

era um negro ferroviário, esse negro faleceu e ela acabou se casando com irmão dele. Casou com esse negro ferroviário lá no Rio de Janeiro, trabalhava na ferrovia. Minha avó era espanhola (Sr Paulo Caldas, 51 anos).

Como meio de não ter problemas com os setores hegemônicos dos quais provinha que não admitiam um branco, empresário de médio porte⁶⁰ envolver-se em “coisas de negros”. Entretanto, o senhor Carlinhos, como pessoa com vínculos importantes com as populações negras, procurou um meio de conciliar sua dupla pertença e saiu mascarado, como mestre-sala, durante dois anos, no então bloco dos “Aliados”, na década de 1950:

O Carlinhos acabou saindo como mascarado nos Aliados... Justamente, por causa da **sociedade, porque ele era sócio da Recreativa. Era uma afronta para a sociedade um branco sócio da Recreativa sair em uma escola de samba com negros...** Saiu dois anos e saiu todas as vezes mascarado... Eu mesma falei para ele: “para com isso”! Dois anos mascarado. Ele era... Lá nos Aliados ele era mestre sala dos Aliados, de máscara. Ele e a Maria Helena que morreu também, nós tratávamos ela como Maria Helena Popopó. Era **o povo negro, assim tudo junto, e ele de branco no meio, de máscara** (Sra Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Para a população negra, as atividades desenvolvidas ao longo do ano pela Escola de Samba “Acadêmicos de Vila Paulista” tornaram-se fonte de construção de vínculos societários e afirmação da identidade:

Tinha **muito negro ali, era um reduto negro e a escola** surgiu ali... As famílias moravam no Bangu ali começou a gostar e tinham vontade de participar. A escola de Samba dos acadêmicos realmente era uma família mesmo. Eram as famílias **que participavam do Bangu, do Pau do Urubu e do Tanquinho** também (Sr Paulo Caldas, 51 anos).

Com toda esta inovação e engajamento a Escola dos Acadêmicos da Vila Paulista tornou-se referencia da população negra e para sociedade em geral. Nas disputas com outras agremiações negras os Acadêmicos mantiveram a hegemonia do carnaval durante toda década de 1960:

Porque era uma pessoa pobre. A escola do Carlinhos Durão era de negro, inclusive esses negros velho que tem por aí quase tudo saiu lá no Carlinhos Durão. **O Itamar e o Lindomar tinha uma ala, eles tinham um sapato** alto e a boca das calças era desse tamanho, eles

⁶⁰ O pai do senhor Carlinhos Durão era diretor do maior clube da cidade e empresário bem sucedido: Meu avô veio para Ribeirão na década de 50 ele veio no propósito de montar uma firma de rolamentos. Em São Paulo, já existia o rolamentos Durão, que era do irmão dele e eles eram sócios. Ele veio para Ribeirão e conquistou o comércio de Ribeirão, no entanto que existe rolamentos Durão até hoje. Meu avô foi sócio da Recreativa. Foi diretor da recreativa, presidente do comercial (Sr Paulo Caldas, 51 anos)

faziam uma coreografia, coisa antiga! Eu era apaixonada por eles, eu faltava da escola pra ir ficar com eles, uma coisa louca! Eles tinham atividade o ano todo na escola de samba, o ano todo! Eles ficavam lá no espaço da Cava do Bosque, faziam festa, os ensaios, tudo lá (Sr Ana Lúcia, 46 anos).



Figura 40 – Prefeito Duarte Nogueira em entrega de Troféus às Escolas Campeãs em 1970.

Neste processo, nos recordamos dos dois coordenadores da “ala do passo” uma das importantes inovações da Escola dos Acadêmicos. Os senhores Itamar e Lindomar eram dois irmãos capoeiristas paulistanos e alfaiates, e também são fruto das migrações ocorridas após os anos 1950. Além disso, estão entre os primeiros capoeiristas da cidade e precederam os capoeiristas baianos mestre gato e mestre Miguel, este último fundador da Academia de Capoeira Oxumaré, a primeira academia de capoeira da cidade de Ribeirão Preto, possivelmente a primeira da região, em 1972:

O Itamar e o Lindomar, esses dois vieram de São Paulo e meu pai que acolheu eles. Eles capoeiristas, tinham uma ala chamada ala show, ala da coreografia. Eles gostavam de danças e eram dois excelentes alfaiates. Eles costuravam para escola de samba, e meu pai deu essa idéia para eles de fazer essa ala show. Ala de passo

marcado, que inclusive essa ala de passo marcado passou a fazer parte, do quesito. Na escola de samba. E ele tinha uma ala excelente. Foi em Santos, foi em outras cidades, e a escola Acadêmicos foi representar Ribeirão Preto (Sr Paulo Caldas, 51 anos).

No decênio de 1960 e 1970 o samba passou a ter cada vez mais espaço com o crescimento das escolas de samba e a aparição destas no espaço da televisão. Neste contexto, as escolas de samba de Ribeirão Preto, passaram a representar a cidade. Uma delas foi a escola dos Bambas, outra foi a Acadêmicos de Vila Paulista:

Os Acadêmicos foram pra muitos desfiles fora de Ribeirão. Santos, Águas de Lindóia, Barretos, Bauru. Quem puxou a gente pra Barretos foi o Oscarzinho, ele deu um jeito de levar Os Acadêmicos do Jardim Paulista. O Carlinhos tinha contatos com a diretoria do “Estrela do Oriente” (de Barretos), do clube de Batatais também, a “Princesa Isabel”. Muitas vezes nós fomos disputar em outras cidades, muitas mesmo! Até ganhamos de uma escola de **samba no Sílvio Santos, no “Cidade contra Cidade”**. E quando chegava aqui em Ribeirão Preto, era uma festa! (Sra Maria Caldas “Cici”, 73 anos).

Outra escola que representou Ribeirão Preto em outras paragens foi a Escola Embaixadores dos Campos Elíseos, fundada em 1967, por um antigo carnavalesco da cidade. Este carnavalesco foi o senhor Nascimento que iniciou sua vida como sambista ainda criança, no Bloco dos Bambas, onde foi passista em 1948 e posteriormente tendo passado pelos Acadêmicos da Vila Paulista. A fundação dos “Embaixadores dos Campos Elíseos” também é fruto deste processo de transformações na lógica urbana do nordeste paulista, pois a escola nasceu em uma região que se tornou de grande concentração de negros, a Vila Carvalho e o Tanquinho, onde a maioria da população era proveniente da onda migratória mais recente:

Olha, eu comecei a sair em Escola de Samba com seis anos de idade, nos Bambas. Nessa época eu morava ali na Saldanha Marinho e os Bambas tava ensaiando ao lado do correio, que tinha um salão ali. Lembro como se fosse hoje, eu comecei dar uns passos e o Brito, muito considerado, viu eu sambando gostou, e ele que era o diretor de carnaval dos Bambas. Aí eu comecei a sair de passista, era um tipo de um cordão que subia a Rua General Osório (Sr, Nascimento, 67 anos).

Em todo este processo, conseguimos apontar algumas particularidades quanto à situação das escolas de samba nas diferentes cidades. Diferentemente a Barretos, Ribeirão Preto e Batatais onde os negros mantiveram a hegemonia do carnaval, em Araraquara, os afro-brasileiros precisaram atuar para desbancar a

hegemonia dos blocos e escolas de samba pertencentes aos clubes considerados “clubes de branco” (por serem freqüentado quase exclusivamente pela população branca) nas décadas de 1970 e 1980. Escolas de samba nas quais os negros geralmente somente participavam de maneira subalterna, na ala da bateria e em alguns espaços de menor visibilidade:

No carnaval em Araraquara as escolas (de samba) dos clubes saíam e estes clubes saíam e ganhavam muito mais no visual. Nestas escolas dos clubes participavam negros só na bateria, eles puxavam os negros pra bateria, e toda escola com luxo era só branco. A participação do Gana no carnaval trouxe uma outra conotação de orgulho do negro e da não marginalização do negro do carnaval (Sr Zacarias, 51 anos).

Além da Academia Araraquarense de Samba, o grupo “Gana”, formado de jovens negros que buscavam promover a “arte e cultura negra”, foi atuante neste processo. Grupo este iniciado a partir das brincadeiras dançantes, mas também de atividades de protesto contra discriminação, ocorridas em 1977:

Até no Jardim das Rosas, onde é Câmara Municipal, não podia passar negro. Então o negro ficava na Rua dois e não podia passar na Rua três e... Naquele dia nós viemos da Academia, **subimos e fomos** para a Câmara Municipal que é **onde tinha a parte proibida!** Então aquilo foi um tipo de uma tomada da cidade pelos negros, que nós **fizemos algo que não era usual**, isso em 1977 (Sr Zacarias, 51 anos).

Depois de alguns anos, conquistaram o título do carnaval. O “orgulho de ser negro” foi concretizado na tomada das ruas da cidade em comemoração a vitória no carnaval de 1984, depois de muitos anos de conquistas apenas das escolas de samba dos clubes de maioria branca, da “elite local”:

Nós conseguimos quebrar a hegemonia do Clube Araraquarense, quando conseguimos, em dois anos, elevar a Academia do Samba de bloco pra escola e, como escola, campeã do carnaval em 1984. Entre 1977 e 1986 discutimos a questão do orgulho de ser negro! Eu tenho fotos de quando a Academia ganhou o carnaval e nós saímos debaixo de chuva do **Gigantão fazendo o samba da escola**. Paramos **em frente o clube onde na época era o Clube Araraquarense** da elite local e fizemos uma manifestação (Sr Zacarias, 51 anos).

Em São Carlos as organizações negras concretizaram “o orgulho de ser negro” por meio da afirmação das identidades negras pautadas em referências a africanidade e a afirmação positiva do fenótipo do ser humano negro por meio de roupas e cortes de cabelo. Neste sentido, podemos perceber que os desfiles das

escolas de samba também foram espaços importantes para a visibilidade destas narrativas de afirmação das particularidades da história e da memória das populações negras ao longo de todo período e, em todo contexto do nordeste paulista e triângulo mineiro:

Nas escolas de samba, nossa ala de participação era sempre a ala afro. Nós ditamos moda, usar bata, cabelos de tranças, cabelo Black, usar filá, tipos de dança, nomes afro, etc. (Sr Célia, 53 anos).

Tanto na consideração dos blocos e escolas de samba quanto no referente às demais expressões instauradas pelas organizações negras para exprimirem suas diferenças e identidades, compreendemos as experiências históricas constituintes da diáspora negra sem nos perdermos em procurar uma essência ou uma pureza. Em todas elas nos pautamos pelo reconhecimento de identidades instauradas em meio aos processos de produção das diferenças socioculturais, produzidas e reproduzidas na transformação das conjunturas sociohistóricas e no desenrolar da alteridade destes grupos.

As pesquisas que levam em conta a etnicidade, e principalmente seu caráter político, tornam-se uma via fecunda para ampliar e aprofundar as reflexões a respeito das relações sociais dos grupos negros, por explicitarem aspectos importantes dos processos de mobilização destes grupos étnico-raciais. Sob esta orientação, colocam-se estudos como os de Cunha (1985, 1987); Barth (1998); Tenório (2005); Silva (1995), os quais, além disto, realizam uma crítica às abordagens que tratam a variedade das culturas como descontínuas e, por conseqüência, tratam os grupos sociais como agregados de pessoas que partilham uma cultura comum e distinguem-se uns dos outros de maneira estanque. Por nos colocarmos na mesma perspectiva crítica destes autores, em nosso estudo, as relações dos grupos sociais e suas culturas são abordadas como parte integrante das relações dinâmicas no processo social.

Nesta perspectiva, para avaliar os processos identitários e as relações socioculturais e políticas entre os grupos negros e outros grupos étnicos no nordeste paulista e no triângulo mineiro, compartilhamos das reflexões de Fonseca (2000). Temos em mente que a identidade étnica afirma-se no contato, e que ela se transforma a cada momento conjuntural, demarcada por estratégias políticas a partir da eleição das diferenças e da dinâmica cultural em curso. Este ponto de vista refuta a percepção dos grupos e de suas culturas como unidades estanques e estáticas, e

também traduz a identidade como resultado de um processo dinâmico situado de acordo com o contexto social e a conjuntura histórica (PEREIRA, 2002). Por este prisma, os grupos étnicos podem ser abordados como grupos de interesse, ou seja, grupos organizados para conquistar reivindicações de várias ordens, inclusive políticas.

No mesmo sentido dos pesquisadores acima citados, entendemos que não é apenas na cor ou nos demais traços fenotípicos de um grupo que reside a sua identidade. Além das interpretações sociais e culturais dadas as características fenotípicas, outros variados atributos concorrem para concretizar a etnicidade, como, por exemplo, uma história, uma cultura, uma língua, territórios definidos e outras características.

