

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Campus São Carlos

LARISSA APARECIDA CAMARGO DO NASCIMENTO

**ENTRE SAMBAS E REZAS:
vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-
brasileira no Bexiga**

São Carlos
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Campus São Carlos

LARISSA APARECIDA CAMARGO DO NASCIMENTO

**ENTRE SAMBAS E REZAS:
vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-
brasileira no Bexiga**

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-
Graduação em Sociologia para obtenção do título
de mestre em Sociologia

Orientação: Prof.º Dr.º Valter Roberto Silvério

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

N244sr

Nascimento, Larissa Aparecida Camargo do.

Entre sambas e rezas : vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-brasileira no Bexiga / Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. -- São Carlos : UFSCar, 2015.

217 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2014.

1. Negros. 2. Racialização. 3. Identidades. 4. Cultura afro-brasileira. 5. Bixiga (SP). I. Título.

CDD: 305.8 (20ª)



Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Rodovia Washington Luís, Km 235 – Cx. Postal 676
13565-905 São Carlos-SP - Fone/Fax: (16) 3351.8673
www.ppgs.ufscar.br - Endereço eletrônico: ppgs@ufscar.br

LARISSA APARECIDA CAMARGO DO NASCIMENTO

Dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestra em Sociologia.

Aprovada em 15 de setembro de 2014

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Valter Roberto Silvério
Orientador(a) e Presidente
Programa de Pós-Graduação em Sociologia/UFSCar

Profª Dra. Célia Regina Pereira de Toledo Lucena
Universidade de São Paulo

Profª Dra. Maria Inês Rauter Mancuso
Universidade Federal de São Carlos

Profª Dra. Rosângela Ferreira Carvalho Borges
Universidade Federal de São Carlos

Para uso da CPG

Homologado na 51ª Reunião da CPG-
Sociologia, realizada em 01/09/14

Profª Dra. Jacqueline Sinhoretto
Coordenadora do PPGS

DEDICATÓRIA

*Aos meus amados irmãos Alexandre e Luciete,
grata por me proporcionarem momentos tão doces.
A saudade aperta o peito, mas sigo lembrando seus lindos sorrisos.*

*E aos meus pais, Dona Marlene e Seu Bezerra,
verdadeiros mestres, vencedores, meus tesouros... todas as minhas
realizações são graças a vocês.*

AGRADECIMENTO

Agradeço ao professor Valter Silvério pelas orientações e críticas que me desconstruíram positivamente. Obrigada por acreditar no meu trabalho e ser inspiração nesse meu processo constante de amadurecimento.

Aos colegas do grupo de estudo pela camaradagem e discussões teóricas.

As professoras Maria Inês e Rosangela Borges pela leitura cuidadosa, excelentes contribuições no exame de qualificação e toda atenção e respeito que me dedicaram durante esse mestrado. A professora Célia Lucena, por disponibilizar-se gentilmente em ler esse estudo, apesar dos contratemplos. Prof.^a Maria Inês, mais uma vez, obrigada pela jornada de aprendizado desde a graduação.

Aos docentes e funcionários do PPGS - UFSCar, em especial os professores Gabriel de Santis Feltran pelas trocas, apoio e disciplinas optativas ofertadas; Jorge Leite Júnior - que partilha comigo o amor pelo Bexiga - pelas contribuições metodológicas principalmente em relação à observação participante; Fabio José Bechara Sanchez pelos aprendizados no estágio à docência; e Maria Aparecida de Moraes Silva pelas importantes contribuições no minicurso de história oral. Docentes como vocês demonstram que a academia pode ser constituída por relações mais sensíveis. A Silmara Dionízio pelos sorrisos e dedicação.

A Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa.

Agradeço imensamente os colaboradores deste estudo por me receberam e compartilharem comigo suas vivências: Carlita Correa, Carlos Alberto Ribeiro (Pastel), Cleide Yamashita, Fernando Penteado, Jenny Teixeira Francisco (Tia Jenny), Joana Barros, João Francisco Lima Filho (Pai Francisco de Òsún), Joseph (Gugu Quilombola), Kelly Aparecida da Silva, sua mãe Cida e irmã Adriana, Maria Alice Pereira Sabino, Maria Aparecida Godoy, Maria Eunice Oliveira Santos, Maria Salete Molina Leggeri, Modoumbaye Seck, Niltes Aparecida Lopes de Souza (Tia Niltes), Paulo 'África' Rogério, Tajudden Adeleke Ajubojo, Vanda Queiroz. Estendo ainda esse agradecimento a todos do Ilê Asè Iyá Òsún, à Família Vai-Vai e aos membros da Pastoral Afro Achiropita.

Aos amigos da Bela Vista. Ná (Natasha Garcia), Paula Kristina, Klaujah (Maria Claudia S. Muniz), Fê do Skate (Fernando Arcebispo), James Lino, Danilo Rasta, DJ Naves e as meninas do grupo de dança afro. Ao Dedé (Carlos Nascimento) amigo/irmão que me mostrou o outro lado da BV.

As minhas eternas Sthef (Sthefane Lara) e Dani (Daniele Moura), como vocês me fazem bem, que a nossa amizade continue atravessando os anos e as distâncias. As amigas/irmãs que a UFSCar me proporcionou: Gaby (Gabriela Rodrigues) e Bete (Elisabete Figueroa), obrigada minhas guerreiras.

Aos amigos dessa vida e caminhada acadêmica: Lilian (por tudo e mais um pouco), Vanessa, Deivison Nkosi, Leila Maria, Thamiris C. Angelucci (definitivamente não nascemos na mesma família por acaso), Paulinha (Paula Marina), Murilo Malamam, Cauê Flor, Luiz Fernando, Valéria Alves, Tatiane Souza, Nida Amado, Marcelo Diop. E lógico,

Tamires Cristina e Keith Diego, obrigada pelos momentos felizes e tenebrosos, enfim sobrevivemos às tempestades.

Ao Adriano, meu irmão mais novo, um dia eu ainda vou te entender...rs.

Aos amigos do TAC, especialmente a galera do TAC Descalvado: Ana Cristina, Boaventura, Deivison, Luizão e Vanessa.

Aos meus familiares - irmãs, irmãos, tios, tias, primos, primas, sobrinhos, sobrinhas - por todo o apoio e por compreenderem as minhas ausências nos almoços e reuniões de família. Não vejo a hora de poder reencontrar cada um e dar a devida atenção e apertar os bebês da nova geração.

Ao meu namorado, companheiro e amigo Vitor Hugo. Não sei se você tem a dimensão do quanto o seu apoio foi fundamental, e não me refiro “apenas” à transcrição de dezenas de horas de entrevistas. Muito obrigada pela motivação!

Aos meus pais. Dona Marlene e Seu Bezerra, meu alicerce, eu não tenho palavras para agradecer e descrever a gratidão e o meu amor por vocês.

... E agradeço às velas acendidas por minha mãe.
Agradecida por sua fé,
Asè!

Para descobrir um novo mundo,
é preciso esquecer seu próprio mundo,
do contrário o pesquisador estará simplesmente
transportando seu mundo consigo
ao invés de manter-se 'à escuta'.
(Hampâté Bá)

RESUMO

No final do século XIX, constituiu-se o Quilombo do Saracura, na região brejeira às margens do córrego de mesmo nome, no Bexiga. Posteriormente, houve um intenso processo de redefinição territorial/racial que promoveu o deslocamento de uma parcela da população negra do centro velho paulistano para essa região, tendo em vista o já existente núcleo negro do Saracura e a proximidade em relação às regiões valorizadas da cidade que demandavam mão de obra braçal. Este fluxo da população negra fora concomitante à chegada de imigrantes italianos no bairro. Apesar do protagonismo da população negra até os dias de hoje, diferentes meios representam o Bexiga como uma região tipicamente italiana no centro de São Paulo, invisibilizando as contribuições de outros segmentos populacionais. Diante do processo de racialização e as relações assimétricas que se constituíram, a presente pesquisa apresenta como objetivo geral verificar como as manifestações culturais afro-brasileiras presentes no bairro são interpretadas pelos sujeitos autodeclarados negros. Para tanto, realizou-se pesquisa de campo em uma escola de samba, um terreiro de candomblé e uma pastoral afro que marcam este contexto urbano. Além da observação direta, foram realizadas junto aos sujeitos que transitam nestes espaços entrevistas embasadas na história de vida. Posto que a cultura sofre transformações e que a identidade não é fixa, cabe verificar a negociação, tradução, ressignificação e/ou tensões entre as diferentes culturas e identidades. A pesquisa assenta-se em teóricos dos Estudos Culturais, principalmente autores que trabalham a partir de uma perspectiva Pós-Colonial.

Palavras - chave: Racialização; Negro; Identidades; Cultura Afro-Brasileira; Bexiga.