Desse ponto de vista, o estudo das relações socioculturais e políticas desenvolvidas entre os grupos negros e outros grupos étnicos nas regiões em foco coloca-se como um caminho para se avaliar as formas de mobilização, de expressão de identidade e de construção das fronteiras, além das alianças e conflitos ocorridos entre os grupos negros e outros grupos étnicos presentes neste contexto social. Entretanto, devemos ressaltar que a dinâmica de interação social e os processos de elaboração e reelaboração das identidades e de constituição das fronteiras entre os grupos étnicos, além de serem abordados a partir das relações contrastivas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), assim como também procede Cunha (1985), deve ser também percebida “de forma situacional”, ressaltando-se a dinâmica social e a construção das identidades como “estratégias de diferença”, ou seja, como respostas políticas a uma dada conjuntura. Uma perspectiva orientada por não descartar a noção de identidade por contraste, mas sim pela constituição de um olhar capaz de ampliar sua percepção por levar em conta a realidade social e histórica das relações interétnicas no Brasil.

A leitura destes autores nos leva à concepção de que as relações étnico-raciais constituem-se por aspectos diversos. Desta maneira, para abordarmos as relações interétnicas e interracialis ocorridas no nordeste paulista e Triângulo Mineiro, refletimos tendo em mente as relações de contrastes ocorridas entre os grupos, os critérios fenotípicos e, também, reportamo-nos ao desenrolar dos processos históricos, socioculturais e políticos em que se inserem estas relações. Sendo assim, realizar um estudo que foca as práticas culturais e as organizações negras significa, entre outros aspectos, refletir sobre os limites e opções políticas

que estas populações encontram para constituírem suas práticas e organizações, neste contexto social, ao longo do período em questão. Desta feita, de forma análoga a autores como Barth (1998) e Pinto (1990), concebemos que a construção da identidade e das fronteiras étnicas é relativa a interesses econômicos e/ou políticos, processos permeados também pelas escolhas de traços culturais definidos pelos grupos⁶¹.

Distanciamo-nos ainda das perspectivas essencialistas por termos buscado compreender como as populações negras orientaram suas organizações e formaram suas identidades ao longo deste processo, tanto nas diferenciações quanto no assemelhamento com a cultura dos grupos imigrantes e dos grupos dos brancos nacionais na qual encontraram muitos elementos simbólicos para se estabelecerem. Nesta medida, modelos de organização social, valores, representações e espaços compartilhados, com base em diferenciações e semelhanças definidas pelos grupos negros e os demais também constituem nossas diretrizes.

Entre o final dos anos da década de 1950 e a década de 1970 os negros conquistaram maior autonomia e ampliaram suas possibilidades de expressão de suas identidades com uma referência cada vez mais ampla a África e às formas expressivas desenvolvidas pelos brasileiros ao longo dos séculos. Na mesma direção efetivou-se a afirmação do fenótipo e de outras particularidades com recurso a expressões culturais desenvolvidas por negros em outros contextos da diáspora. Nestas dimensões encontram-se os bailes Black e os grupos de capoeira sobre os quais pretendemos apresentar mais alguns aspectos enriquecedores no contexto desta pesquisa.

⁶¹ Regina Pahim Pinto, refletindo a respeito da obra de Frederick Barth considera que, embora as categorias étnicas levem em conta as diferenças culturais, não existe uma relação linear entre unidades étnicas, similaridades e diferenças culturais. As características levadas em conta não são a soma das diferenças objetivas, mas apenas aquelas que os atores consideram significantes e que são usadas como símbolos das diferenças. Essas categorias, usadas para construir as fronteiras entre as etnias, são de duas ordens: os sinais diacríticos que as pessoas usam para mostrar sua identidade, como roupas, linguagem, estilos de vida; e os valores e orientações básicas, ou seja, os padrões de moralidade considerados relevantes para aquela identidade (PINTO, 1990, p.118).

Os bailes black power e a capoeira: novas expressões negras nos anos 1970 no contexto do Nordeste Paulista e do Triângulo Mineiro

As origens dos bailes Black no contexto do nordeste paulista encontram-se de forma mais parcial nos antecedentes da discriminação étnico-racial. Mas também são antecidas pelas atuações de gerações negras anteriores na realização de suas expressões socioculturais e ocupação de espaços.

Ao longo dos anos 1970, os jovens negros, com a utilização do aparato técnico disponível e sob referenciais culturais das culturas dos afro-brasileiros e de afro-norte-americanos, cada vez mais acessíveis pelos meios de comunicação, formaram as equipes de som nas capitais do sudeste (principalmente São Paulo e Rio de Janeiro) que se difundiram pelas grandes cidades do interior paulista e para outras regiões. Em Ribeirão Preto, estes grupos de jovens negros passaram a realizar seus “bailes Black” em lugares tradicionalmente territorializados pelas populações negras:

O negro só podia entrar no tom da sua pele pra mais claro, da minha pra cima era caracterizado de negro mesmo, aí não entrava, os mais claros até acabavam entrando... Aí **começou essa luta nossa, já que não podemos entrar** então a gente tem que **se organizar pra poder fazer os bailes**. Daí deu a continuidade dos bailes que já eles (os negros mais velhos) tinham realizado, mas com uma **geração mais jovem**. Aí que começou um **salão ali na José Bonifácio** e **daí que nós fomos pros Cabos e Soldados** aonde as famílias negras já iam pra fazer seus bailes de carnaval nos tempos da minha mãe, nos anos 50 e 60. Nossos bailes de carnaval foram lá também (Sra. Regina Brito, 57 anos).

O salão do Clube dos Cabos e Soldados foi o mais expressivo destes lugares. Salão ocupado pela população negra desde 1950, no qual ocorriam bailes de carnaval, entre outros bailes realizados por organizações negras como a “Sociedade dos Bambas”. Eventos que continuaram nos anos 1970 nestes lugares, em paralelo aos Bailes Black:

Nós começamos mesmo a ir nos bailes em 1970, a gente ia nos Cabos e Soldados quando tinha baile da raça. O Geraldo José fazia muito baile ali, tinha o baile do Seu Santo dos Bambas, isto entre 1970 e 1974 (Sra. Marli, 57 anos).

Como frisamos anteriormente, as brincadeiras dançantes são expressões que também influenciaram na geração das equipes de som e dos bailes Black:

Quando nós montamos a **primeira equipe Black de Ribeirão em 1974-75**, eu tinha 13 pra 14 anos eu já comecei a fazer os bailes. Porque era assim, os **domingos tinham as reuniões e sempre após as reuniões** nós fazíamos uma **festinha na tarde**. Quando começou mesmo eu morava na Rua Paraná, no Ipiranga, ali no comecinho. Eu me lembro que eram três cômodos lá no fundo, a gente colocava os móveis pra fora (isto que eu tô falando é entre 74-76). Vixe, **lotava, lotava, lotava, e era cem por cento negro, nessa época aí a gente era bastante radical** (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Os bailes Black surgem então na confluência de experiências diversas. Experiências que vão desde as influências da diáspora negra provenientes dos negros da capital paulista, dos negros norte americanos, das mídias como televisão, rádio e gravadoras de discos, até os “batuques” e outras festividades negras originárias das bases do samba rock e outros ritmos e formas de dançar presentes nos bailes:

A equipe de som que formamos em Ribeirão Preto, a **Black Beautiful Soung**, começou a tocar no salão do clube dos **Cabos e Soldados em 1974-75**. Era o Maé, Clóvis, Claudio, André e eu, nós cinco. Nós fazíamos os bailes em casa e a gente tinha muito aquela coisa de **James Brown, Jorge Ben, Tim Maia**, e a gente ia muito pra São Paulo. Eu me lembro que, na época, a gente ia muito pra São Paulo, o pessoal se reunia ali em frente ao Mapin. Então a gente trouxe muita raiz de lá, inclusive a coisa de tocar com dois toca discos, porque aqui a gente tocava com um toca disco só. O pessoal lotado, abarrotado de gente nos Cabos e Soldados, trocava o disco, a menina tava ali do lado e a festa continuava, era coisa linda! Aí a gente tinha um lado americanizado: **Black-negro, beautiful-lindo, soung-som, lindo som negro, na época já fazia inglês** e sabia alguma coisa (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Em referências constituídas desde artigos de “Martin Luther King, sempre traduzidos para os jornais dos grupos culturais” adjacentes às equipes (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos), até as vivências em cidades do interior como Piracicaba e Limeira. Todas estas foram fontes de saberes para a organização de bailes com mais de 800 pessoas:

Referência minha pra montagem de som foi Piracicaba. Som negro, som black, blues, soul... Piracicaba! Tinha o Marvin Gave, Earth Winder Fire, Jorge Ben, Tim Maia, All Green, Steve Wonder, Ray Charles, Bylly Paul. Depois veio o Carlos da Fé, Beбето, Sivuca. Eu era o cara que organizava tudo, comprei um toca discos, comprei quatro caixas de som polivox, as caixas, as baterias. Um aparelho pra bateria de twiter, um grave. Quero mostrar pros cara o que é um som, o que é um baile. O primeiro baile que fez foi no Cabos e Soldados, em 1975. Chegavam a ir 800 pessoas em um baile por mês (Sr Ismael, 53 anos,).

Os bailes Black transformaram-se em performances identitárias que em sua realização contavam com a confluência de diferentes expressões socioculturais negras apresentadas ao longo dos mesmos, como dança afro, teatro e capoeira. O que fazia com que a partir destes bailes “da raça” os participantes tivessem mais e mais elementos para construção e afirmação de suas identidades:

O **baile era da raça**. Não tinha um lema, **tinha uma idéia, não era movimento negro, não tinha movimento, o movimento negro era proibido pelos homens!** O nome da discoteca era Black Beautiful Song. Primeiro salão afro da cidade, eu coloquei porque nunca teve salão negro na cidade. Nos meus bailes teve várias apresentações, grupos de dança... capoeira. Foi a coisa mais linda que aconteceu na cidade (Sr Ismael, 53 anos).

Os panfletos de divulgação dos bailes, conhecidos entre os negros como circulares, eram também veículo de valores identitários, os sinais diacríticos dos grupos negros. Os conteúdos presentes nestas circulares também evidenciam um distanciamento maior das normas puritanas burguesas e uma autonomia mais pronunciada na construção das narrativas:

Traje era “aquele seu”, vinha escrito no cartaz do baile. Você vai cobrar o quê da negrada, tudo pobre! Obviamente que os negrão sabia como era o baile, eles não iam feios, porque as negras iam cada uma mais linda que a outra (Sr Ismael, 53 anos)!

Os lugares de realização dos bailes Black tornaram-se pontos de encontro para os diferentes segmentos da população negra. Como o baile do salão dos “Cabos e Soldados” realizado mensalmente e o baile do salão do sindicato dos metalúrgicos, o “Metal”, onde aconteciam os eventos dançantes todos os domingos:

Tinha o “Cabos e Soldados” que **geralmente era um baile por mês, no máximo duas vezes por mês. O Metal que era no domingo**, muita gente deixava de sair no sábado **pra ir no domingo no Metal**. Começou na Rua Capitão Salomão e depois foi pra Tamandaré. Era um ponto de encontro, de domingo era fatal! Ali era **um ponto de encontro do pessoal da raça negra**, tanto que ficou na história, o pessoal que quer fazer um baile como ponto de encontro **hoje, dá como referência músicas do antigo Metal** (Jarbas José, 47 anos).

Negros de outras cidades da região, além de se dirigirem aos antigos bailes de gala ao som das orquestras, também vinham aos bailes realizados pelas equipes de som de Ribeirão Preto. Estas foram importantes fontes para construção de suas identidades e diferenças, muitos negros de Batatais, por exemplo, vieram prestigiar estes diversos bailes:

Dançamos muito em Ribeirão Preto. A gente tinha costume, além da gente dançar aqui em Batatais a gente ia dançar em Ribeirão Preto. Lá no Chofer nós dançamos, nós dançamos num lugar lá que se chamava Metalúrgico, dançamos também na sociedade Socorros Mútuos e dançamos também no Clube José do Patrocínio. A gente ia nos trinquês pra lá, ia elegantemente vestido nesses bailes todos. A gente ia de ônibus, era uma referência legal (Sr José Osmar, 61 anos).

Nestes bailes Black, além de ritmos como o samba rock com Beбето e outros ritmos sob a interpretação de cantores como Jorge Ben Jor, também marcavam presença canções de Carlos da Fé e Tim Maia. Junto aos ritmos e cantores nacionais, este cenário era marcado pela presença de diversos cantores internacionais:

Internacional eram as que mais marcavam, tanto que toca até hoje: Aler Brothers, Jorge Benson, Al Green, **tem muita coisa daquele tempo que fica marcado pelo resto da vida.** Jazz, Soul, Marvin Gave, Bily Paul, Steve Wonder. No Cabos e Soldados, além das músicas serem muito boas, na nossa época, era um desfile de moda, naquele tempo não se repetia roupa, por quê? (Jarbas José, 47 anos).

Um cenário composto por uma difusão de cores e roupas as mais diversas, “um verdadeiro desfile de moda”, uma moda com alguns critérios definidos pelo “estilo Black” e o desejo de reconhecimento:

Como o pessoal reparava muito um no outro, se você repetia roupa o outro saía falando: “pô o cara foi naquele baile e já tá repetindo a roupa”? Como em São Paulo, São Paulo Chik, Chik Show, lá também era desfile de moda. O pessoal mandava fazer a roupa, acompanhava a moda, calça boca de sino, sapato, aquele sapatão, aqueles detalhes. Naquele tempo você mandava fazer roupas, as mulheres principalmente, naquele tempo reparava muito no traje se tava repetindo roupa, se tava bem produzido ou não, aquela coisa (Jarbas José, 47 anos).