ABSTRACT

In the late nineteenth century there was formed the Quilombo Saracura in Bexiga. Later there was an intense process of territorial / racial redefinition which promoted the shift of the black downtown area of São Paulo to Bexiga. This stream was concomitant with the arrival of Italian immigrants in the neighborhood. The black population lives in this area until the present day, but different medias represents the Bexiga as a typically Italian region in Sao Paulo, erasing the contributions from other social groups. Given the process of racialization and asymmetrical relations, this research presents as general purpose to investigate how the black culture in the neighborhood are interpreted by self-declared black subjects. For this, was researched a samba school, a Candomblé and a black pastoral that marks this urban context. Besides the direct observation, were realized interviews based in the history of life. Given that the culture undergoes transformations and that identity is not fixed, was analysed the translation, resignification and/or tensions between different cultures and identities. The research is based on theorists of Cultural Studies, especially authors who works from a Postcolonial Perspective.

key – words: Racialization; Black; Identities; Afro-Brazilian Culture; Bexiga.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Observação Participante na Bela Vista – de abril de 2012 a junho de 2014.....	22
Quadro 2 – Temas e Subtemas Fichados nas Entrevistas.....	26
Quadro 3 – Os Sujeitos de Pesquisa e Alguns Dados Preliminares.....	30

LISTA DE FIGURAS

Mapa 1 – O Córrego da Saracura.....	66
Mapa 2 – Planta da Cidade de São Paulo (1800-1874).....	68
Mapa 3 – O Quadrilátero da Saracura.....	76
Mapa 4 – Bairro da Bela Vista (2013).....	86
Planta 1 – Instituto Afro-Religioso Asè Iyá Òsún.....	135

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Habitantes na Cidade de São Paulo por nacionalidade em 1872, 1886, 1890, 1893, 1895	70
Tabela 2 – População Total, Densidade Demográfica e Taxas de Crescimento da Bela Vista em 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010.....	89
Tabela 3 – População da Bela Vista segundo Cor/Raça em 2000 e 2010.....	91

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – Vila Itororó - fevereiro de 2013.....	97
Foto 2 – Capa do Guia Turístico Bixiga 2013/2014.....	99
Foto 3 – Capa da revista Afro Achiropita: Fé, Resistência e Identidade Negra.....	104
Foto 4 – Incenso - Festa de São Benedito das Flores, 2014.....	113
Foto 5 – Ofertório - Festa de São Benedito das Flores, 2014.....	114
Foto 6 – Cartaz Autoestima: Como Você se Vê? - Pastoral Afro Achiropita, 2014.....	120
Foto 7 – Festa da Mãe Negra, 2012.....	126
Foto 8 – Festa da Mãe Negra, 2013.....	126
Foto 9 – Festa da Mãe Negra, 2014.....	126
Foto 10 – Criança coroada - Batizado Afro, 2013.....	128
Foto 11 – Batizado Afro, 2013 Criança coroada.....	129
Foto 12 – Mârìwò e portão de entrada - Instituto Afro- Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013.....	132
Foto 13 – Plantas na entrada - Instituto Afro- Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013.....	132
Foto 14 – Porta da frente - Instituto Afro- Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013.....	133
Foto 15 – Arô com Espada de Ogum, Instituto Afro- Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013.....	134
Foto 16 – Lateral 1 do Salão, Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013.....	136
Foto 17 – Lateral 2 do Salão, Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013.....	138
Foto 18 – Altar no quarto de búzios, Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013.....	139
Foto 19 – Xirê, Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013.....	144
Foto 20 – Obubajé, Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013.....	145
Foto 21 – Sede do GRCSSES Vai-Vai.....	157
Foto 22 – Dia da Bênção GRCSSES Vai-Vai, 2014.....	161
Foto 23 – Saudação a Oxalá - Ensaio Técnico GRCSSES Vai-Vai, 2014.....	164
Foto 24 – Festa de São Cosme e Damião, GRCSSES Vai-Vai.....	165
Foto 25 – Bateria Pegada de Macaco GRCSSES Vai-Vai, 2014.....	173
Foto 26 – Criolé Símbolo GRCSSES Vai-Vai.....	174

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APNs – Agentes de Pastoral Negros
AMARP – Associação de Moradores e Amigos da Rua Paim
CDHU – Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos dos Brasil
CMA – Casa Mestre Ananias
COAHB – Companhia Metropolitana de Habitação de São Paulo
CONPRESP – Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo
EC – Estudos Culturais
FNB – Frente Negra Brasileira
GRCSSES Vai-Vai – Grêmio Recreativo Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai
MNU – Movimento Negro Unificado
SEHAB – Secretaria Municipal de Habitação
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
PDLB 2014 – Plano de Desenvolvimento Local Bixiga 2014
PBBV 2020 – Plano de Bairro Bela Vista 2020
PEIU – Projeto Estratégico de Intervenção Urbana
RSBV – Rede Social Bela Vista
UESP – União das Escolas de Samba Paulistanas
UFSCar – Universidade Federal de São Carlos
UHC – União dos Homens de Cor
SAP – Secretaria de Administração Penitenciária
TEN – Teatro Experimental do Negro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
1. PERCURSOS E PERCALÇOS DA PESQUISA	11
1.1 NA ENCRUZILHADA: A PESQUISA ATRAVESSADA PELA EXPERIÊNCIA SUBJETIVA DE QUEM A FAZ.....	11
1.2 OS CAMINHOS METODOLÓGICOS.....	18
1.2.1 Os narradores e suas trajetórias de vida	28
2. DISCUSSÕES CONTEMPORÂNEAS SOBRE CULTURAS E IDENTIDADES	35
2.1 A PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL E O LIMIAR DAS NOVAS ETNICIDADES.....	36
2.2 AS PARTICULARIDADES DO PROCESSO DE RACIALIZAÇÃO DE NEGROS NO BRASIL E AS MOBILIZAÇÕES ANTIRRACISTAS.....	52
3. SARACURA, BEXIGA E BELA VISTA	65
3.1 NAS ÁGUAS DO SARACURA, O PRINCÍPIO DE UM BAIRRO.....	65
3.2 O BEXIGA DE NEGROS E ITALIANOS.....	69
3.2 BELA VISTA: UM PANORAMA CONTEMPORÂNEO.....	85
4. OS ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE	103
4.1 PASTORAL AFRO ACHIROPITA.....	103
4.1.1. Reuniões Cotidianas	119
4.1.2 Projetos	120
4.1.3 Festa de São Benedito das Flores	122
4.1.4 Festa da Mãe Negra	125
4.1.5 Casamento e Batizado Afro	127
4.1.6 Kizomba na 13	129
4.2 INSTITUTO AFRO-RELIGIOSO ILÊ ASÉ IYÁ ÒSÙN.....	130
4.2.1 O Cotidiano	140
4.2.2 As Festas	142
4.3 GRÊMIO RECREATIVO CULTURAL SOCIAL ESCOLA DE SAMBA VAI-VAI.....	146
4.3.1 O Cotidiano	155
4.3.2 Fica Vai-Vai no Bexiga	159
4.3.3 Religiosidade no Samba	161
5. VIVÊNCIAS, NEGOCIAÇÕES E RESSIGNIFICAÇÕES DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA: A PERSPECTIVA DOS SUJEITOS DE PESQUISA	166
5.1 TRAJETOS QUE SE CRUZAM: OS MOVIMENTOS DE IDENTIFICAÇÃO E AS REPRESENTAÇÕES DOS SUJEITOS.....	166

5.2 AS PRÁTICAS CULTURAIS E SEUS SENTIDOS.....	175
5.3 MOVIMENTOS DE CRIAÇÃO E RECRIAÇÃO: QUE CULTURA AFRO- BRASILEIRA É ESSA?.....	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	186
ANEXOS	
ANEXO A. CONPRESP Resolução n.º 22/2002.....	196
ANEXO B. Termo de Autorização do Uso de Entrevista.....	216

INTRODUÇÃO

O bairro da Bela Vista, localizado na zona central da cidade de São Paulo, abrange um popular sub-bairro, não oficial, denominado Bexiga. De delimitações imprecisas, entre os rios Anhangabaú e Saracura, o Bexiga, ou Bixiga¹, a partir de 1880 fora constituído principalmente por negros e imigrantes italianos, mais especificamente calabreses².

Apesar de diferentes documentos históricos indicarem a presença de negros antes mesmo da chegada dos imigrantes europeus, representando um aspecto importante em relação à demografia da região, poucos autores se debruçam sobre este tema. Dentre um conjunto de monografias, dissertações, teses e livros a respeito do bairro, há um número pequeno de estudos que aprofundam as temáticas vinculadas à população negra e/ou cultura de matriz afro-brasileira que até os dias de hoje constituem seu contexto³. Em grande parte este reconhecimento limita-se à menção do tradicional Grêmio Recreativo Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai⁴ (GRCESES Vai-Vai), há mais de 80 anos fazendo parte da história da referida localidade.