Estes eventos constituíram-se como vetores identitários vigorosos. Mesmo os muitos negros que não iam aos bailes compartilhavam dos valores e sinais de identidade negra veiculados pelos bailes Black e, de certa forma, pelos meios de comunicação. É o caso de alguns negros como o senhor Sebastião:

Penso eu que lá na Santa Cruz já tinha outra situação, então, por exemplo, quem ia nos bailes então falava que tinha o baile dos pretos, a gente ouvia falar isso. A minha **irmã que é mais velha é que começou ir nos bailes do Cabos e Soldados, os bailes Black.** Cabelo Black, eu também comecei a usar, a minha primeira calça boca de sino foi uma calça da filha da patroa da minha irmã mais velha (risos), eu tinha uns treze anos (Sr Sebastião, 48 anos).

Neste contexto, a cidade de São Paulo era a grande referência, como caminho de aproximação com a diáspora negra internacional, particularmente norte-americana:

Não, era mais comunicação um com o outro, **era circular mesmo, trazia lançamento de São Paulo, tanto em matéria de roupa quanto em música trazia de São Paulo pra vir prá cá.** Às vezes, São Paulo já estava parando aquele lançamento pra vir pro interior, até o pessoal adaptar com aquele tipo de roupa lá já tava parando. O suspensório, por exemplo, quando vinha com um suspensório, o pessoal ficava comentando ah, é macacão... Quando o pessoal trazia lá já tinha esquecido, mas aqui era aquele impacto, até acostumar. Quando analisava, aí o pessoal ia ver que era moda, as músicas também, até o pessoal adaptar... (Jarbas José, 47 anos).

As roupas, músicas, gestos, as circulares, surgem enquanto formas de mobilização e veiculação de mensagens, representam os nexos entre o local e o global, principalmente no que tange às apropriações dos conteúdos pelos sujeitos em seus contextos. No nordeste paulista e no Triângulo Mineiro os Lps, vistos entre as décadas de 1950 e 1970, foram usados como referenciais para os negros constituírem suas identidades, interferindo na percepção que tinham de si e de seus fenótipos. Porém, para muitos mantinha-se a necessidade da busca de “corrigir” as características “negróides”. As novas e as antigas narrativas realocando seus cantos nos recantos do imaginário social:

A questão do disco, a gente ouvia no rádio e ia na casa de alguém que tinha a vitrola. Por exemplo, o Nat King Cool era uma celebridade, então a gente queria ser igual aquelas celebridades que estavam nos discos. De repente você liga a televisão e a primeira figura negra que você vê na televisão é o Grande Otelo, ele é o negro que primeiro aparecia pra nós diuturnamente (Sr José Osmar, 61 anos).

A juventude negra com suas equipes de som, os bailes Black e todas narrativas identitárias produzidas pelas mais variadas atuações, também contribuiu para transformar as relações étnico-raciais e a cultura nacional:

A juventude negra na época da Black music, **a juventude negra colaborou muito para o desenvolvimento deste país no geral,** desenvolvimento cultural, sócio cultural, desenvolvimento de ritmo. O próprio músico passou a observar isso, a mídia passou a observar isso, o empresário passou a observar isso, o crescimento empresarial até na minha área. A minha área é cabelo, no final dos anos 80, início dos anos 90, que se deu a questão que **os empresários** lá em Ribeirão olharam e falaram: “espera **aí, temos produtos só pra brancos e tem uma camada aí que necessita produto pra pele,** produto pra cabelo, nós temos que olhar isso”. **Então a Black music colaborou** com isso (Sr Robson, 47 anos).

Nos anos 1970 e 1980 os movimentos Black, as ações de negros na diáspora negra no contexto dos EUA, e na própria África, geraram novas percepções para negros afirmarem seus fenótipos e suas diferenças, identidades referenciadas na autonomia e valorização da alteridade. Nos anos 1960 e, principalmente, durante a década de 1970 e 1980 veiculadas por diferentes mídias:

Começamos a ter acesso a tudo isso porque, por exemplo, você pegava um LP, você pegava um vinil americano, que a gente chamava o original, ele vinha com a capa, neste produto, na capa, vinha um negro dentro de um carro bonito, um jaguar e nós aqui não tínhamos acesso a isso. **Na capa do vinil vinha uma mensagem**, se você pegar, por exemplo, nos não tínhamos condição de entrar em um carro. Eu era moleque ainda, tinha uns 17 anos nessa época, então quando vinha, você pegava a capa do vinil, **vijava naquilo, a gente já não tava se vendo feio** (Sr Robson, 47 anos).

Referências de identidade provenientes de diversos contextos da diáspora, catalisadas pelos bailes Black e veiculadas por diferentes lugares. Narrativas a percorrer as capitais de São Paulo e Rio de Janeiro, diversas cidades do interior paulista e, principalmente o cotidiano das ruas:

Começou o som em 1974. Porque o Metal surgiu? Por causa de mim, porque eu e o Dani, nós dançávamos baile em Piracicaba, Limeira, Araraquara, ia no Clube Treze de Maio em Piracicaba, na Ferroviária em Araraquara, na Ferroviária era só negrão. Aí eu consegui voltar pra Modelar, com 18 anos, eu ia trabalhar de chapa, mas o amigo do meu pai que era gerente me tirou de lá, era cheio de ex-ladrão, gente de todo jeito! O cara me pôs de vendedor, **saía com um sapato salto carrapeta, calça apertada boca de sino, camisetinha e cabelo Black Power**, garfo... Eu era invocado! Eu tava com 18 anos, aí eu me achei o melhor, 1974 (Sr Ismael, 53 anos).

Como atuação realizada por grupos que historicamente foram representados como perigosos e marginais, os bailes negros eram perseguidos e vigiados, assim como outras atividades e lugares de encontro dos negros. Esta é uma das faces da memória da ditadura militar não contada. A ditadura militar, sempre veiculada como repressão à liberdade, reascendeu as possibilidades de repressão aos negros, aqueles que nos mais diferentes contextos institucionais, ao longo da história do país, pouco ou quase nada conheceram de democracia, cidadania e direitos sociais em geral:

Jogador de bola vinha tudo no meu baile, descia tudo os negrão que jogava no Corinthians, vinha tudo no meu baile, a festa era linda, umas negra linda! Pena que não tenho fotos, naquela época ninguém tinha máquina fotográfica, Existia o movimento negro, mas nós não

podíamos nem ficar junto. Nós éramos perseguidos, os caras ficavam de olho! Dois polícias no salão, em qualquer baile (Sr Ismael, 53 anos)!

No mesmo âmbito era colocada a capoeira. Vista como expressão de vadiagem, perigo e imoralidade, a capoeira era situada como “coisa de malandros, desocupados”, inclusive em algumas cidades estes estereótipos eram limitadores da participação de muitos na capoeira, como em Uberaba, na década de 1970:

A música negra **era muito marginalizada**, mas **capoeira era coisa de malandro**. Qualquer lugar de capoeira era coisa de malandro, você fazia capoeira escondido do pai e da mãe, hoje em dia o pai e a mãe pagam pro filho fazer capoeira. (Sr Robson, 47 anos).

Esta era uma arte-luta que no nordeste paulista era pouco praticada e/ou possuía pouca visibilidade. A partir de Ribeirão Preto esta prática difundiu-se pelas mais diferentes cidades, com mestres que antes de serem reconhecidos enquanto tais perfaziam as levas de “moleques negros” a perambular pelas ruas de Ribeirão Preto em busca de sustento e aventuras. Como o Mestre “Mateus Lambreta” que difundiu a capoeira na cidade de Franca, “o cara que começou a capoeira em Franca” (Sr Sebastião, 48 anos). Porém, assim como foi até o início dos anos 1970 para aqueles que se alçaram a condição de professores e mestres, para a maioria dos negros e para a população em geral, a capoeira ainda era pouco familiar no final da década de 1970:

A capoeira? Olha não tinha nada haver. Ninguém sabia nem o que era capoeira. Na época que eu tinha 15 anos, ninguém sabia o que era capoeira. Eu ia no centro, tinha duas linhas de ônibus. O Circular Sumaré que ia pro centro e Circular Santa Terezinha que vinha, era do Cometa. Aí eu fazia o quê? Eu ia no ferro veio, com 8, 9, anos de idade, 10 anos. Comprava no ferro veio aquelas panelas, aquelas coisas de moer, de ferro, colher de ferro, lixava, comprova tinta preta, passava tinta óleo preta, pegava o super bonder, alguma coisa.. Fazia as adequações e vendia no Jumbo Electro. E as madames compravam uma peça que eu vendia, lá. Então, eu conhecia o centro disso, porque eu ia para trabalhar. Então, quando a periferia ia pro centro, não era pra diversão, porque eu não tinha. Descontando minha idade que eu tenho 44, uns 30 anos atrás, em 1979, aqui ninguém sabia o que era capoeira. Com certeza (Sr Carlos Eurípedes, 44 anos)!

Devemos apontar ainda a expansão dos valores das culturas afro-brasileiras por meio da capoeira possibilitados pelas performances e as narrativas das rodas de capoeira, performances realizadas no centro de uma cidade onde os negros sempre foram consideravelmente cerceados. Considerar também que Ribeirão Preto é a

maior cidade situada na região e, uma das maiores e mais dinâmicas socioeconômica e politicamente no estado de São Paulo. Muitos negros foram tomar contato efetivo com regiões “nobres do centro” desta cidade a partir do contato com as rodas de capoeira:

Meu contato com o centro da cidade se deu por meio da capoeira e a interação de uma parte dos negros da periferia na década de 1970, foi por ser capoeira ou indo lá apreciar a roda de capoeira. A gente, quando chegava na roda e as pessoas viam a gente, e aquela energia da roda com o povo, as pessoas, parece que olhavam a gente com alegria, com orgulho, encanto! A roda e a capoeira fez muitos de nós existir, nós viramos star, estrela, nós passamos a produzir uma atração da cidade (Sr Sebastião, 48 anos).

Os relatos da memória que expressam a vida de uma mulher negra solteira e sua filha ainda criança demonstram a que ponto podiam levar as condições de existência na esteira da discriminação étnico-racial e do machismo no nordeste paulista nos anos 1960 e 1970. Ao mesmo tempo podem demonstrar o quanto é relevante a solidariedade e luta destas mulheres e a presença da capoeira e outras formas socioculturais negras neste contexto:

Um dia deu um temporal tão grande, mas tão grande e minha mãe trabalhando e eu dentro de casa. E eu não sabia onde ia me esconder, deitei debaixo da cama. A casa que era do lado da minha casa caiu, a casa das costas da minha também caiu, só que eu continuei lá debaixo da cama. Minha mãe chegou me procurando e chorando, cadê a Nenê! Minha mãe sofreu tanto Sérgio, mas tanto... Ela não podia me dar nada, muito pobrezinha, o dinheiro que ela tinha era pra pagar aluguel, a gente pagava aluguel daquele lugar e o dono era um branco lá. Nossa, foi uma vida muito castigada, uma vida muito cruel. Eu sou gente hoje porque eu sou gente mesmo, eu era gente no passado. Eu sou gente, agradeço a Deus que me deu força e minha mãe me ajudou muito, embora... Tadinha, com toda dificuldade que nós passamos ainda (Sra. Ana Lúcia, 46 anos).

Nos anos 1960, a capoeira que já era praticada de maneira ainda tímida na cidade de Ribeirão Preto já era publicizada (difundida) por meio da ala do passo, na escola de samba “Acadêmicos do Jardim Paulista”. Entre o final do decênio de 1960 e início da década de 1970 passou a ser difundida mais decisivamente com a interação e mesmo pelo apoio desenvolvido entre um baiano capoeirista e um carioca sambista, senhor Carlinhos Durão, na região de um antigo reduto negro conhecido como Bangu, onde se situa o ginásio poliesportivo Cava do Bosque:

Minha mãe saiu na escola do Carlinhos Durão também. Foi onde minha vida começou no esporte, que era na Cava do Bosque. Minha mãe saía de baiana no Carlinhos Durão, eu lembro de tudo. Eu saía

do lado dela e saía uma ala de capoeira naquela época. E eu queria sair na capoeira, mas eles não deixavam porque eu era muito pequena. Era o Itamar e o Lindomar, eles foram uma figura paterna pra mim. Eu era muito pequena e dormia no colo de um, no colo de outro. No carnaval... Na Cava do Bosque tinha umas pilastras e eu subia, e eles ficavam: desce daí menina! Tanto que o Acácio e o Arlei, eles faziam capoeira naquela época, e eles que eram alunos do Mestre Gato. Então, o **Carlinhos Durão que deu espaço pro Mestre Gato dar aula** lá, o Carlinhos Durão tratava as pessoas com muito carinho! Minha mãe nunca teve que pagar uma fantasia e naquela época tinha que pagar. Eles consideravam muito minha mãe (Sra. Ana Lúcia, 46 anos).