Além do mais, Castro (2008) aponta que diferentes suportes midiáticos, tais como jornais televisivos e novelas, atrelam o Bexiga a um reduto predominantemente italiano no coração da metrópole paulistana, muitas vezes utilizando Bexiga como sinônimo de Bela Vista. Comumente referenciado por suas cantinas, restaurantes, padarias, casas de espetáculo, conjunto arquitetônico, teatros e inclusive pela tradicional festa

¹ Castro (2008) aponta que é comum encontrar as duas grafias em diversas fontes que tratam sobre o bairro, sendo que Bexiga seria a forma mais antiga e remete às origens do nome popular do bairro, e Bixiga - com i - seria a denominação que surgiu com a chegada dos italianos. Segundo Soares (1999), Bixiga foi popularizado por meio das canções de Adoniran Barbosa e representaria uma tentativa da ala tradicional do bairro em resgatar um italianismo que se perdera. Apoiando-se na pesquisa de Francisco C. Scarlato - “*O Real e o Imaginário no Bexiga*”, Tese de doutorado, FFLCH - USP, 1988 - Soares (1999) afirma que a ideologia do Bixiga também é usada pelos “donos de estabelecimentos comerciais, que pretendem, através da atração causada pelo exotismo de um bairro que seria ‘um pedaço da Itália’ em São Paulo, ampliar os seus lucros” (SOARES, 1999, p.17). Neste trabalho, preferencialmente, utilizaremos o termo Bexiga.

² Os calabreses eram provenientes do sul da Itália, da Calábria. Castro (2008) argumenta que o Estado italiano enquanto unidade federativa era algo extremamente recente no final do século XIX. Assim, questões regionalistas, ainda hoje muito presentes neste país, enfatizavam as particularidades dos diversos grupos oriundos da península itálica.

³ Dentre as exceções não podemos deixar de mencionar as seguintes obras: Bernardo (1998), Santos (1993), Soares (1999), Borges (2001), Malaquias (2003), Castro (2008), Dozena (2009, 2010), Schneck (2010), Oliveira (2011), Lucena (2013). O trabalho de Borges (2001) teve sua reimpressão lançada no final de 2013. Outro lançamento importante no ano de 2013 é a obra de Lucena – *Bixiga Revisitado* - no qual a autora aborda diferentes questões além daquelas referentes aos imigrantes italianos, como a migração nordestina, os modos de morar e os festejos afro-brasileiros.

⁴ Ao longo do texto o Grêmio Recreativo Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai será referenciado a partir de sua sigla GRCESES Vai-Vai.

italiana em homenagem a Nossa Senhora da Achiropita – completando em 2013 sua 87ª edição - o legado histórico, social e cultural afro-brasileiro do bairro não é exaltado da mesma maneira. Contudo, há na Bela Vista e/ou no Bexiga diferentes espaços onde as manifestações culturais de matriz afro-brasileira são protagonistas, independentemente de estas estarem inscritas na musicalidade, religiosidade, oralidade ou nos corpos, seja por meio da dança, do samba, da luta. Seriam ainda espaços de sociabilidade⁵ que constituem o processo subjetivo daqueles que o integram.

Verifica-se que as relações sociais no Brasil são estruturalmente racializadas⁶, uma vez que sujeitos tidos como não brancos são posicionados inferiormente. Diferenças fenotípicas e/ou culturais são transformadas em indicadores de desigualdade, ou seja, diferenças simbólicas situam hierarquicamente os sujeitos no campo político e social. Portanto, as relações assimétricas entre negros e brancos ultrapassam as questões econômicas. Tal panorama conduz a esta representação do Bexiga que o atrela a uma colônia italiana.

Diante do processo de invisibilização da população negra e desvalorização dos aspectos culturais afro-brasileiros no contexto proposto, emergem as seguintes questões que orientam este estudo:

- (I) Os espaços de sociabilidade criados e recriados pela população negra permitem uma coesão enquanto grupo social?
- (II) Quais os sentidos das manifestações culturais afro-brasileiras para os sujeitos que se identificam enquanto negros?
- (III) Quais as estratégias no âmbito cultural pelas quais negros e negras negociam e/ou disputam a permanência num determinado espaço?
- (IV) Quais registros sociais, materiais, discursivos e de memória pelos quais sujeitos criam e recriam suas identidades e pertencimento grupal?

Para compreensão da problemática levantada adotaremos uma perspectiva pós-colonial. Dessa forma, não pretendemos hierarquizar e (bi)polarizar as contribuições de

⁵ Para Simmel (1983) o conceito de sociabilidade é de grande importância para a compreensão da estrutura da sociedade. Em resumo, sociabilidade significa o resultado das múltiplas interações entre os indivíduos, o que culmina em associações que possuem como principal motivação o sentimento e a satisfação mútua em estar junto.

⁶ “A ideia de ‘racialização’ ou ‘formação da raça’ se baseia no argumento de que raça é uma construção social e categoria não universal ou essencial da biologia. Raças não existem fora da representação. Em vez disso, elas são formadas na e pela simbolização em um processo de luta pelo poder social e político. O conceito de racialização refere-se aos casos em que as relações sociais entre as pessoas foram estruturadas pela significação de características biológicas humanas, de tal modo a definir e construir coletividades sociais diferenciadas.” (SILVÉRIO e TRINDADE, 2012, p. 910).

negros e italianos, pelo contrário, entende-se que ambos marcam forte presença no contexto do bairro e da cidade, assim como os migrantes nordestinos, por exemplo, população cada vez mais numerosa na Bela Vista. Ana Carolina D. Ecosteguy (1999) sublinha inclusive que não existiria um “confronto bipolar e rígido entre diferentes culturas. Na prática, o que acontece é um sutil jogo de intercâmbio entre elas. Elas não são vistas como exteriores entre si, mas comportando cruzamentos, transações, intersecções” (ESCOSTEGUY, 1999, p. 147). Ou seja, a autora contesta a existência de culturas autênticas, tendo em vista que há trocas, por vezes conflituosas, entre elas. Os autores pós-coloniais, portanto, trazem para a reflexão uma cultura que não é “pura” ou intacta, posto que há intercâmbios e ressignificações. Além do mais, esta perspectiva renuncia a ideia de uma identidade fixa e trabalha este conceito como algo posicional. Ou seja, discutem o sujeito que é atravessado não apenas pela experiência da raça, mas também de gênero, classe, etnia, nacionalidade, enfim, múltiplas clivagens que se interseccionam. Desta maneira, para os pós-coloniais, cabe verificar a tradução, negociação, ou até mesmo, tensão entre as diferentes culturas e identidades num mesmo espaço.

Nesse sentido, a hipótese que orienta a pesquisa é que nesses espaços de sociabilidade desenvolvem-se estratégias e negociações que visam a criação e recriação da cultura afro-brasileira. Caberia identificar quais os fundamentos deste criar e recriar para os sujeitos autodeclarados negros, bem como, quais os fundamentos das identificações edificadas nesses espaços.

Deste modo, este estudo apresenta como objetivo geral verificar como as manifestações culturais afro-brasileiras presentes no bairro são interpretadas pelos sujeitos autodeclarados negros. Além disso, propõe-se como objetivos específicos:

- (I) Compreender como os indivíduos entrevistados identificam-se e como estas identidades foram/são tecidas ao longo de suas vidas;
- (II) Analisar a organização e dinâmica dos eventos promovidos nos espaços compreendidos pela pesquisa como de sociabilidade;
- (III) Verificar a percepção dos sujeitos de pesquisa em relação aos espaços objeto deste estudo e as suas estratégias, negociações e ações nesses espaços;
- (IV) Realizar um cotejamento entre argumentos teóricos e a fala dos sujeitos de pesquisa em relação à construção da subjetividade.

Salvo que a população brasileira tem o direito de conhecer a história das populações que construíram e constroem este país, considera-se que o momento particular da história do negro na Bela Vista e a história do negro na cidade de São Paulo entrelaçam-se, são complementares. Portanto, entende-se que analisar os elementos da cultura afro-brasileira que estão latentes no bairro (CASTRO, 2008) e a interpretação dessa cultura a partir da população negra que nele reside, tem o sentido de reconhecer parte significativa da história e das contribuições da população negra na cidade, bem como reconhecer e compreender as traduções e ressignificações destas manifestações representativas da cultura de matriz afro-brasileira. Ademais, as reflexões sobre as identidades dos sujeitos autodeclarados negros e as relações raciais neste campo de pesquisa podem oferecer contribuições para entender tais fenômenos num sentido mais amplo, num contexto que vai além do Bexiga, da Bela Vista, da cidade de São Paulo.

Os espaços de investigação selecionados foram: o GRCSES Vai-Vai, o terreiro de candomblé Instituto Afro-Religioso Ilê Asê Iyá Òsùn e a Pastoral Afro Achiropita, todos localizados no Bexiga. Esses espaços, tal como o título sugere – Entre Sambas e Rezas – são marcados tanto pelo lúdico, como pela espiritualidade, sendo que, ao longo do estudo, verifica-se que estas duas dimensões não são opostas, mas sim complementares, não havendo fronteiras rígidas entre elas.