Concomitantemente ao desenvolvimento da capoeira se faz possível vislumbrar as trajetórias das populações negras e das mulheres em particular. Trajetórias forjadas por dignidade e coragem destas mulheres, assim como pela relevância das organizações negras nestas histórias de vida. Temos o exemplo da senhora Ana Lúcia, mulher que foi tornada a primeira professora de capoeira na história do nordeste paulista, mais conhecida no meio da capoeira como Saruê, esta que passou por diversas situações limite e, desde pequenina, com sua mãe, teve que gingar para desfazer os golpes da vida:

Mas você vai aprendendo a viver, vai aprendendo a conviver com aquela realidade. Uma das vezes eu vi as crianças tomando leite, aí eu não tinha por onde, aí eu chorava porque não tinha, minha mãe não tinha condições de comprar, às vezes eu queria pão e não tinha pão pra comer. Aí eu aprendi uma coisa naquela época, uma coisa errada, mas aprendi. Eles colocavam leite na frente das casas, e pão, eu fui terrível, só Jesus mesmo (risos). Eu achava que aquilo não era roubar! Não era, era só pegar! E sabe que horas eles deixavam o leite nas casas? Quatro horas da manhã, sabe que horas eu saía? Quatro horas. Eu catava de uma família só (Sra. Ana Lúcia, 46 anos).

Todas estas práticas das organizações negras se imbricaram e envolveram os sujeitos negros, assim como a sociedade em geral, com uma profusão cada vez maior de narrativas, principalmente a partir da década de 1970. Neste sentido é que presenciamos muitos meninos que eram engraxates, foram para o Grupo Cativo de capoeira e também tomavam conhecimento dos bailes e das relações de negros de Ribeirão Preto com a cidade de Uberaba a partir das viagens que estes realizavam àquela urbe para participarem das atividades no “Elite Clube”.

A família do Monteiro e a família do Cabide eram famílias grandes. Em 1969 eu conheci o “Fumaça”, ele e outro cara eram cativos ali na rodoviária onde hoje é o Corpo de Bombeiros e eu ficava no entorno da rodoviária e lembro que tinha um negro que sempre eu engraxava

o sapato dele ali. A gente chamava ele de Zé do Baile, ele ia pra Uberaba sempre, nos bailes do Elite Clube, isso era em 1969 (Sr Aluizio “Caju”, 50 anos).

Quanto à capoeira, foram dois baianos que a difundiram na região nordeste paulista, Mestre Gato e Mestre Miguel. A capoeira já era praticada em Ribeirão Preto desde os anos 1960. Entretanto, primeiro com o Mestre Gato no ginásio da Cava do Bosque e, posteriormente, com o Mestre Miguel Machado, fundador da Academia Oxumaré em 1972, na região central da cidade, ocorreu a difusão desta expressão sociocultural:

Joguei capoeira. Os dois primeiros mestres que veio para Ribeirão era o Miguel e o Gato. O Miguel, ele dava aula para sociedade, eles morava na nove de julho. E o Gato, quando gato veio para cá, da Bahia. Ele se alojava na cava do bosque. Ele dava aula para comunidade, ele era como se fosse um funcionário da prefeitura. Ele morava lá na cava do bosque no alojamento (Sr Paulo Caldas, 51 anos).

Esta academia, por sinal, expressava a afirmação da capoeira em dupla dimensão, no que se refere às identidades. Segundo Mestre Monteiro, “os cordões da capoeira eram da cor da bandeira do Brasil, mas a academia se chamava Oxumaré” (Sr. Monteiro, 52 anos). A fundação deste lugar de prática da capoeira trazia o caráter da identidade afro-brasileira que tomava vulto no nordeste paulista. Dimensão expressa pelo nome de um Orixá (figura do panteão de religiões de matriz africana) e as cores da graduação dada aos seus membros de acordo com o mais expressivo símbolo da nação, a bandeira nacional. Neste mesmo lugar (a academia de capoeira Oxumaré) aconteceram diferentes situações como o lendário desafio de um lutador de jiu-jítsu ao Mestre Miguel:

Comecei a jogar capoeira com 16 anos. O Miguel ficou um ano, no segundo ano eu fui jogar com ele. Veio eu, o Monteiro, o Paulão Paraná, o Marreco que era branquinho lá do Santa Cruz, Bacurau, o Ismael meu xará. Na Saldanha Marinho era a academia, Oxumaré era o nome. O único problema foi o dia que o cara do Jiu-jítsu foi lá desafiar o Miguel. Chegou lá o filho do Bombonati, um cara fortão, chegou lá o cara falou: “eu quero saber se capoeira funciona”! Era um desafio, foi desafiar o Miguel lá dentro da academia dele, louco! O Miguel deu uma meia lua de compasso nele, ele grudou o Miguel e foi pro chão e dizia: “Negro! Maldito! Quero matar você, vou acabar com você”! Aí nós falamos: “Mestre Miguel quer que tira”? O Miguel falou não! O Miguel deu um giro pra cima dele assim e deu uma cabeçada nele, deu um tanto de cabeçada, acabou com o cara, o cara desmaiou, ele queria a navalha pra cortar a bunda do cara. Pra dizer que ele apanhou de capoeira (Sr Ismael, 53 anos)!

Este episódio, mais do que apresentar a destreza de Mestre Miguel, exprime um dos valores presentes nas representações geradas a partir da capoeira nesta região, a representação dos sujeitos capoeiristas como corajosos e destemidos. Paralelamente, outras lutas foram sendo travadas, lutas contra as narrativas da discriminação étnico-racial. Em apresentações do grupo, nas palestras, nas rodas em praças públicas, em eventos como o Feconezu, em apresentações com o Grupo Travessia, mas também na academia, buscava-se desconstruir as representações estereotipadas sobre a população negra e suas culturas:

Então, o cara era o cão, o cara era o cão! Se você vê essa questão do cara de falar de preconceito racial... Pra ele, não tinha lugar e ele falava. Tinha um pessoal de movimento negro, só **que ele já falava de Zumbi, preconceito, racismo pra nós, naquela época, ele falava muito e ele tinha muito material**. Nos eventos que faziam, nós já participávamos do Feconezu, quando ia fazer a apresentação ele já falava alguma coisa. Ele tinha muito contato com intelectuais, sociólogos, vamos dizer assim na época. Naquela época, o Miguel era o cara que gostava do povo negro e também fazia faculdade. Então **a capoeira me trouxe de volta, aí eu me senti de novo gente!** Eu comecei a... Superar isto que eu sentia (traumas do racismo), que eu ouvia as pessoas falarem (Sr Sebastião, 48 anos).

Essa desconstrução das representações da discriminação realizou-se muito em atuações conjuntas do Grupo Cativeiro com outras organizações negras e também por meio dos conteúdos produzidos por poetas, artistas plásticos e outras fontes de representações acerca da positivação da imagem do sujeito negro que compunham o ambiente da academia do grupo e das performances em geral:

Em 1978, eu comecei na capoeira em 1978. Um dia, eu vi um evento que o Mestre Miguel organizou na casa da cultura. Tinha um primo meu que já jogava capoeira, o Espaguete, já era lá na Saldanha Marinho. Eu cheguei lá a primeira vez, eu vi uns quadros de negros de não sei o que, eu achei esquisito! Eu nunca tinha visto, quadros, **cartazes falando de negros de uma forma diferente, umas coisas do Solano Trindade, uns eventos com teatro, poesia com negros**, o Mestre Miguel tinha disso. Tinha bastante gente treinando. A gente estava esperando a aula e lembro que um cara falou pro outro, ô neguinho, e o Miguel estava passando, e o Miguel ouviu, voltou e ele disse: “Que é isso rapaz, ele tem nome, chamando o outro de neguinho”! E o cara branco que falou pro negro. E ele falou pro negro: “e você tem que se fazer respeitar, tem que se dar ao respeito”! **Quando eu vi aquilo, aquela cena, me deu uma... Aí eu quis fazer, aí eu comecei a ver as coisas** (Sr Sebastião, 48 anos)!

Desta maneira, a academia Oxumaré ganhou notoriedade e, em 1978, foi oficialmente fundado o Grupo de Capoeira Cativeiro. O grupo manteve como

referenciais as culturas afro-brasileiras e as lutas das populações negras para sua emancipação dos grilhões da escravidão física e psíquica, reforçada em diferentes aspectos no período republicano brasileiro:

Quando começou o grupo e como o Mestre Miguel já trazia a referência cultural e religiosa de Orixá lá da Bahia, a referência que eu aprendi nunca foi a Princesa Isabel. Para o grupo também e referência sempre foi Zumbi dos Palmares. Em apresentação nós falávamos muito da questão racial, falava muito de cultura, da capoeira que era vista como coisa de bandido e da luta da capoeira e da luta do povo (Sr Sebastião, 48 anos).

A capoeira constituiu-se sob representações que se remetiam a capacidade de luta das populações negras na história do país, da sabedoria e da altivez destas populações na construção de sua alteridade. Por meio do uniforme e no símbolo do grupo, as narrativas eram tecidas em memórias que apontavam ao passado escravista como exemplo de coragem e capacidade de superação:

Por quê usar bata? Aqui a calça de saco, o algodão cru é pra lembrar que era a calça do negro escravo, era a calça do escravo, mas branca. Por quê bata? A bata era pra lembrar... Na rebelião dos Malês tinha um camisú que era uma bata que eles se identificavam, eu li inclusive na Rebelião dos Malês. Então o conceito, a calça do escravo e o nome do Grupo Cativo (o lema é pra não ser cativo de ninguém) O Mestre Miguel, sempre falava pra nós: a calça pra lembrar que tentaram nos escravizar e a bata pra lembrar que os negros nunca aceitaram a escravidão passivamente. Por que a palavra Cativo: esta situação pelo povo negro no Brasil não pode ser esquecida. Então a calça é símbolo que tentou escravizar e a bata (usada na revolta dos Malês) como símbolo de que sempre o negro resistiu à escravidão (Sr Sebastião, 48 anos).

Estas representações vinham bem marcadas em diversas cantigas que embalavam e ritmavam o jogo da capoeira:

Nossa eu não tô lembrando ela agora, tem cantiga que fala muito: *São as matas verdes baixas cujo nome é capoeira, da **ânsia da liberdade nasce a luta brasileira**, na ânsia a liberdade nasce a luta brasileira; era a arma utilizada pelos negros de Zumbi, **contra branco forte armado negro era bem sucedido**, contra branco forte armado negro era bem sucedido; eram armadas e bênçãos, cabeçadas e rasteira, era **um branco derrubado na roda de capoeira**, era um branco derrubado na roda de capoeira...* Parece que era uma coisa assim pra dar uma amenizada, nisso cantava assim: ***hoje em dia nada existe, tudo é evolução capoeira hoje em dia é esporte educação**, capoeira hoje em dia é esporte educação* (Sr Sebastião, 48 anos).

Estas cantigas marcavam um contexto em que corporalidade, musicalidade, poesia e luta compunham um contagiante quadro do orgulho de ser negro,

perpassado pela cinestesia densa da rua onde as expressões tomam dimensões inusitadas e de maior alcance:

Essas cantigas que o Mestre Miguel e, mais tarde, o Mestre Monteiro cantavam, nas apresentações, na Praça XV (e outros lugares) o povo fazia um silêncio e ficava ouvindo, aí rapaz, na hora do coro, você vê aquela molecada, que vivia aquela situação (de racismo, de menosprezo) na cidade. Você não precisava você gritar: “Gente faz o coro!” O pessoal soltava o coro, parece que soltava um alívio, uma coisa de dentro, extravasava o coro, então arrepiava. Você via, as pessoas ficavam arrepiadas com aquilo (Sr Sebastião, 48 anos)!

Estas canções denominadas ladainhas, marcaram a história de várias gerações. Além de Zumbi dos Palmares e de outros ícones, apresentavam a riqueza do discurso em que elementos vários compunham narrativas muito bem elaboradas com diversos valores e representações bem articulados e emocionantes:

Certa vez, perguntaram a seu Pastinha o que era capoeira, e ele, velho mestre respeitado, ficou um tempo calado, revirando a sua alma, depois, respondeu com calma, em forma de ladainha; capoeira é um jogo, é um jogo é um brinquedo; é se respeitar o medo, é dosar bem a coragem; é luta de mandingueiro é um grito no terreiro, é um gemido na senzala, é um corpo arrepiado, um berimbau bem tocado, é um sorriso de um menino, o vôo de um passarinho, o bote da cobra coral; sentir na boca, todo gosto do perigo; é sorrir pro inimigo no apertar de sua mão; é o grito de Zumbi ecoando no quilombo; é se levantar de um tombo antes de tocar o chão; aceitar o desafio com vontade de lutar; capoeira é um navio, solto nas ondas do mar, capoeira é um navio, solto nas ondas do mar, capoeira é um navio... (Sr Sebastião, 48 anos).

Na lógica das expressões culturais negras, por trás da aparente confusão e falta de racionalidade com as quais são conotadas, devido a leituras enviesadas e etnocêntricas, de fato, são estabelecidos os processos de entendimento e de racionalidades próprias firmadas pelo envolvimento de elementos vários e sensações também difusas, elaboradas pelos sutis e densos caminhos da sensibilidade geradora de sabedoria, no aqui e agora sempre perpassado pelo passado, atualizado em ritualizações que remontam a tempos idos, porém vividos no momento:

Na capoeira pra mim tudo começou a tomar sentido. Aí eu vi o quanto era importante, o quanto era importante essa questão do quilombo. Minha mãe falava sempre do quilombo até os últimos dias antes de falecer. Quando eu chegava da capoeira ela estava acordada e ela sentava na mesa comigo e ficava contando caso. Falava das coisas que ela fazia, que ela comia, das tias, do povo que morreu, falava muito do povo que morreu. Inclusive, eu lembro que a

última vez que falei com o guia dela ele me disse: “é a última vez que falo com você”. Eu chorei (Sr Sebastião, 48 anos).

Com todo este cabedal, o grupo expandiu-se para cidades da região, para mais de 15 Estados da Federação e mais de uma dezena de países. Muitos destes meninos que eram engraxates e que viviam perambulando pelas ruas, além de outros negros, tornaram-se professores e mestres e foram para estas cidades, estados e países:

Rapaz... Você imagina aquela molecada... Em Ribeirão Preto, uns eram engraxate, outros socados não sei nas quantas, chega numa roda, no centro da Praça XV e a hora que o Miguel cantava essas ladainhas, na hora do coro, isso vinha aquela coisa de dentro da gente! A gente trocava jogo, caía pra dentro do outro, mas não tinha briga, porque tinha uma coisa que tava se libertando! A capoeira fez uma diferença na vida de quem praticou, isso fez o **Sorriso que está na Alemanha**, Mico foi **pra Holanda**, Cavalo está **no México**, Diop foi **pra Bélgica**. Todos do grupo (Sr Sebastião, 48 anos).

Paralelamente aos professores e mestres, em suas atuações em diversos estados e países, o grupo continuou em suas ações seduzindo muitos pais que diziam: “eu vim trazer meu filho pra ver a roda de capoeira” (Senhor, Monteiro, 52 anos). Também aconteciam verdadeiros cortejos nos quais a capoeira, e o som Black se misturavam a diversos sinais diacríticos dos grupos negros na territorialização do espaço urbano que assim era tornado lugar de reconhecimento e familiaridade para os negros:

Na década de 1970, 1978-79 a gente fazia roda de capoeira sábado no almoço, sábado à tarde, domingo no bosque à tarde. Teve uma época que o povo negro andava de tamanco e com umas calça boca de sino, os caras levavam uma sonata e fazia som. Nossa! A roda no bosque... Era muito bom! Como a gente fazia roda em todo lugar, a pessoal do bosque fez um círculo num lugar específico pra ser a roda (risos). A gente saía de lá e vinha pro centro, com berimbau, atabaque, pandeiro, parecia um cortejo (risos), aquele povo, aquele cortejo! Depois do bosque a gente fazia uma roda na frente da catedral à noite e onde a gente chegava. O povo ficava assim, encantado (Sr Sebastião, 48 anos).

A capoeira transformou-se em lugar de admiração no qual, mais do que lutadores, os sujeitos foram transformados em professores e mestres, sujeitos socialmente legitimados como portadores de saber. Pessoas antes deslegitimadas, desautorizadas passaram a ser reconhecidas como autoridades, tanto em seus gestos e corporalidade, quanto em suas falas, cantigas, expressões múltiplas, até mesmo como artistas:

Eu aprendi com **a capoeira, com o pessoal da capoeira, a observar mais as pessoas, e onde eu aprendi mais isso**, uma coisa é aula na academia, outra coisa é na rua, na capoeira de rua eu aprendi isso. Outra coisa também é que os **alunos ficavam orgulhosos de ver seu professor fazendo o jogo**, os movimentos, imagina você, a gente estar na rua, e chegar um pai e um menino e o menino falar: “olha, **esse aqui é o meu professor**” Muitas vezes um menino negro, mas também meninos brancos, até de classe média (Sr Sebastião, 48 anos)!

Por estas possibilidades, a condição de capoeiristas tirou muitos sujeitos da situação de invisibilidade social, por meio de suas performances e das narrativas identitárias produzidas em diferentes momentos. Uma destas ações foi a ocupação do espaço urbano com a roda de capoeira que desde 1978 passou a existir na parte central do “jardim público”, na famosa Praça XV de Novembro, lugar tacitamente vedado às populações negras por décadas a fio:

A importância da capoeira e da roda que fazíamos e fazemos ainda no centro da cidade, na vida de vários negros, engraxates, serventes, operários, é muito grande. A roda era um momento importante, era um momento nosso! Vinha muita gente, até de outras cidades, só pra ver a gente, nós **deixamos de ser apenas mais um e passamos a ser capoeiras**. Meu contato com o centro da cidade se deu por meio da capoeira e a interação de uma parte dos negros da periferia na década de 1970 foi por ser capoeira ou indo lá apreciar a roda de capoeira. A gente quando chegava na roda e as pessoas viam a gente e aquela energia da roda com o povo, as pessoas, parece que olhavam a gente com alegria, com orgulho, com encanto (Sr Sebastião, 48 anos)!

Neste processo gerou-se a superação da invisibilidade tanto daqueles praticantes quanto dos negros que partícipes tornavam-se ao assistir a roda, passavam a compô-la, ser parte da constituição da mesma, por meio dos gestos, olhares, com maneiras de interação diversas a explicitarem sinais diacríticos de um grupo étnico-racial:

A roda e a capoeira fez muitos de nós existir, nós viramos star, estrela, nós passamos a produzir uma atração da cidade. Na capoeira nós lutávamos, mas não tinha disputa entre nós, sempre tinha energia e aquela coisa maior de união, nós nos encontrávamos na roda de capoeira. E na hora da roda, do coro, daquela energia, a coisa fluía e você via as pessoas assistir a roda meio marrentas e daqui a pouco as pessoas estavam mexendo o corpo, cantando e prestando atenção no que nós capoeiristas estávamos fazendo (Sr Sebastião, 48 anos).

Crianças negras antes estigmatizadas foram elevadas socialmente. A exemplo do senhor Sebastião que se tornou professor e passou a discutir em condição de mesmo patamar de humanidade com brancos e ricos, sobre as formas culturais, a capacidade cognitiva e a espiritualidade das populações negras:

Tinha as questões de muitas histórias sobre a capoeira que eu precisei lidar, de gente com corpo fechado, de fulano que era meio mágico, das mandingas, da religiosidade afro também. Na época, **estava vindo um povo chinês** fazer umas apresentações, eram uns mestres e os caras faziam muita coisa. Um dia um aluno falou pra mim: aqueles caras fazem aquelas coisas porque têm o **poder da mente**... Eu perguntei: Tudo bem, e o povo preto? O rapaz disse: mas **eles são diferentes, eles têm uma cultura**... Eu perguntei: E **o povo preto, não tem uma cultura?** Então já tinha essa questão de conversar muito com as pessoas e afirmar a força da capoeira e da cultura do povo negro (Sr Sebastião, 48 anos).

Esta elevação de condição humana do sujeito por meio de ensinamentos e das vivências em uma expressão sociocultural secular como a capoeira coloca-se em falas simples e sábias como a do senhor Monteiro, o Mestre Monteiro, em sua gratidão àquele que lhe foi um dos responsáveis por seu contato com a capoeira, o Mestre Miguel:

A capoeira era educativa, esporte, boa pra saúde... Eu agradeço muito a capoeira, agradeço muito meu mestre, tudo que ele passou, tudo que eu sei foi ele que passou, ser humilde, se dedicar bastante... Não ser ganancioso... (Mestre Monteiro, 52 anos).

Com a capoeira, muitos sujeitos negros conseguiram perceber a dimensão de suas pessoas, “perceberem qual era seu lugar social”, participar das interações com outros grupos étnico-raciais com a concepção de novos papéis sociais, constituídos por meio da prática da capoeira e da forma como ela foi desenvolvida pelo Grupo Cativoiro:

Quando eu era moleque eu percebia que alguns meninos mais velhos eram mais chegados, viviam mais perto dos brancos, mas como eram esses negros? Era negro mais submisso que aceitava chamar o macaco: “o carvão vem cá”! Os que não aceitavam isso ficavam mais excluídos, era melhor que ser tratado como empregadinho, o fulano vai ali pra mim, aquelas “brincadeiras”. A maioria que vivia em contato constante com os brancos tinha que se sujeitar a sofrer e ver fazer com outros negros estas coisas. Com a capoeira eu ganhei uma condição não de igual, mas de viver mais um espaço meu, definir mais meu espaço sem me isolar nem ter de me submeter (Sr Sebastião, 48 anos).

Como vimos anteriormente, a situação de aceitação de negros em diferentes espaços sociais condicionada à submissão destes, permeou as interações étnico-

raciais no nordeste paulista e triângulo mineiro ao longo da história. Esta norma racista mostrou-se afrontada devido às diferentes narrativas geradas pelos afro-brasileiros em todo tempo. Entretanto, na década de 1970, esta condição de subalternidade que sustentou a posição de superioridade dos sujeitos brancos e seu acesso privilegiado aos bens sociais deparou-se mais decisivamente com as novas condições de afirmação das identidades negras nas diferentes expressões de suas organizações, inclusive por meio da capoeira, particularmente do Grupo Cativoiro. Estes reflexos concretizaram-se em diferentes situações de vida, inclusive na vida do senhor Adelino, pai do senhor Sebastião que, durante a década de 1960, chorou no dia em que foi taxado de desonesto e teve seu dinheiro tomado por um senhor branco (dono do armazém). O mesmo dono de armazém que dias antes o tinha atribuído a condição de “negro de alma branca”. Neste novo contexto, a percepção de valores e a atitude do senhor Adelino foram bastante diversas:

A tal ponto a capoeira trouxe isso pra mim que um dia meu pai chegou em casa e disse que brigou com um motorista de ônibus porque ele tinha dito pra uns meninos que estavam pegando rabeira: “Olha a cor deles também”! Meu pai virou uma onça quando falou da cor, ele começou a ver isso e se posicionar, depois que eu comecei a falar com ele (Sr Sebastião, 48 anos)!

Com estas considerações e breves interpretações sobre a capoeira, colocamos um ponto neste nosso longo trajeto marcado por fluxos diversos onde basicamente buscamos expressar os caminhos e descaminhos que as populações negras vivenciaram na construção de suas identidades e afirmação de suas diferenças. Especialmente, quais foram os processos que marcaram a afirmação da dignidade a busca da auto-estima na construção de outro ser negro que não aquele das narrativas hegemônicas da nação emanadas pelo Estado e pelos grupos regionais. Com as organizações e os sujeitos negros constituídos por linhas diversas do devir social, ora a tangenciarem ora a atravessarem suas constituições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa tivemos muitos resultados, alguns inesperados. Inicialmente estivemos em busca das interações que as populações negras estabeleceram entre si e com os demais grupos étnico-raciais para apreender a dimensão política de suas organizações e as relações que atravessaram e conformaram os processos identitários.

Neste caminho, partimos em busca das identidades tendo em mente a historicidade dos processos que as constituem. Sob esta premissa, abordamos as identidades como processos, destituídas da condição de imutabilidade e fixidez, por estarem sempre em construção, portanto, incompletas. Observamos a identidade sujeita a uma historicização radical. Percebemos as identidades pensadas pelas negociações das rotas que os sujeitos sociais realizaram. Apreendemo-las em diferentes dimensões, neste sentido, tanto como tradição quanto a própria invenção da tradição com o recurso à história, à linguagem e à cultura sempre atuantes.

A representação de nós e dos outros e a busca das origens para construção de vínculos entre os indivíduos para formar os grupos.

Processos possuidores de eficácia, política, material e discursiva (HALL, 2000).

Partimos do entendimento de que os grupos étnico-raciais são grupos que apresentam segmentações de ordem econômica, de status social e de gênero, portanto marcadas por tensões internas, assim como incidem sobre estes grupos as linhas de força relativas aos contatos interétnicos que igualmente geram movimentos e constituem a dinâmica social e a produção das identidades. Por esta trilha, deparamo-nos com uma multiplicidade de linhas de interação sócio-étnico-raciais e de atuações dos grupos negros.

Ao considerarmos o dinamismo dos processos de formação das identidades e sua historicidade, encontramos um amplo mosaico de situações e condições que envolveram as organizações negras no Nordeste Paulista e Triângulo Mineiro, suas expressões socioculturais e suas identidades. Por um lado, ficou bem evidenciado o caráter da construção da hegemonia pelos grupos brancos, por meio de valores e representações fundamentadas nas normas da modernidade burguesa e da moral puritana. Hegemonia esta que se firmou na enunciação de narrativas de

desqualificação das populações negras, ao associá-las ao reverso do padrão identitário definido como medida para estabelecer o lugar social de todos os demais grupos humanos e suas culturas. Neste sentido, no Nordeste Paulista e, também no Triângulo Mineiro, reafirmou-se a lógica da exclusão que Sevcenko (1989) e Sodré (1999) ao observarem a constituição da concepção de nação e nacionalidade, assim como a dinâmica social no período republicano, traduzem em termos de “europeização das consciências”. Processo este em que a civilização e a modernidade surgiram como sinônimos do modo de vida europeizado, sustentado pelas teorias de inferioridade racial que conformaram os padrões identitários e o imaginário social das elites políticas e intelectuais que colocaram como um de seus objetivos evitarem os contatos entre a “alta sociedade”, composta pelos brancos e a “baixa sociedade”, majoritariamente composta de negros e mestiços.