Trata-se de uma pesquisa que se apoia tanto na revisão bibliográfica e documental, como no trabalho de campo, por meio da observação participante, e em entrevistas embasadas na história de vida. Os principais atores deste estudo são moradores do bairro que se autodeclararam negros e que são atuantes em pelo menos um dos espaços de investigação elencados. Contudo, foram abordados também, em menor proporção, sujeitos não negros que também frequentam estes espaços e interagem com estes atores principais.

O trabalho foi estruturado em cinco partes e as considerações finais. A primeira seção – *Percursos e Percalços da Pesquisa* – discorre especificamente sobre a metodologia. Assim, foram abordadas desde questões vinculadas às relações e implicações entre a experiência subjetiva da pesquisadora e a interação com os sujeitos e espaços de observação, até questões referentes ao aprofundamento da temática, técnicas da pesquisa de campo e metodologia das entrevistas. A segunda seção – *Discussões Contemporâneas sobre Culturas e Identidades* – abarca teóricos dos Estudos Culturais (EC), principalmente aqueles que apresentam uma perspectiva pós-colonial, que realizam críticas importantes não apenas à identidade nacional, mas às análises que estabilizam a identidade negra. Desta maneira, realiza-se uma revisão da produção pós-colonial contemporânea, necessária para

a discussão conceitual de cultura, diáspora, tradução, identidade/identificação, diferença, agência, entre outros conceitos relevantes na tentativa de realizar uma leitura, com lentes pós-coloniais, do contexto nacional e, particularmente, do Bexiga. São também incluídos no debate autores nacionais importantes no intuito de contextualizar as particularidades do processo de racialização no Brasil e de apresentar reflexões sobre políticas antirracistas, associativismo negro e novas identidades culturais.

As etapas posteriores passam a realizar um diálogo mais intenso com os relatos dos entrevistados e a pesquisa de campo. Deste modo, a terceira parte – *Saracura, Bexiga e Bela Vista* – compromete-se em contextualizar historicamente o bairro, discutindo suas origens, a região da Saracura, a região do Bexiga, até chegar à atual configuração geográfica e populacional do bairro da Bela Vista. Acrescenta-se ao levantamento bibliográfico as percepções dos sujeitos acerca da história e do cotidiano do bairro.

Na sequência, na quarta parte – *Os Espaços de Sociabilidade* -, há a contextualização histórica do GRCESES Vai-Vai, do Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsùn e da Pastoral Afro Achiropita. Além disso, são descritas os elementos culturais fomentados nesses espaços, o cotidiano, as interações mantidas pelos sujeitos que os frequentam, bem como as suas percepções em relação a esses espaços. Por final, após caracterizar os espaços de sociabilidade, em – *Vivências, Negociações e Ressignificações da Cultura Afro-Brasileira* – serão analisados os depoimentos em que os sujeitos discorrem sobre suas identidades e vivências culturais. Assim, serão discutidas como e quais identificações são suscitadas a partir das vivências das manifestações culturais afro-brasileiras presentes no bairro, bem como os sentidos da criação e recriação desses elementos culturais para os sujeitos autodeclarados negros.

1. OS PERCURSOS E PERCALÇOS DA PESQUISA

Nesta primeira etapa trato dos caminhos trilhados para o desenvolvimento deste estudo, desde a escolha do tema até as abordagens metodológicas utilizadas. No primeiro momento tenho como objetivo principal discutir as condições da pesquisa de campo. Assim, abordo as relações entre a minha experiência enquanto moradora do bairro e a escolha e desdobramento da temática. Ser mulher, ser negra, ter sido nascida e criada no bairro e estar matriculada em um Programa de Pós-Graduação em Sociologia, entre outros fatores, resultou em momentos de aproximação e afastamento em relação aos narradores desta pesquisa. Nesse sentido a discussão envolve questões que vão desde a minha corporeidade, até o grau de envolvimento com os sujeitos e espaços de sociabilidade elencados. Em seguida, discorro sobre as abordagens metodológicas propriamente ditas, como as técnicas utilizadas na observação participante e na captação dos depoimentos. Por fim, uma vez que no decorrer da pesquisa haverá referências aos depoimentos partilhados, serão apresentados aqueles que atenciosamente se disponibilizaram para serem entrevistados. De certa maneira, esta preocupação em caracterizar estes interlocutores facilita a leitura e compreensão do trabalho.

1.1. NA ENCRUZILHADA: A PESQUISA ATRAVESSADA PELA EXPERIÊNCIA SUBJETIVA DE QUEM A FAZ

Por que me propor a estudar as criações e recriações da cultura afro-brasileira no bairro em que vivi? Para responder esta pergunta volto a alguns pontos de minha trajetória e as principais questões sobre as quais tenho me debruçado, já que a temática deste estudo fora lapidada no decorrer de minha formação.

Nos primeiros anos de graduação em Ciências Sociais, o bairro da Bela Vista, enquanto um tema possível de pesquisa me era um pensamento remoto. Afinal, o ingresso na UFSCar significava uma rota de fuga de grande parte do que me cercava naquele contexto. Em outras palavras, pode-se dizer que uma família negra de baixa renda é suscetível a situações constrangedoras uma vez que persiste em permanecer em um bairro cujos custos imobiliários são cada vez mais altos. Sucessivas frustrações fizeram com que meus pais investissem constantemente em meus estudos, apresentando-me a universidade como uma perspectiva de transformação. No ano de 2006, seguiria então para o almejado universo acadêmico, poucos meses após uma ação de despejo significar um período de grande sombra sobre minha família.

Minha turma de graduação era composta inicialmente por cinquenta alunos, sendo que eu era a única mulher negra. De uma maneira geral, havia um número extremamente baixo de discentes e docentes negros compondo o cotidiano universitário. Esse panorama me surpreendera e, aos poucos, a temática das relações étnico-raciais no Brasil e as políticas de ações afirmativas no ensino superior priorizaram minhas reflexões e intenções de pesquisa. Aliás, minha entrada na universidade ocorrera em um período em que a implementação do ingresso por reserva de vagas era pauta de importantes debates pelo campus.

Desde esses primeiros momentos, em meio ao turbulento processo de adoção do sistema de reserva de vagas, eu era frequentemente abordada pelos colegas para opinar sobre o “espinhoso” tema das cotas raciais. Tantas abordagens, obviamente, ocorriam porque meu corpo falava, me “denunciava” negra. Meu cabelo crespo, meu tom de pele, alguns traços faciais, enfim, não passavam despercebidos pelos corredores. Refletindo sobre o contexto que me evidenciava negra, e favorável às ações afirmativas, uma identidade política passou a ser construída, minuciosamente delineada a partir de leituras. Nesse período, me debrucei em estudos de pesquisadores sensíveis às desigualdades ocasionadas pela discriminação racial, tal como Antônio S. Guimarães (1999), Luiz Alberto O. Gonçalves e Petronilha Silva (2003), Valter Silvério (2002; 2003), Andreas Hofbauer (2003), Kabengele Munanga (2008) e Marcelo Paixão et al. (2010). Essas produções denunciavam uma sociedade racista, versando sobre como a população negra é excluída de direitos básicos como moradia, alimentação, saúde e educação, apontando a importância e urgência de políticas públicas voltadas para esse grupo social. Além disso, autores como Neusa Santos Souza (1983), Iray Carone, Maria Aparecida S. Bento e Edith P. Piza (2002), Nilma Lino Gomes (2002), Frantz Fanon ([1952] 2008) atentavam para os efeitos psicológicos gerados pelo racismo, impactando, inclusive, no que tange à imagem e à autoestima do sujeito tido como negro.

Outro agravante refere-se ao conteúdo disciplinar eurocêntrico reproduzido na contemporaneidade. Torna-se um desafio às universidades ocidentalizadas abrangerem a pluralidade de pensamentos críticos, tendo em vista que as relações de poder estão implícitas na fundação das bases epistemológicas. Raewyn Connel (2010), por exemplo, discutindo o cânone que define o campo da Sociologia enquanto uma ciência social, enfatiza que a Sociologia fora criada a partir de localizações sociais específicas: por homens brancos, beneficiários da classe e gênero, provenientes dos grandes centros urbanos da grande onda do imperialismo moderno. Dessa maneira, a autora evidencia a

cumplicidade entre o saber acadêmico ocidental e disciplinas aparentemente “neutras” e a história do colonialismo europeu e formas de dominação colonial.

Em 2008, as ações afirmativas foram implementadas na UFSCar e tive o privilégio de vivenciar a admissão dos primeiros discentes contemplados por essa política pública⁷. O ingresso de indígenas, negros e brancos, socioeconomicamente desfavorecidos e egressos da rede pública de ensino, vêm contribuir não só para que grupos étnico-raciais deste país passem de fato a ocupar as cadeiras das universidades públicas, mas para que essa pluralidade seja também representada nos conteúdos das disciplinas. Intensificam-se, portanto, debates que visam novas diretrizes curriculares que contemplem o diálogo entre os diferentes saberes⁸. Consequentemente, receber, observar e experienciar a entrada de um novo perfil de estudantes têm sido extremamente significativo para minha formação enquanto sujeito e enquanto intelectual.