No Nordeste Paulista, esta hierarquização de status aprofundou-se pela presença dos imigrantes situados como classes médias, e que também colocaram à distância os negros. Ao distinguirem-se dos negros, os brancos pobres nacionais e os descendentes de imigrantes abriram um espaço social e uma condição de grupo intermediário. Esta foi um fator relevante que propiciou a uma parcela destes imigrantes e seus descendentes, após a década de 1940, alcançar maior status social e poder político e econômico, além de ocupar postos de mando. Nas regiões em estudo, a lógica ambígua do racismo à brasileira efetivou-se tanto pelo recurso ao padrão eurocentrado, com a exclusão dos sujeitos por seu fenótipo e/ou suas expressões culturais, quanto também foi sempre modulada de acordo com os interesses e em função das possíveis ameaças à ordem hierárquica estabelecida.

Desta forma, a discriminação apresentou-se pouco propensa a ser deslindada por olhares menos atentos, pois, em diferentes lugares sociais, apareciam negros e brancos em contato amistosos. Porém, nossa pesquisa demonstrou que a tolerância modulada se realiza por meio de situações que acionam o racismo condicionado. Os mesmos grupos e/ou sujeitos que conviviam com negros em situações de pouca visibilidade social, como nos bairros periféricos ou em locais de trabalho mais modestos, podiam ser aqueles que rejeitavam ou eram forçados a rejeitar a proximidade com negros em lugares sociais que denotassem algum prestígio, destinados à ostentação dos sinais de superioridade dos grupos mais claros. Estes lugares poderiam ser praças, como no caso de Dona Cândida e de sua irmã branca que se separavam ao chegarem ao jardim público, da mesma forma que estes

ambientes de prestígio poderiam ser clubes, bailes ou até mesmo igrejas. Diferentes cenários em que, desde o início do século XX, a presença da população negra foi repudiada. Condição esta que gerou tantos casos relatados de pessoas negras barradas literalmente em diversos espaços, mesmo em presença de amigos brancos. Estes momentos são algumas das concretizações da lógica hegemônica e da efetivação do racismo por nós apreendidas ao longo da pesquisa. São assim, formas de barragem geradoras de invisibilidade social.

Entre as décadas de 1930 e 1950, podemos perceber uma atenuação e, na verdade, uma maior permissividade quanto à inclusão dos negros e sua presença em diversos lugares. Todavia em momentos e lugares os mais variados, a “espada do racismo” (NOGUEIRA, 1996) desceu sobre eles. Como no caso do menino negro que jogava futebol bem e por isso freqüentava o campo de futebol do clube, e que ao se dirigir à piscina, “foi barrado”, isto já em 1970 (Sra Iraci, 78 anos). Ou no caso do jogador de basquete, que ao tentar adentrar uma casa noturna freqüentada por brancos, em presença de seus amigos, conheceu a mesma sorte. Mais do que casos isolados, estes momentos expressam a lógica das relações sócio-étnico-raciais brasileiras de maneira fundamental, lógica esta presente no Nordeste Paulista e no Triângulo Mineiro de maneira marcante.

Efetuamos assim a apreensão das relações raciais e do preconceito racial situados em meio aos sistemas de classificação social e com a percepção de sua integração na vida social. Postura esta que nos permitiu diferir de perspectivas funcionalistas, estruturalistas ou de materialismos ortodoxos, sempre em busca de fixar os fenômenos relativos às interações sócio-étnico-raciais em um ou outro ponto das estruturas sociais concebidas de maneira estática e/ou linear e preexistente. Por este viés é que nos afastamos de refletir em termos de dominação “ideológica”, pensamento que carrega consigo a concepção de aculturação (no caso dos negros, de branqueamento cultural) e alienação. Desta forma, superamos também a visão fragmentada que estas perspectivas geram acerca das esferas sociais (econômica, política e cultural) e, assim, posicionamo-nos por apreender o caráter ambíguo das relações sócio-étnico-raciais em nossa realidade e sua estruturação em todas e por todas as esferas da vida social. Também conseguimos melhor dimensionar as possibilidades políticas das diversas formas organizacionais dos afro-brasileiros. que se apresentaram, desde seus bailes e festas diversas até seus clubes, blocos de carnaval, grupos de arte e cultura, grupos teatrais e grupos de capoeira como

lugares de mediação entre negros e demais grupos, mas sobretudo de afirmação de valores e representações constitutivos da positivação das histórias e memórias destes grupos e de sua visibilidade social.

Outro ponto de nossa compreensão refere-se ao fato de pensarmos na relação entre negros e brancos no Brasil e, no universo em foco nesta pesquisa, fora das dicotomias absolutas negro-branco, enquanto estratos sociais rigidamente separados e absolutamente distintos. Foi com o olhar voltado para a dinâmica sociocultural firmada sobre relações de poder fluídas e com a interação de diferentes fatores (políticos, econômicos, demográficos, simbólicos, entre outros) a articular a configuração dos contatos entre os grupos que compuseram nossas concepções.

A ocorrência das diferentes situações de alianças e disputas, de contatos amigáveis e posturas de marginalização existentes entre negros e brancos no Nordeste Paulista e Triângulo Mineiro parece contraditória. O exemplo dos imigrantes com posicionamento distinto em diferentes espaços e situações assim como a existência dos “brancos negreiros”, brancos que procuravam sempre estar em presença de negros, assim como participarem de suas expressões culturais, expõem bem este ponto. Entretanto, por mais que pareçam contradições da postura dos sujeitos (negros e brancos), demonstram a complexidade das relações sócio-étnico-raciais existentes no Brasil e no contexto deste estudo, em particular.

Estas situações explicitam as limitações das premissas sobre as quais se deram a construção do Estado nacional e das ações de suas instituições ao longo do século XX. Construção esta pautada no que Munanga (1986), em seus estudos sobre a política do branqueamento e o ideário da mestiçagem, denomina “modelo unicultural”. Um modelo societário que, ao negar a diversidade e o valor da alteridade, engendra a coerção e exclusão dos negros e outros grupos étnico-raciais e suas culturas, com o intuito de suprimir as distinções etnoculturais. Uma dinâmica autoritária apoiada na produção de uma retórica sobre a mestiçagem, porém uma mestiçagem e uma miscigenação baseadas na desqualificação social e no fechamento de espaços sociais àqueles grupos étnico-raciais não enquadrados pelos princípios fenotípicos, culturais e identitários definidos pelos grupos hegemônicos na concepção de nacionalidade e nação. Princípios estes orientadores dos modelos de prestígio dos grupos brancos regionais.

Nesta perspectiva, atentamos ao imaginário social permeado por narrativas e representações estigmatizantes sobre o contingente negro, combinado com uma conformação sócio-espacial autoritária e o apelo a um padrão cultural e identitário

eurocentrados, como componentes de uma ordem societária direcionada para a negação e a repressão à diversidade etnocultural existente, com a conseqüente restrição à cidadania dos negros. Com base nestas reflexões, pudemos afirmar a validade da concepção do racismo de exclusão como constituinte principal das narrativas identitárias dos grupos brancos (hegemônicos e médios), com as quais os negros precisaram estabelecer suas interações sócio-político-culturais.

Com o auxílio do conceito de “forma social”, lidamos com as produções dos grupos negros em suas diferentes expressões, assim como com as atuações hegemônicas baseadas na efetivação das normas da discriminação presentes nas relações cotidianas e também efetuadas por meio das instituições do Estado. Desta maneira, estas distintas atuações foram concebidas como parcela dos contextos intersubjetivos gerados pela/na historicidade brasileira. O conceito de “forma social” (SODRÉ, 1999) abarca os caminhos de manutenção dos privilégios, as “refigurações do patrimonialismo” dos grupos hegemônicos com suas narrativas. Este conceito também compreende as narrativas interpretativas dos afro-brasileiros e outros grupos sociais que atuaram para reafirmar a pluralidade etnocultural de suas diferenças, as identidades e manifestações culturais expressas sobre diferentes formatos. Por este viés, conseguimos abordar as diferentes atuações como realidades mediadoras das interações entre “formas de viver”, como modalidades de existência fundadas sempre na interdependência e coesão que dinamiza a relação entre ação e representação social (SODRÉ, 1999). Sob esta conceituação de “forma social”, percebemos os conteúdos das falas e demais documentos como “monumentos transbordados” pelo imaginário social em concordância também com Teves (2002) em sua interessante concepção do mundo vivido real/imaginariamente pelos sujeitos sociais (TEVES, 2002).

Neste sentido, o imaginário social e as narrativas que o compõem, geradas pelos grupos nos contextos sociais, foram apreendidas tanto como reflexo quanto como produtoras das estruturas sociais, dos sistemas de representações coletivas e das instâncias de ação que asseguram a coesão social.

Nas trilhas desta conceituação, interpretamos a efetivação das normas da discriminação étnico-racial pelas instituições do Estado em diferentes situações. Lógica esta em que as instituições oficiais apresentam-se tanto como reprodutoras quanto geradoras de valores e representações estigmatizadas sobre os negros, no sentido de afirmarem a hierarquia sócio-étnico-racial vigente. Tivemos assim como

exemplo as ações da cavalaria ou da polícia, intensas nos lugares de maioria negra, ou ainda a concretização da hierarquia étnico-racial nas escolas e com a presença da violência étnico-racial em diferentes cidades e tempos.

Outro aspecto da pesquisa, diz respeito ao fato de encontrarmos a presença das normas da discriminação como referência presente no seio das organizações negras. Estas organizações, como parte integrante deste contexto, também fundamentaram parte de suas narrativas nos valores da lógica puritana burguesa para afirmarem-se diferentes daqueles considerados “a ralé negra”, os negros mais marginalizados, principalmente migrantes recém chegados nas cidades e/ou moradores das regiões mais pobres (BASTIDE, 1983). Além destes segmentos, conseguimos perceber que foram também colocadas determinadas expressões culturais dos afro-brasileiros sob o olhar do estigma, percebidas por parte da população negra sob a mesma ótica dos grupos hegemônicos, o que ocorreu com os blocos e escolas de samba e a capoeira, por exemplo.

Neste sentido, expressam-se diferenciações socioeconômicas e de status social entre as populações negras. Além destas, também se explicitaram diferenciações de gênero, com as mulheres negras subordinadas ao domínio dos homens negros na dimensão machista da lógica puritana, reforçada pela ordem médico-política presente nas concepções de Estado nacional, que orientaram os papéis sociais em nossa sociedade de forma crescente, a partir de meados do século XIX (COSTA, 1989). Desta forma, a presença das segmentações socioeconômicas, de status social e de gênero, assim como dos valores da lógica da discriminação presentes em determinadas organizações negras, principalmente nos clubes e sociedades, foram interpretados enquanto produtos do diálogo estabelecido entre os grupos sociais e a multiplicidade de vetores constituintes dos processos identitários.

Compreendemos que os diálogos que estabelecem as diferenças e identidades constituem projetos diversificados com base em diferentes interações, e são compostos de valores e práticas os mais diversos sob a definição de objetivos com sentidos relevantes para os sujeitos em um determinado contexto social. Mesmo com os apontamentos que realizamos, de alguns resultados das escolhas feitas por uma parcela das organizações negras, distanciamos-nos de uma leitura destas composições como rendição à lógica hegemônica ou de aculturação/assimilação, e sim enquanto diálogos e trocas que conformam os

processos sociais de produção das diferenças, nos quais se inserem a produção das identidades. E, além disto, também reafirmamos o caráter multifacetado das identidades e dos grupos sociais, com linhas diversas que os atravessam e produzem segmentações, portanto explicitou-se aí, a condição de heterogeneidade componente da dinâmica social, presente nas entranhas dos grupos étnico-raciais.

Com este entendimento, colocamos a relevância de se atentar para as diversas possibilidades de construção das identidades, em uma postura distante de qualquer leitura pautada em um padrão identitário ou de valores essenciais presentes na construção de quaisquer identidades, pois estas estão sempre sujeitas à historicidade das conjunturas, inclusive as identidades das populações negras.

Quando nos reportamos às múltiplas referências e à historicidade componentes dos processos sociais de produção das diferenças e identidades, orientamo-nos pela concepção de política e processos políticos a partir da proposta de Balandier (1969), que compreende o campo do político e suas dimensões muito além de um equilíbrio estático e/ou linear. Foi com este direcionamento que concebemos as relações sociais e as atuações das populações negras como parte do jogo social marcado por estratégias e resultados múltiplos. Este jogo, que expressa o aspecto mais substancial do fenômeno político, que se desenvolve na decorrência das estratégias, conjunturas, interesses e atuações dos sujeitos sociais com a compreensão das dimensões simbólicas, das interações entre os atores, as organizações e as instituições oficiais, num processo tenso e dinâmico, é a expressão da própria historicidade.

Por este entendimento posicionamo-nos pela busca de apreender o “sistema de relações complexas e instáveis” que fundamentam os fenômenos dinâmicos componentes de qualquer realidade social (BALANDIER, 1969, p.179). Este sistema de relações que percebemos, orientado tanto pelo distanciamento e/ou opressão a determinados segmentos dos grupos negros (no caso das mulheres em especial) e a reprodução das normas excludentes, quanto por diretrizes (valores e representações) que possibilitaram condições de valorização, auto-estima e expressão identitária positiva para os mesmos segmentos que, por vezes, viram-se discriminados. Como exemplo, citamos os bailes de gala, onde mulheres solteiras encontravam espaço para legitimarem-se junto aos demais negros tornadas inclusive referências, a exemplo de Antônia, mãe de Pedro Paulo. Ou ainda, as narrativas tantas de valorização, visibilidade e orgulho, que nestes bailes se

geraram, também para as famílias negras mais empobrecidas e para suas crianças, ao verem seus pais e mães dirigindo-se aos “grandes eventos” das sociedades e clubes negros.

Neste momento, nos reportamos às redes sociais estabelecidas entre as populações negras do Nordeste Paulista, Triângulo Mineiro e de outras regiões e estados. Aqui fazemos uma breve ressalva em relação a nossa ambição enquanto ser humano e às possibilidades de um projeto de pesquisa. Ao longo do trabalho de campo percebemos o quanto era extensa nossa proposta. Para cada cidade que fomos pode ser feita uma tese somente no que tange ao levantamento das práticas dos grupos negros. Além disto, os diversos fatores que incidem sobre os processos identitários geram muitas questões que merecem estudos amplos e bem articulados com a participação de grandes grupos de pesquisa e com a presença de diferentes disciplinas envolvidas.

Feita esta ressalva, nós seguimos e afirmamos que tanto a concepção de política de Balandier (1969) quanto a diferenciação entre identidade fundada na ipseidade constituída pela/na diversidade real e a identidade fundada na busca do mesmo (mesmidade) a ser impresso a todas as formas de existência social sob um padrão hegemônico, pensadas a partir das concepções de Babha (1998) foram fundamentos de nossas interpretações. Com estas concepções conseguimos compreender as atuações das populações negras em relação dialógica com o contexto social marcado pela lógica hegemônica sempre em busca de controlar os fluxos das indeterminações próprias do devir sócio-histórico e assegurar a previsibilidade das ações (SODRÉ, 1999), compreensão que nos possibilitou abordar as interações e os fluxos diversos gerados entre os negros por meio de suas organizações entre cidades do Nordeste Paulista, Triângulo Mineiro e, também, de outras regiões.

Com estas concepções é que fundamentamos nossa percepção de organização o que nos propiciou compreender a dimensão política e a relevância de atuações das mais diversas expressões socioculturais como reuniões das famílias, festas em redutos negros, festas religiosas, as chamadas “brincadeiras dançantes”, os blocos de carnaval, os times, desfiles de beleza, sociedades e clubes e os mais diferentes formatos de bailes, entre outras expressões. O que na fala de um de nossos depoentes surgiu explícito: tudo é movimento negro (Sr Luis Antônio, 59

anos)! No sentido de que todas as atividades “ditas culturais” (WILLIANS, 1992) carregam em si um cunho e uma relevância política.

Sob estas concepções conseguimos abarcar uma ampla rede de contatos com uma série de realizações de ajuda mútua, troca de experiências, apoio político, prestígio a eventos, formas de solidariedade, ações conjuntas, troca de informações, etc. Foi possível apreender uma ampla rede social fundada em diversos fluxos na medida em que os centros das diferentes ações foram e são variáveis. No caso dos bailes, Araraquara apresentou-se como o mais relevante centro a partir do “Baile do Carmo”, porém, neste mesmo quesito Ribeirão Preto foi para muitas cidades menores próximas e para a cidade mineira de Uberaba um grande centro irradiador de narrativas das organizações negras Na região do Triângulo Mineiro. Com relação à dimensão política e econômica na região Nordeste do Estado de São Paulo, Ribeirão Preto sempre foi a “grande metrópole” e, assim, as organizações negras locais, por extensão, se destacaram. No que tange ao Feconezu (Festival Comunitário Negro Zumbi) São Carlos e Araraquara apresentaram premência na organização e execução do evento. Quanto à capoeira a organização negra de Ribeirão Preto, o Grupo Cativeiro foi a grande irradiadora desta forma cultural, quanto aos blocos e escolas de samba, as organizações negras de Batatais e Barretos exerceram grande influência na região. Estas são algumas referências para ilustrar nossa concepção dos fluxos da alteridade que compuseram as redes sociais entre as organizações negras do nordeste paulista, da região mineira em foco e de outras regiões. Neste sentido, os fluxos da alteridade expressam como relevante dimensão a não existência de um centro irradiador ou de uma única direção para o compartilhamento de experiências, valores e significados constituintes das redes sociais.

Outro aspecto de nosso estudo diz respeito as concepções de Babha (1998) e Chauí (1994; 2000), Woodward (2000), Sodré (1988;1999) que nos propiciaram interpretar as interações sociais e formas das populações negras das regiões em foco a partir do potencial que elas possuem de tradução e apropriação dos símbolos e representações dos discursos hegemônicos tornados substratos de seus próprios discursos identitários presentes na constituição de narrativas paralelas e/ou concorrentes. Desta maneira, concebemos as atuações dos grupos negros enquanto processos de tradução cultural, como formas complexas de significação distantes das concepções de cultura postas pelo discurso naturalizado da nação, da unidade

cultural e identitária nacional. Por este viés, nos mantivemos coerentes com o conceito de cultura, dos processos simbólicos em geral e de política enquanto dinâmicas de construção social, de invenções e recriações que envolvem os embates e negociações de significados e valores diferenciais. Assim, tivemos o reconhecimento das fronteiras culturais e políticas que existem na sociedade como “lugares híbridos de valor cultural” (BABHA, 1998).

As atuações das populações negras surgiram para nós como conjuntos de discursos que interpelam as matrizes da modernidade oitocentista e novecentista que dão sustentação às construções de identidade e cultura nacional e às narrativas estereotipadas sobre os afro-brasileiros. Construções presentes como base da lógica da discriminação étnico-racial no Nordeste Paulista e Triângulo Mineiro.

Com esta compreensão situamos as mais diversas expressões das organizações negras, vindas à tona com esta pesquisa, no seio das disputas de poder com as bases autoritárias das concepções de nação e humanidade hegemônicas. Como bem salienta Chauí (2000) bases estas, que procuram desqualificar como inferiores e/ou sem racionalidade as formas socioculturais e identitárias dos grupos que ela denomina como populares, no caso deste estudo, das populações negras, por serem práticas discursivas que questionam o historicismo das narrativas lineares que se pretendem superiores e únicas.

Neste sentido, nossa pesquisa demonstrou que diversamente ao discurso de cultura e nação homogêneas ou das enunciações racistas, as produções das organizações negras expressaram tanto engenho político quanto capacidade de adaptação com o alcance de diversos objetivos. Ao longo de todo período abordado descortinou-se um grande campo de possibilidades para as populações negras devido a dimensão política e à capacidade criativa de suas organizações e das atuações enredadas por meio destas.

Surgiram inúmeras formas de organização desde festas em grandes quintais para comemorar o “dia da raça”, batuques nas periferias, até festas em louvor a santos católicos. Nas expressões socioculturais realizadas nas periferias, mesmo nos clubes mais periféricos, percebemos uma menor preponderância das normas puritanas e, desta forma, uma menor opressão sobre as mulheres. Também nestes lugares mais periféricos apresentaram-se menos distinções de status ou socioeconômica entre segmentos negros.

Entre as décadas de 1930 e 1980 podemos apontar algumas diferenças: nos anos 1930 até os anos 1950 as fronteiras entre brancos e negros eram mais rígidas com pouco espaço de transigência entre os grupos, inclusive com alguns eventos como bailes estabelecidos por negros onde brancos não eram bem vindos. Entretanto, geralmente, nos espaços organizados por negros, os brancos encontravam acesso o que não ocorria em relação aos negros nos espaços organizados por brancos.

Até a década de 1970 a restrição a negros em grande parte dos setores da economia era intensa, de forma geral, com os afro-brasileiros aceitos somente em atividades mal remuneradas e insalubres. Nos ginásios públicos, até a década de 1950 foram estabelecidas diferentes formas de bloquear o acesso dos negros, porém, a partir dos anos 1960 e mais marcadamente na década de 1970, o acesso e permanência dos negros foram mais livres.

A partir dos anos 1960 a relação de prefeitos e vereadores, de radialistas e jornalistas com a população negra tornou-se menos distante. Os blocos de carnaval, desfiles de beleza negra, e os bailes de gala foram ocasiões de aproximação entre os grupos negros e estes setores.

Durante a década de 1970 as narrativas identitárias negras diversificaram-se com a presença de bailes Black, os grupos de Teatro, arte e culturas negras e com o crescimento dos intercâmbios entre negros de diferentes cidades e regiões. Além disto, a influência das mídias como televisão e gravadoras de discos, juntamente a outros processos como a migração e a maior urbanização geraram acesso a conteúdos mais diversificados e uma maior visibilidade aos grupos e/ou a sujeitos negros de diferentes contextos da diáspora que passaram a influenciar as performances identitárias.

Por outro viés, as referências das organizações negras na década de 1970 e 1980 tornaram-se mais fortemente fundadas na memória voltada à África e às histórias dos afro-brasileiros. Pode-se ver, nestas últimas duas décadas, uma profusão intensa de sinais diacríticos a demarcar as construções identitárias dos grupos negros e uma ação mais ofensiva destes grupos com um combate incisivo contra as formas de discriminação étnico-racial. Postura esta marcada por ações cotidianas dos grupos diversos, particularmente aqueles ligados ao teatro e artes além dos bailes Black. A chegada de novos atores sociais com as migrações no pós 1950 trouxe transformações importantes como aquelas introduzidas no carnaval pela

difusão de agremiações de samba ou a vinda da capoeira para Ribeirão Preto e, posteriormente, para a região por meio do grupo Cativo desta última cidade.

Na mesma esteira, as mulheres, a partir dos anos 1970, passaram a ter maior espaço de atuação tanto devido aos grupos de arte e cultura e os Bailes Black, quanto aos conteúdos veiculados pelas mídias e pela maior aproximação de diferentes expressões socioculturais. Com grande intervenção neste processo está situada a realização dos grandes festivais de cultura estaduais como o Feconezu ou mesmo os festivais locais como o Batuque de tocaia, em Ribeirão Preto. Outro ponto a salientar foi a maior afirmação das particularidades fenotípicas dos afro-brasileiros nas últimas duas décadas do estudo, até mesmo com a fundação de salões de beleza voltados à estética afro em Ribeirão Preto, Uberaba e outras cidades.

Sob os auspícios destas considerações, podemos afirmar que nesta pesquisa, apresentaram-se diversos resultados relevantes, entretanto entre todos estes, os que destacam-se são aqueles relativos à força da singularidade expressa nas realizações das populações negras, as quais, por meio de suas organizações, expuseram as potencialidades dos lugares híbridos de valor cultural, por meio da construção e enunciação de narrativas identitárias propiciadoras de diversas conquistas políticas para estas populações.

Nesta dimensão, colocam-se as reinterpretações da modernidade burguesa, assim como a apropriação e tradução das normas, representações e valores hegemônicos, também encontra-se a desconstrução das narrativas racistas acompanhadas da produção e enunciação de valores e representações de autovalorização das particularidades socioculturais e fenotípicas dos negros.

Com esta percepção, temos a produção e enunciação destes valores e representações e práticas como constituintes da multiplicidade de caminhos que os grupos humanos estabelecem para constituírem a historicidade de fato, historicidade que é fundada por diversas expressões estéticas, escolhas políticas e por diversos valores e representações que engendram as narrativas das existências e re-existências fundadoras e dinamizadoras da alteridade enquanto expressão radical do reconhecimento das particularidades dos grupos humanos.

Neste contexto, apreendemos os fluxos da alteridade concebidos pela apreciação do devir das organizações negras ao longo dos tempos e espaços por nós abordados no interior paulista e em Minas Gerais. Como resultados desta pesquisa, surgem estes fluxos enquanto expressão da diversidade mesma, das

reconstruções das vivências destes grupos humanos. Neste sentido é que a diversidade afirma-se como instituinte do mosaico do vivido para além da linha imaginária das concepções autoritárias hegemônicas sempre em busca de classificar e hierarquizar o mundo com base em uma sonhada homogeneidade.

Neste estudo, a força da singularidade, que destitui a mesmidade dos sonhos autoritários hegemônicos, apresentou-se abundantemente sob as diversas formas identitárias das populações negras. Formas estas que encerraram posicionamentos múltiplos e diferentes possibilidades de diálogo com as realidades vivenciadas ao longo dos tempos e espaços. Com esta capacidade, estas formas identitárias geraram narrativas paralelas e concorrentes que deram condições das populações negras alterarem de maneira decisiva a hegemonia na sociedade brasileira, sobretudo a partir da década de 1970, com a afirmação mais explícita de suas particularidades fenotípicas e de suas identidades referendadas em memórias concebidas na positivação das histórias e culturas de seus antepassados afro-brasileiros e africanos.

Sob estes sentidos é que apresenta-se muito da relevância das redes sociais construídas pelos afro-brasileiros apreciadas neste estudo. Com estas considerações, finalmente colocamos um ponto em nossas discussões, com as quais esperamos que outros pesquisadores possam dialogar para aprofundá-las e/ou ampliá-las, sempre no trajeto da contribuição e compartilhamento de saberes.