O processo de exclusão e a invisibilidade da produção intelectual e cultural da população negra, especificamente, não se restringem aos muros das universidades públicas, portanto, logo passei a observar esse quadro em relação às representações do lugar onde passei a maior parte de minha vida, a Bela Vista. Meu afastamento em relação ao bairro e as reflexões suscitadas contribuíram para verificar mais nitidamente como ele tem sido representado. Na grande maioria das vezes, quando me remetia ao Bexiga ou Bela Vista, meus colegas da UFSCar realizavam uma associação quase que mecânica a um bairro tradicionalmente italiano, de classe média, majoritariamente branco. Essa imagem era paradoxal às recordações de um bairro desenhado por antigos casarões convertidos em cortiços, onde famílias inteiras chegavam a residir em apenas um único cômodo e que, por conta dos altos preços desses quartos, os relatos de despejos eram parte do dia-a-dia. Além disso, consiste em um bairro composto por uma infinidade de grupos identitários, sendo

⁷ De acordo com a Portaria Gr. 695/07 (Universidade Federal de São Carlos, 2007) de 2008 a 2010 foram disponibilizadas anualmente 20% das vagas de cada curso de graduação a egressos da rede pública, sendo que, 35% deste percentual foi reservado a candidatos que se autodeclararam negros. De 2011 a 2013 a porcentagem anual destinada a estudantes egressos de escola pública duplica. Destes 40%, mantém-se a porcentagem de 35% reservada a estudantes negros. De 2014 a 2016 serão disponibilizadas, em cada ano, 50% das vagas a egressos de escolas públicas. A porcentagem de 35% reservada aos autodeclarados negros permanece. Anualmente, de 2008 a 2016, é acrescida uma vaga em todos os cursos de graduação a ser concorrida entre estudantes indígenas, uma vaga não cumulativa caso não preenchida. Finalmente, em 2017, completados 10 anos da implementação do Ingresso por Reserva de Vagas, os órgãos representativos da UFSCar avaliarão a necessidade ou não da continuação desta ação afirmativa, levantando os resultados e repercussões.

⁸ Sobre os debates acerca de um conteúdo disciplinar que aborda os diferentes saberes e que vem se intensificando na UFSCar após a implementação do sistema de ingresso por reserva de vagas, podemos mencionar a palestra do Prof^o. Dr. Hélio Silva Júnior sobre os 10 anos da Lei 10.639, o IV Seminário Internacional do PPGS UFSCar e o I Encontro Nacional de Estudantes Indígenas, que ocorreram respectivamente em janeiro, agosto e outubro de 2013, as conferências do Prof^o Dr. Boubacar Barry em agosto de 2012 e o minicurso ministrado pelo Prof. Dr. Wade Nobles em outubro de 2010.

que o número de migrantes nordestinos tem superado o total de descendentes de italianos e negros (D'ALAMBERT; FERNANDES, 2006). Foram justamente os contrastes entre o imaginário que atrela o Bexiga a uma colônia italiana, e o histórico e a configuração atual que resultaram em muitos questionamentos, um processo reflexivo que culminou no interesse em retornar à localidade enquanto pesquisadora.

À medida que me aproximava de teóricos que partilham de uma perspectiva pós-colonial, novos paradigmas surgiam. Ao trabalharem com a ideia de diáspora⁹, de deslocamento, esses autores subvertem a fixidez da identidade negra. O “encontro colonial” significou um processo de racialização¹⁰ do homem, e a multiplicidade do colonizado passou a ser esgotada na denominação negro, como sinônimo de ausência de branquitude. A identidade negra, portanto, fora constituída na artificialidade da dicotomia negro/branco, o que não contempla as inúmeras diferenças, particularidades, entre aqueles que são posicionados como negros.

Essa proposta nos convida a compreender a identidade negra como uma identidade circunstancial, provisória. Assim, ser negro significaria uma identidade posicional, importante politicamente num dado contexto, como, por exemplo, nas abordagens que invocam a posicionar-se em relação às cotas raciais no ensino superior. Nesse sentido, Nilma Lino Gomes (2012) compreende o movimento negro como um ator político, constituído por grupos e entidades políticas e culturais, que ressignifica e politiza a raça de forma emancipatória e não inferiorizante, rompendo com visões negativas, naturalizadas sobre a população negra, sua história, cultura, práticas e conhecimentos.

Como veremos na segunda seção desta parte, os espaços elencados para a pesquisa de campo são espaços tidos como de concentração negra – Vai-Vai, Instituto Afro-Religioso Ilê Asê Iyá Òsùn e Pastoral Afro Achiropita. Eu, particularmente, apesar de negra e ter nascido no Bexiga, antes do início desta pesquisa não pertencia à Vai-Vai e a nenhuma outra escola de samba, não era iniciada no candomblé ou participava das

⁹ De acordo com Hall (2005) diáspora seriam as migrações contínuas na sociedade contemporânea: grupos dispersos para sempre de suas terras. Com a mudança estrutural e institucional do mundo exterior, principalmente no que tange ao fenômeno da globalização, as identidades passam a ser relativizadas em toda a parte do globo. O autor rompe com a ideia de retorno a terra prometida, de origens fixas. A contribuição pós-colonial para a compreensão dos conceitos de identidade e cultura será aprofundada na segunda seção deste estudo.

¹⁰ “A ideia de “racialização” ou “formação da raça” se baseia no argumento de que raça é uma construção social e categoria não universal ou essencial da biologia. Raças não existem fora da representação. Em vez disso, elas são formadas na e pela simbolização em um processo de luta pelo poder social e político. O conceito de racialização refere-se aos casos em que as relações sociais entre as pessoas foram estruturadas pela significação de características biológicas humanas, de tal modo a definir e construir coletividades sociais diferenciadas.” (SILVÉRIO e TRINIDAD, 2012, p. 910).

atividades no Ilê Asê Iyá Òsùn e nem era uma católica praticante engajada na Pastoral Afro Achiopita ou em alguma outra pastoral negra. Ora, diante da pluralidade escamoteada pela categoria negro e parafraseando Stuart Hall: “Que negro é esse na cultura negra?” (HALL, 2009, p. 317), quem são estes sujeitos que se autodeclaram negros e que são ativos nos espaços elencados? Por que participam desses espaços? Quais os sentidos e significados que esses elementos culturais afro-brasileiros têm para estes sujeitos?

Entende-se que os diferentes grupos que compõem a Bela Vista são interdependentes, sejam eles imigrantes europeus, negros, nordestinos, etc. As histórias são compartilhadas e as fronteiras são desmanteladas. Desse modo, reconhecer esses cruzamentos e diversidade é reconhecer novas formas culturais. Assim, presume-se que há uma criação e recriação da cultura afro-brasileira nos espaços elencados neste estudo.

Assistir o documentário *São Paulo - Memória em Pedacos: Bexiga* (DUARTE; POLI, 1997) significou o ponto de partida para delinear as primeiras linhas do projeto de pesquisa. A produção audiovisual a qual me referi foi distribuída na década de 1990 para os clientes preferenciais do extinto Banco Sudameris. Ela apresenta uma sequência de cenas na qual podemos visualizar diversas situações que são no mínimo intrigantes ao fazer sociológico. Nesse caso, o trecho pertinente para esta discussão tem início com dois homens trabalhando numa padaria fundada em 1914, no Bexiga. O nome do estabelecimento faz referências à região do sul da Itália em que seu proprietário nascera. A narradora diz: “O segredo da massa é italiana, mas quem a prepara todos os dias são mãos nordestinas. Uma mistura de raças que começou há muito tempo” (SÃO PAULO..., 1997). Logo após essa fala, no meio de uma entrevista, o senhor dono desta padaria concede o seguinte depoimento: “Fique quieta, a minha mulher [...] não pode ouvir. Eu tive por mais de vinte anos uma amante negra” (SÃO PAULO..., 1997). A narradora continua: “Negros e italianos se deixam seduzir pelo que o outro tem de melhor” (SÃO PAULO..., 1997). Logo em seguida, numa cena gravada na quadra do GRCSSES Vai-Vai, a cantora Elizete Rosa, esposa de Thobias da Vai-Vai - ex-presidente dessa escola de samba - revela: “Foi no caso do meu marido, eu ofereci um prato de macarrão, ele nunca mais foi embora. Ele me ofereceu o samba e eu nunca mais fui embora” (SÃO PAULO..., 1997).

O referido trecho evidencia a polifonia da diáspora: descendentes de italianos, negros, nordestinos, diferentes sujeitos que apesar de suas diferenças, em certa medida, compartilham dos mesmos espaços culturais, das mesmas linguagens. Porém, apesar do documentário difundir a imagem de um convívio harmonioso em um mesmo território, constata-se a racialização e hierarquização dos sujeitos ao longo de todo o documentário.