REFERÊNCIAS

- ADESKY, Jacques d'. **Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: Racismos e Anti-racismos**. 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1996.
- ANDERSON, B. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London: Verso, 1983.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho. **Onda Negra, Medo Branco** – O Negro no Imaginário das Elites - Século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BABHA, HOMI. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BALANDIER, Georges. **Antropologia Política**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Edunesp, 1998, Trad. Élcio Fernandes. P. 187-227.
- BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.
- _____. **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 3ª ed. São Paulo: Editora Pioneira, 1979.
- BARBOSA JUNIOR, Washington Bessa. **Ribeirão Preto como cenário de representatividade histórica**. Ribeirão Preto: Editora Fundação Instituto do Livro, 2010.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento**: o contexto de François Rabelais. 4 ed. Brasília: Hucitec, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: **O Poder Simbólico**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BRITES DA SILVA, Olga. Memória, preservação e tradições populares. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira da (Org), **O direito à memória**: patrimônio histórico e cidadania, São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura, 1992, p.17-20.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: Lembrança de Velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Editora Cultrix, 1982.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**, São Paulo: Livraria Editora Pioneira, 1976.
- CARDOSO, F. H.; IANNI, O. **Cor e mobilidade social em Florianópolis**: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
- CARDOSO, F. H. **Negros em Florianópolis**: relações sociais e econômicas. Florianópolis: Insular, 2000.
- CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. **A luta contra a apatia** — Estudo sobre a instituição do Movimento negro Anti-Racista na cidade de São Paulo. (1915 – 1931).

São Paulo: Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de História, PUC, 1993.

CARONE, Iray & BENTO, Maria Aparecida da Silva (Orgs). *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, Trad. Klaus Brandini Gerhardt, 2a.ed. v.2, 1999.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**, São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Cultura e Democracia**, São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. **Brasil: Mito Fundador e sociedade autoritária**, São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

CINTRA, Rosana Aparecida. **Italianos em Ribeirão Preto: Vinda e Vida de Imigrante (1890-1900)**. Dissertação (Mestrado em História). Franca: Faculdade de História Direito e Serviço Social UNESP, 2001.

CORRÊA, Pio Lourenço. "A abolição em Araraquara". In: OLIVEIRA, Nelson Martins. **Álbum de Araraquara** 1948. São Paulo, 1948.

COSTA, Jurandir Freire, **Ordem médica e norma familiar no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 2. ed, 1987

CUNHA, Maria Clementina Pereira. **O espelho do mundo: Juquery, a história de um asilo**. São Paulo: Paz e Terra, 2 ed, 1988.

DA MATTA, Roberto. Digressão, a fábula das três raças. In: **Relativizando**. Uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Zahar, 1987

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DEAN, Warren, **Rio Claro: um Sistema Brasileiro de Grande Lavoura, 1820-1920**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

DOMINGUES, Petrônio. **Uma história Não Contada: Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no Pós-Abolição**. São Paulo: Editora SENAC, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Paris: Presses Universitaires de France (5ª Edição), 1968.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 1994.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das Relações de Poder a Partir de uma Pequena Comunidade**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FAUSTO, Boris. **Crime e Cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924)**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 3ª edição, 1978.

FERREIRA, Lúcia M. A. & ORRICO, Evelyn G. D. **Linguagem, Identidade e Memória Social: Novas fronteiras, Novas articulações**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

FONSECA, Dagoberto José. **A piada: Discurso Sutil da Exclusão** Um Estudo do Risível no "Racismo à Brasileira". Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Programa de Estudos Pós Graduados em Ciências Sociais, Puc São Paulo, 1994.

_____. Dagoberto José. **Negros Corpos (I)Maculados: mulher, catolicismo e testemunho**. São Paulo: Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Puc, 2000.

FRANCISCO, Dalmir. In FONSECA, Maria Nazareth Soares. (org.). **Brasil Afro-Brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.117-152.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil**. 3ª edição, Rio de Janeiro: Record, 2000.

FRY, Peter. "Politicamente correto num lugar, incorreto noutro?" Relações raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbábue. **Estudos afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 21, p.167-177, 1991.

_____. O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a "política racial" no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n.28, p. 122-35, dez-jan-fev. 1995-6.

FURTADO, Celso. **A formação econômica do Brasil**. 10. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1970. (Coleção Biblioteca Universitária, Série 2a, Ciências Sociais, v. 23)

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1998.

GERALDI, Juliana. **A produção e o consumo da habitação verticalizada em São Carlos – SP: As especificidades na área central de uma cidade média**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras - UNESP, Araraquara, 2005.

GOFFMAN, Erving. **Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Tradução Márcia Bandeira de M. L. Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1998.

GOMES DA SILVA, José Carlos. In. NIEMEYER, Ana Maria de. & PIETRAFESA DE GODÓI, Emília. (orgs.). **Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1998, p.65-96.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. **Proteção e Obediência: Criadas e seus patrões no Rio de Janeiro 1860-1910**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. A. HUNTLEY, Lynn (Org.). **Tirando a máscara: ensaios sobre o Racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. Democracia Racial. In: **Relações raciais e educação**: Temas contemporâneos, Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2002

_____. **Classes, Raças e Democracia**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

GUIMARÃES, Dulce Maria Pamplona. **A celebração da modernidade**: a feira e a festa nas exposições agropecuárias do nordeste paulista. Franca:UNESP – FHDSS, 1997.

_____. Festa de produção: identidade, memória e reprodução social. **História 11**, 1992, p. 181-93.

GUSMÃO, Neusa M. M. & SIMSON, Olga. R.M. Von. A criação cultural na diáspora e o exercício da resistência inteligente. **Ciências Sociais Hoje, Anuário de Antropologia, política e sociologia**. São Paulo: Vértices, Ed. Revista dos Tribunais/ANPOCS, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In SILVA, Tomaz Tadeu da. (org). **Identidade, e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis RJ: Vozes, 2000.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 10ª Edição, 2005.

HASENBALG, Carlos Alfredo. **Discriminação e Desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979 (Biblioteca de Ciências Sociais, v.10).

HOFBAUER, Andréas. **Uma História do Branqueamento ou o Negro em Questão**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

IANNI, O. **As Metamorfoses do Escravo: Apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional**. São Paulo: Difel, 1962.

_____. **Raças e classes sociais no Brasil**. 3ª edição, revista e ampliada. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LARA, Sílvia Hunold. Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira da. (org). **Carnavais e outras frestas: ensaios de história social da cultura**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os sentidos da cor e as impurezas do nome: Os termos atribuídos à População de origem Africana**. Itajaí-Santa Catarina: Núcleo de estudos Afro-Negro. Universidade Federal de Santa Catarina, 1989.

LOPES, Ademil. **Além da Memória**: Vila Xavier diálogo entre os diferentes elementos de sociabilidade. São Paulo: Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Puc, 2002.

LESSER, Jeffrey. **A Negociação da identidade Nacional: Imigrantes, minorias e a Luta pela Etnicidade Nacional no Brasil**. São Paulo: Edunesp, 2000.

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2000.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço: cultura e lazer na cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

MERCADANTE, Elizabeth F. Identidade, etnia e política. **Religião, política e identidade**. São Paulo: EDUC, n. 33, 1988, (Série Cadernos PUC).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MESQUITA, Zilá. Do Território à Consciência Territorial In MESQUITA, Zilá. & BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Territórios do Cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências**. Porto Alegre/ Santa Cruz do Sul: Editoras da UFRGS/UNISC, 1995, P. 76-92.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**, Lisboa, Portugal: Publicações Europa América, 1982.

_____. O Método IV: As Idéias, Portugal: Publicações Europa América, 1991.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional Versus Identidade Negra**, Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. "A identidade negra no contexto da globalização". **Ethnos Brasil**, São Paulo, v.1, n.1, p. 11-20, mar. 2002.

_____. O anti-racismo no Brasil. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: Edusp/Estação Ciência, 1996, p. 79-94.

_____. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, Mary J.P. (Org.). **A cidadania em construção**. São Paulo: Cortez, 1994.

NASCIMENTO, Alessandra dos Santos, **Construindo a Nação Arco-Íris**. Araraquara. 2005. 210 páginas. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2005.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. **As Possibilidades da Política: Idéias para a Reforma democrática do Estado**, São Paulo: Paz e Terra, 1998.

NOGUEIRA, Oracy, **Preconceito de Marca: as Relações Raciais em Itapetininga**, São Paulo: Edusp, 1998.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PEREIRA, Flávia Alessandra de Souza. **Organizações e Espaços da Raça no Oeste Paulista: Movimento Negro e Poder Local em Rio Claro (dos anos 1930 aos anos 1960)**. Tese de doutorado apresentada ao Curso Pós-graduação em Ciências Sociais do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.

PEREIRA, João Baptista Borges. O negro e a identidade racial brasileira. In: **Racismo no Brasil**. São Paulo: Peirópolis: ABONG Editora Fundação Peirópolis, 2002.

- Pereira, Robson Mendonça. **Washington Luís e a modernização de Batatais**. São Paulo: Anablume: FAPESP, 2005.
- PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da Diferença**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- PINTO, Álvaro Vieira. **Consciência e Realidade Nacional**. ISEB-MEC, 2 volumes, 1960.
- PINTO, Regina Pahim. Movimento negro e etnicidade. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, n. 9, 1990, p.109-123.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**: Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
- PRADO Júnior, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**, 20ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PRATES, Prisco da Cruz. **Ribeirão Preto de Outrora**. São Paulo: Gráfica José Ortiz Júnior, 1956.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. "Relatos orais: do 'indizível' ao 'dizível'". In: SIMSON, O.R. M. (Org.). **Experimentos com história de vida**. São Paulo: Vértice, 1998, p. 14 -43.
- RAMOS, Guerreiro. O negro desde dentro. In **Ensaio em Teatro Experimental do Negro- testemunhas**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1966.
- RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**, 2ª Edição, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. **As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957.
- ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras (eticidade e cidade de São Paulo e no Rio de Janeiro). In **Estudos Afro-Asiáticos. Cadernos Cândido Mendes**. Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro: 1989.
- ROMERO, Sílvio. **História da Literatura Brasileira**. Livraria José Olímpio Editora, Rio de Janeiro, 1975.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- _____. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- SEYFERTH, Giralda. "A estratégia do Branqueamento" in **Ciência Hoje, 25 (5)** (julho-agosto), 1986.
- _____. O beneplácito da desigualdade: breve digressão sobre o racismo. In: **Racismo no Brasil**. São Paulo: Peirópolis: ABONG Editora fundação Peirópolis, 2002
- SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- SILVA, Tomaz Tadeu da.(org). Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis RJ: Vozes, 2000.
- SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1983.

_____. **O terreiro e a cidade:** a formação social negro brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

_____. Muniz. **Claros e Escuros:** Identidade, povo e mídia no Brasil, 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOUZA Jessé. Raça ou Classe? Sobre a Desigualdade Brasileira. São Paulo: **Lua Nova (65)**, 2005a.

SOUZA, Sérgio Luiz de. **(Re)vivências negras:** entre batuques, bailados e devoções-práticas culturais e territórios negros em Ribeirão Preto (1910-1950) Araraquara. 2005. 210 páginas. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2005b.

_____. Sérgio Luiz de. **(Re)vivências negras:** entre batuques, bailados e devoções-práticas culturais e territórios negros no interior paulista (1910-1950), Ribeirão Preto-SP: Edição do Autor, 2007.

STEFANONI, Lânia Ferreira. **Racismo na “Família Ferroviária”:** Negros e Brancos na Companhia Paulista em São Carlos. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso Pós-graduação em Ciências Sociais do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2004.

_____. **Entroncamento entre Raça e Classe: ferroviários no Centro Oeste Paulista 1930-1970.** Tese (Doutorado em Sociologia) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas do Universidade de Campinas, Campinas, 2010.

STOLCKE, Verena. **Cafeicultura, homens, mulheres e capital (1850-1980)**, São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, Trad. Denise Bottmann e João R. Martins Filho.

TENÓRIO, Valquíria Pereira. **Uma interpretação do Baile do Carmo:** Memória, Sociabilidade e Identidade étnico-racial em Araraquara. Dissertação de Mestrado apresentada no Curso de Pós Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp, Araraquara, 2005.

_____. **Baile do Carmo: festa, movimento negro e política das identidades negras em Araraquara – SP.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

THEODORO, Mário (org). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição.** Brasília: IPEA, 2008.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado:** história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TUON, Liamar Izilda. **O cotidiano cultural em Ribeirão Preto (1880-1920).** Dissertação de Mestrado em História apresentada à Faculdade de História, Direito e Serviço Social, UNESP-Franca, 1997.

VIANNA, Francisco José de Oliveira. **Evolução do Povo Brasileiro.** São Paulo: Monteiro Lobato & Cia., 1933.

VON SINSOM, Olga R de Moraes. Folgado Carnavalesco, Memória e Identidade Sócio-cultural. In Resgate **Revista de Cultura, Número 3.** Ceru/Unicamp, Campinas: Papyrus, 1991.

WALKER, Thomas Walker & BARBOSA, Agnaldo Souza. de. **Dos Coronéis à Metrópole**: fios e tramas da sociedade e da política em Ribeirão Preto no século XX. Ribeirão Preto: Palavra Mágica, 2000.

WARE, Wron (Org). **Branquidade: Identidade Branca e Multiculturalismo**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WISSEMBACH, Maria Cristina Cortez. Da Escravidão à liberdade: Dimensões de uma Privacidade Possível, In: SEVCENKO, Nicolau. **História da Vida Privada no Brasil, Volume 3**, República: da Belle Époque à era do Rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

WOODWARD, Katryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis RJ: Vozes, 2000.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)