No trecho destacado, por exemplo, os migrantes nordestinos estão delimitados ao espaço da cozinha, ou ainda, a mulher negra enquadrada na condição de amante, sexualizada. Ou seja, a ideia de raça torna-se um potente instrumento de dominação social, de modo que os traços fenotípicos passam a ser associados às questões de ordem cultural, mental e sexual (GOMES, 2012). Desse modo, uma perspectiva na qual os diferentes sujeitos se hibridizam sem tensões seria um tanto que premeditada, posto que esses grupos identitários estariam posicionados hierarquicamente na estrutura social.

Presume-se que uma leitura profunda do contexto proposto pode dizer mais sobre o processo subjetivo desses sujeitos, os movimentos de recriações e ressignificações culturais, as vias da agência e da essencialização, enfim, elementos outros que estão por trás do “samba com macarronada” leve e harmonioso. Para tanto, é necessário, principalmente, dar voz a esses sujeitos. Segundo Gayatri Spivak (2010) essa postura compreende o papel histórico e a responsabilidade institucional do intelectual anticolonialista: reescrever a história dos subalternizados a partir de suas falas. Os subalternizados seriam aqueles destituídos de voz, excluídos dos mercados, da representação política, da possibilidade de constituírem os altos estratos sociais, posicionado como exótico, primitivo, folclórico. Assim, a autora argumenta que é ilusória a ideia de que um sujeito subalternizado possa falar no contexto da violência epistêmica, da produção intelectual que contempla apenas o Ocidente e, portanto, salvo a prepotência que isso possa parecer, seria um compromisso do intelectual representar esses sujeitos.

Feito esta retrospectiva que insere as reflexões que culminaram na escolha do tema deste estudo e que de certa maneira confronta a ideia de neutralidade do pesquisador em relação à pesquisa, cabe aprofundar a questão da objetividade científica no fazer sociológico. No presente estudo, o conceito de objetividade é compreendido não como um afastamento e não participação, mas sim enquanto uma forma específica de participação. Nesse sentido, Stuart Hall, em entrevista concedida à Kuan-Hsing Chen em 1998 (HALL, 2009), deixa explícito que, em certos momentos, utiliza da própria experiência diaspórica para tratar de temas políticos e teóricos, chegando a fazer referência ao estrangeiro familiar de Georg Simmel.

Simmel (1983) assemelha a figura do estrangeiro ao etnógrafo, um sujeito que não está organicamente anexado ao grupo, mas ao mesmo tempo faz parte dele. Assim o estrangeiro se compõe de certas medidas de proximidade e distância. Identifico-me muito com a figura do estrangeiro na Bela Vista e com esta maneira específica de interação: próxima e ao mesmo tempo distante. Mesmo morando em São Carlos, ainda me considero

moradora do Bexiga. Minha ausência temporária se explicaria por conta dos estudos. No entanto, em determinados momentos da pesquisa, não sou localizada como uma moradora, mas sim como uma pesquisadora, como alguém de fora. Ou seja, na interação com os sujeitos da localidade, sejam eles conhecidos de longa data ou não, durante uma conversa, uma entrevista ou em um momento de observação participante, no momento em que explicito minha intenção de pesquisa, a postura do outro em relação a mim não é mais a mesma que aquela de quando me apresentava simplesmente como moradora do bairro. Desse modo, ao mesmo tempo em que mantenho uma relação de proximidade, por conhecer a localidade ou pessoas em comum, há também uma relação de distância. De uma maneira muito breve, a objetividade nesta pesquisa se consolidaria desta forma, numa estrutura de proximidade em alguns momentos, e distância em outros.

Além disso, não seria apenas o fato de ser moradora ou não do bairro que geraria expectativas e pontos de aproximação ou afastamento entre pesquisadora e os sujeitos envolvidos na pesquisa. Meu corpo negro, cabelo crespo, gênero, ou até mesmo meu modo de me vestir tiveram papel nesta interação, gerando pontos de identificação na pesquisa de campo, tanto nas entrevistas como na observação participante. Na primeira vez que me apresentei enquanto pesquisadora e participei de uma reunião da Pastoral Afro Achirópita, por exemplo, na qual era majoritária a presença de mulheres negras, meu cabelo no estilo *black power* foi um dos assuntos que iniciou a conversa daquela tarde. As mulheres presentes elogiaram minhas madeixas, algumas rememoraram os tempos em que usaram corte semelhante e depois se dispuseram a lembrar de casos da mocidade relacionados à beleza e autoestima. Estabeleceu-se uma relação de troca e confiança, na qual foram partilhadas experiências de discriminação racial e superação do racismo.

Da mesma maneira, já desde os primeiros ensaios que frequentei enquanto pesquisadora na quadra do GRCSSES Vai-Vai, minha pele e meu cabelo também me posicionaram previamente nas relações com os sujeitos de pesquisa. Num diálogo interessante com dois membros da Velha-Guarda dessa escola, por exemplo, por conta do meu volumoso cabelo crespo, de antemão, um deles alegou ao outro que eu não seria uma *mulata*¹¹, mas sim uma provável militante do movimento negro. Kobena¹² apud Gomes

¹¹ Segundo Miskolci (2003) o termo mulata ou mulato era referido a todos aqueles que eram filhos de uma pessoa negra com outra branca. Um termo, originalmente, carregado de implicações pejorativas, uma vez que a palavra mulato vem do diminutivo espanhol para mulo, animal dos perissodáctilos, resultante do cruzamento da mula com jumento, portanto um animal estéril. Ou seja, o mulato ou a mulata seriam o cruzamento de duas espécies diferentes, e, portanto, aberrações, predispostos a manifestar as piores características, entre elas a infertilidade. A partir do momento em que se criou e difundiu uma imagem da “nação brasileira” e do Brasil associada a um país tropical, mestiço, marcado pelo samba, pelo carnaval, a mulata passou a fazer parte dessa

(2002, p. 49) destaca que, nas sociedades em que a questão racial é um dos aspectos estruturantes das relações sociais de poder, o cabelo e a cor da pele acabam sendo os sinais da diferença racial possuidores de uma forte dimensão simbólica, vistos como símbolos de inferioridade. No entanto, eles podem assumir uma dimensão política e ocupar um lugar de beleza. Desta forma, lidar com o cabelo crespo estaria intimamente associado às estratégias de construção de identidade negra.

Por fim, este retorno à Bela Vista enquanto pesquisadora significou também a imersão em um mundo até então desconhecido, ressaltando a importância em suspender as pré-noções que carregamos conosco antes de imergirmos no campo. Com o início desta pesquisa passei a conhecer essa localidade de outra maneira, a pensar questões antes nunca pensadas por mim, a frequentar lugares antes nunca frequentados, a conhecer novos espaços e pessoas, a conversar com aqueles que moram ali há muitos anos e que antes nunca sequer havia visto, no sentido de apreender as relações e dinâmicas mantidas nesse cenário.

1.2. OS CAMINHOS METODOLÓGICOS

Como descrito em momentos anteriores, o cenário proposto para este trabalho são diferentes espaços do bairro da Bela Vista onde se manifestam elementos culturais de matriz afro-brasileira, seja nas músicas, nos movimentos dos corpos, na religiosidade. A pesquisa valeu-se de diferentes abordagens qualitativas, oscilando entre levantamentos bibliográficos, pesquisa documental, observação participante e entrevistas.

De modo a fundamentar a pesquisa e manter as referências atualizadas, realizou-se revisão bibliográfica acerca dos diferentes estudos sobre o bairro, desde produções que abrangessem aspectos relacionados às suas origens, como aquelas que retratassem sua atual configuração. Cabe constar que esse levantamento bibliográfico e análises foram realizados ao longo de toda a pesquisa, contudo, de forma mais incisiva e sistemática nos primeiros meses.

Num segundo momento, mais especificamente no segundo semestre deste trabalho, foram realizadas visitas iniciais ao bairro com o intuito de conversar com sujeitos dispostos a contribuir com este estudo, em suma, moradores que indicassem e

paisagem. No cotidiano das escolas de samba é comum designar de mulatas as mulheres que desfilam ou são passistas.

¹² KOBENA, Mercer. Black hair: style politics. In: Welcome to the jungle: new positions in Black cultural studies. New York: Routledge p.97-128, 1994.

apresentassem possíveis entrevistados e espaços de interesse. Ademais, o diálogo com essas pessoas permitiram reflexões mais profundas acerca das dinâmicas que ocorrem nos contextos elencados. Ou seja, essas observações preliminares significaram um estudo exploratório para organização de informações, seleção dos espaços culturais e entrevistados. Inicialmente, além da Pastoral Afro Achiropita, do GRCSES Vai- Vai e do Instituto Afro-Religioso Ilê Asê Iyá Òsùn, havia outros espaços possíveis a integrarem a pesquisa. São eles: Casa Mestre Ananias - Centro Paulistano de Capoeira e Tradições Baianas – no bairro desde 2007 e o Grupo Quilombolas de Luz Capoeira, dois lugares onde a capoeira e outras práticas culturais vinculadas são ensinadas e praticadas; o Sarau Suburbano Convicto, uma expressão dos saraus periféricos na região central da cidade, inaugurado no bairro em maio de 2010; e as festas promovidas na casa noturna Sambarylove. No bairro desde 1991, o Sambarylove já fora palco para importantes grupos de hip-hop, porém, atualmente, seus DJs apresentam ritmos musicais mais variados, abarcando, além da *Black Music*, o samba, samba-rock e pagode.

As reflexões posteriores, após experienciar esses espaços, indicaram que eles comunicavam-se entre si em maior ou menor grau. Assim, era possível perceber sujeitos que eram atuantes em mais de uma das entidades culturais mencionadas. Com o objetivo de restringir o campo de pesquisa, busquei selecionar os espaços que estivessem, mesmo que indiretamente, correlacionados, nos quais circulariam um número expressivo de moradores do bairro. Como frisado anteriormente, foram eleitos a Pastoral Afro Achiropita, o GRCSES Vai- Vai e o Instituto Afro-Religioso Ilê Asê Iyá Òsùn. Localizados na região do Bexiga, são as entidades que estão há mais tempo no bairro buscando celebrar elementos da cultura afro-brasileira e que apresentam um calendário de atividades que, em alguns pontos, se complementam e mobilizam a população local.

A Pastoral Afro Achiropita, localizada na Rua Treze de Maio, fundada no centenário da abolição pelo então pároco Aparecido da Silva, mais conhecido como Padre Toninho, “objetiva resgatar e valorizar as raízes do povo afro-brasileiro, bem como recuperar a dignidade deste, por meio de celebrações religiosas e diversas atividades culturais” (PASTORAL AFRO ACHIROPITA, s.d)¹³. Cabe dizer que a Pastoral Afro Achiropita é integrada por católicos e não católicos, abarcando inclusive sacerdotes de religiões afro-brasileiras. Dentre as celebrações realizadas, podemos citar como principais: os Batizados Afro, os Casamentos Afro, as Procissões e as Missas Afro-Festivas em louvor

¹³ Disponível em < http://www.afroachiropita.com.br/quem_somos.htm > Acesso em: 12 set. 2011.

a São Benedito - finalizadas com almoço comunitário, e em louvor à Mãe Negra - seguida pela Feijoada D'Achiropita e shows ao vivo, e a Kizomba na 13 - realizada sempre em novembro, como referência ao mês da consciência negra. As liturgias são marcadas por elementos que remetem às culturas africanas, seja no canto, no toque de atabaque, na dança, no ofertório, na vestimenta. Tanto a Missa da Mãe Negra como a Missa de São Benedito foram incluídas no calendário turístico do Estado de São Paulo conforme a Lei 13.407/2009, de acordo com o Projeto de Lei n.º 283, de 2008, do deputado José Cândido; e no Calendário Oficial de Eventos do Município de São Paulo conforme a Lei 15.294/2010, de acordo com o Projeto de Lei n.º 596, de 2009, do vereador Netinho de Paula. Além da dimensão festiva e religiosa esta pastoral dedica-se também a promover para a população local cursos diversos, como por exemplo, oficinas culturais gratuitas de dança afro, capoeira e samba de roda.

O tradicional GRCSSES Vai-Vai, talvez o mais famoso dentre os espaços aqui expressos, localiza-se na região do quadrilátero negro Saracura. Formado por um grupo de amigos, sua história tem início em 1928. Era o denominado Cordão Carnavalesco e Esportivo Vae-Vae, oficializado em 1930. Em 1972, o Vai-Vai torna-se oficialmente uma escola de samba, adquirindo a atual nomenclatura. Para além da esfera lúdica, do carnaval, da festa, do samba, verifica-se em sua sede um cotidiano marcado pela interação social e oferta de cursos. Entre outros projetos, alguns resultado de parcerias com entidades públicas ou privadas, há os cafés da manhã comunitários, as oficinas de dança de rua e percussão destinadas aos jovens, a distribuição gratuita de leite aos contemplados por um projeto financiado pelo governo estadual, a oferta de exames preventivos contra o câncer, e a parceria com a Secretaria de Administração Penitenciária (SAP) no que diz respeito à pena alternativa aos infratores.

O Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn, terreiro de candomblé de origem Ketu¹⁴, localizado também no quadrilátero do Saracura, está presente no cotidiano do bairro há pelo menos três décadas, presidido pelo Babalorísá¹⁵ Pai Francisco de Òsùn. O Ilê Asé Iyá Òsùn propõe-se “atuar junto à comunidade de brasileiros de descendência africana e também em toda a comunidade paulistana” (INSTITUTO AFRO-RELIGIOSO

¹⁴ Uma das “nações” do candomblé, refere-se ao candomblé do grupo nagô, o qual pertencem o povo yorùbá. Segundo Prandi (1991) “Nação de candomblé de predominância iorubana e que se constitui nas casas mais conhecidas da Bahia. O patrono da nação é Oxóssi, deus cultuado principalmente na região da cidade do Queto, hoje localizada na República Popular do Benin” (PRANDI, 1991, p. 250). No decorrer desse trabalho será privilegiado a escrita yorùbá nas referências aos diferentes aspectos do candomblé, assim ao invés de Queto utilizaremos Ketu, ao invés de orixá escreveremos òrìsà, no lugar de Oxum, Òsùn, e assim por diante.

¹⁵ “O mesmo que pai-de-santo. É chefe do terreiro, o sacerdote supremo da casa” (PRANDI, 1991, p. 245).

ILÊ ASÉ IYÁ ÒSÙN, s/d)¹⁶. Ao longo do ano, fazem parte do calendário da casa celebrações abertas a toda população em homenagem a òrìsàs específicos, como a Festa do Cacique Pena Branca em maio, a Feijoada do Senhor Ògúm em junho, a Festa do Amalá de Sàngó em julho, a Festa do Olubajé em agosto, o Ipete de Òsún em setembro, o Acarajé de Oyá em dezembro. Nessas ocasiões, verificam-se elementos que fazem parte também do cotidiano do terreiro, a reza ao som dos atabaques, a dança, os cantos em língua yorúbà¹⁷, o comer e o partilhar.

Dessa maneira, no terceiro semestre, a pesquisa de campo assumiu um caráter mais contínuo e intenso na escola de samba e nas duas entidades religiosas citadas. Por meio da observação participante, objetivou-se delinear estes espaços culturais e interagir com os sujeitos. Nesse sentido nos espelhamos no clássico da sociologia urbana - Sociedade de Esquina. Nessa obra, William F. Whyte (2005) define observação participante como uma constante e intensa aproximação e diálogo com os universos dos interlocutores. Ou seja, frequentei esses espaços não apenas enquanto observadora, mas também enquanto participante das atividades na medida em que as circunstâncias foram permitidas, interagindo e conhecendo os sujeitos. A imersão neste universo de pesquisa não se deu apenas por meio da participação nos grandes eventos organizados, mas também a partir do cotidiano dos lugares, observando em diferentes momentos as relações, perfis dos interlocutores e as estratégias, negociações e ações culturais. Diálogos, observações e descrições foram anotados no diário de campo a fim de oferecer subsídios para analisar as diferentes situações. Ademais, a fotografia foi utilizada como técnica da observação participante, no sentido de captar visualmente esses espaços e as manifestações culturais que os constituem. Além de fotos realizadas por mim, utilizei também fotos registradas pelo mestre de capoeira Nelson Souza Aguiar. O Mestre Nelson, maneira como é conhecido no bairro, além de ser o mestre de capoeira do Projeto Social Vai-Vai é o fotógrafo exclusivo do Departamento de Responsabilidade Social e Cultural dessa escola de samba, fotografando e filmando praticamente todos os eventos da Vai-Vai que eu presenciei, inclusive a Missa Afro-Festiva de São Benedito do ano de 2014, que teve uma maior participação do GRCSES Vai-Vai. Por ser o fotógrafo oficial seu acesso foi diferenciado e privilegiado, captando detalhes não alcançados pela minha câmera, por

¹⁶ Disponível em: <http://osun.com.br/portal/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=54> Acesso em: 12 set. 2011.

¹⁷ Idioma falado principalmente no oeste do continente africano.

exemplo, o Mestre Nelson captou os detalhes rituais no *Dia da Bênção da Vai-Vai*¹⁸ uma vez que estava em cima do palco, ao lado do pároco e do babalorisá.

Ao explicitar que é o fotógrafo quem decide o que deve ser visto, Miriam Moreira Leite (1993) considera que a foto, ao mesmo tempo em que revela, também pode esconder, colocando em xeque o realismo fotográfico. Todavia, há uma série de narrativas que estão por trás de uma imagem e que devem ser contempladas. Portanto, leva-se em conta que as fotografias significam fontes visuais de grande importância quando realizado um diálogo bem-sucedido com a fala dos sujeitos.

Paralelamente à pesquisa de campo, realizou-se também uma revisão bibliográfica acerca de trabalhos que tratassem da temática do samba paulista, do candomblé e das pastorais negras. Este levantamento foi realizado no sentido de apreender como a teoria social tem caracterizado estas manifestações culturais e a espacialidade da escola de samba, do terreiro e das pastorais negras. O Quadro 1: Observação Participante na Bela Vista - de abril de 2012 a junho de 2014, a seguir, resume parte do trabalho de campo realizado durante o estudo:

Quadro 1. Observação Participante na Bela Vista - de abril 2012 a junho de 2014

Data	Evento	Realizador	Local
15. Abr. 2012	Missa de São Benedito	Pastoral Afro Achiropita	Paróquia N. Sra. Achiropita
20. Maio. 2012	Missa da Mãe Negra	Pastoral Afro Achiropita	Paróquia N. Sra. Achiropita
20. Jan.2013	Ensaio	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSSES Vai-Vai
03. Fev.2013	Ensaio	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSSES Vai-Vai
11. Fev.2013	Desfile Bloco dos Esfarrapados	Bloco dos Esfarrapados	Ruas da Bela Vista
12. Fev.2013	Apuração das Notas – Grupo Especial Carnaval 2013	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSSES Vai-Vai
25. Fev.2013	Reunião da Rede Social Bela Vista	RSBV	Espaço Cultural Pinho de Riba
25. Fev. 2013	Lançamento do Guia Turístico Bixiga 2013/2014	————	Casa da Dona Yayá
13. Maio. 2013	13 na Treze	RSBV	Rua Treze de Maio
13. Maio. 2013	Lavagem da Rua Treze de Maio	Ilú Obá de Min	Rua Treze de Maio
19. Maio. 2013	Missa da Mãe Negra	Pastoral Afro Achiropita	Paróquia N. Sra. Achiropita
14. Maio. 2013	Café da Manhã e Reunião da Rede Social Bela Vista	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSSES Vai-Vai
09. Jun. 2013	Reunião da Pastoral Afro Achiropita	Pastoral Afro Achiropita	Paróquia N. Sra. Achiropita

¹⁸ O Dia da Bênção ocorre ao final do último ensaio do GRCSSES Vai-Vai antes do início dos desfiles de carnaval no Sambódromo do Anhembi. Na ocasião o padre da Igreja N. Sra. Achiropita juntamente com a Pastoral Afro Achiropita e o Babalorisá Francisco de Osun rezam junto com os presentes para que a escola tenha um resultado positivo.

Quadro 1. Observação Participante na Bela Vista - de abril 2012 a junho de 2014

14. Jun. 2013	Homenagem ao Centenário do Sambista Pé Rachado (Vai-Vai)	Thiago Praxedes	Câmara Municipal de São Paulo
24. Jun. 2013	Feijoada do Senhor Ogum	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn
30. Jun. 2013	Festa Junina da Casa Mestre Ananias	Casa Mestre Ananias	Rua Conselheiro Ramalho
04. Jul. 2013	Visita Cotidiana	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn
05. Jul. 2013	Visita Cotidiana	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn
14. Jul. 2013	1º Ensaio de 2013	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSES Vai-Vai
15. Jul. 2013	Visita Cotidiana	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSES Vai-Vai
16. Jul. 2013	Visita Cotidiana	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSES Vai-Vai
17. Jul. 2013	Visita Cotidiana	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSES Vai-Vai
19. Jul. 2013	Sambão da Treze de Maio	-----	Rua Treze de Maio
21. Jul. 2013	Festa do Amalá de Sangó	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn
24. Jul. 2013	Visita Cotidiana	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn
28. Jul. 2013	Confraternização Quilombolas de Luz	Quilombolas de Luz Capoeira	Quilombolas de Luz Capoeira
30. Jul. 2012	Lançamento do Plano de Bairro Bela Vista 2020	RSBV	Quadra do GRCSES Vai-Vai
25. Ago. 2013	Festa do Olubajé	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn
21. Set. 2013	Visita Cotidiana	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn
22. Set. 2013	Reunião da Pastoral Afro Achiropita	Pastoral Afro Achiropita	Paróquia N. Sra. Achiropita
27. Set. 2013	Visita Cotidiana	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn
29. Set. 2013	Festa de São Cosme e Damião	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn / GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSES Vai-Vai
29. Set. 2013	Grande Final do Samba-Enredo	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSES Vai-Vai
19. Out. 2013	Desfile Plus Size	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSES Vai-Vai
26. Out. 2013	Te Encontro na Praça	RSBV	Praça 14 Bis
26. Out. 2013	Batizado Afro	Pastoral Afro Achiropita	Paróquia N. Sra. Achiropita
22. Out. 2013	Visita Cotidiana	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn
27. Out. 2013	Reunião da Pastoral Afro Achiropita	Reunião da Pastoral Afro Achiropita	Reunião da Pastoral Afro Achiropita
De 17. Maio. 2013 a 30. Out. 2013	Participação Semanal do Curso de Dança Afro	Pastoral Afro Achiropita	Casa Mestre Ananias
10. Nov. 2013	Kizomba na 13	Pastoral Afro Achiropita	Paróquia N. Sra. Achiropita
11. Jan. 2014	Reunião da Pastoral Afro Achiropita	Pastoral Afro Achiropita	Paróquia N. Sra. Achiropita
02. Fev. 2014	Reunião da Pastoral Afro Achiropita	Pastoral Afro Achiropita	Paróquia N. Sra. Achiropita

Quadro 1. Observação Participante na Bela Vista - de abril 2012 a junho de 2014

09. Fev. 2014	Formação e Dinâmica Grupal. Autoestima - Como você se vê?	Pastoral Afro Achirópita	Paróquia N. Sra. Achirópita
27. Fev. 2014	Último Ensaio da Vai-Vai Dia da Bênção	GRCSES Vai-Vai	Quadra do GRCSES Vai-Vai
09. Mar. 2014	Reunião da Pastoral Afro Achirópita	Pastoral Afro Achirópita	Paróquia N. Sra. Achirópita
27. Mar. 2014	Missa de São Benedito	Pastoral Afro Achirópita	Paróquia N. Sra. Achirópita
01. Jun. 2014	Missa da Mãe Negra	Pastoral Afro Achirópita	Paróquia N. Sra. Achirópita
22. Jun. 2014	Feijoada do Senhor Ogum	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn	Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn

Fonte: Diário de Campo.

Elaboração: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

Observa-se que no segundo semestre de 2013 o trabalho de campo foi mais intenso. De um modo geral, em relação à Pastoral Afro Achirópita, participamos das celebrações, bem como das reuniões que as antecediam. Ademais, foram vivenciadas as aulas de dança afro, curso integrante do Projeto Fé & Festa, promovido pela Pastoral Afro e ofertado, principalmente, aos moradores do bairro. Já a quadra do GRCSES Vai-Vai foi frequentada tanto nos dias de festa e ensaios para o carnaval de 2014, bem como naqueles em que não havia um evento específico. Do mesmo modo, o Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn foi frequentado tanto nos dias das grandes celebrações como em seu cotidiano, por meio de visitas e conversas agendadas com o Pai Francisco de Òsùn. Além disso, participei de alguns eventos promovidos no bairro que mobilizaram não só os atuantes nos espaços elencados como outras entidades e moradores. Um exemplo são os eventos e reuniões promovidos pela Rede Social Bela Vista¹⁹(RSBV), uma associação que abrange comerciantes, empresas, ONGs e moradores do bairro.

Complementar à revisão bibliográfica e ao trabalho de campo, foram realizadas entrevistas embasadas na história de vida. Maria Isaura P. Queiroz (1998) coloca a história de vida no quadro amplo da história oral e a define como o relato de um narrador sobre a sua existência ao longo do tempo. Seria uma narrativa individual, em que são inferidas as marcas de gênero, classe social, étnicas, raciais, entre outras, e que, ao mesmo tempo, transmite informações sobre a coletividade desse sujeito, uma vez que na sua narrativa se inserem também as inter-relações no seu bairro, cidade, camada social, profissão, etc. Essa

¹⁹ “Em janeiro de 2005 foi criada a Rede Social Bela Vista, para promover um modelo de desenvolvimento sustentável da região por meio da articulação e fortalecimento organizações sem fins lucrativos, governo e iniciativa privada para a mobilização de recursos financeiros, humanos e materiais em prol da comunidade local[...]”. (REDE SOCIAL BELA VISTA. Quem somos. Disponível em: <http://www.redesocialbelavista.com.br/Estrutura/Principal/QuemSomos.aspx>. Acesso em: 05 jul. 2012.

técnica capta, portanto, o que se sucede justamente no ponto em que se cruzam vida individual e contexto social. Ao discutir a história de vida enquanto ferramenta valiosa na análise da intersecção entre a vida individual e o contexto social, Maria Angela S. Paulilo (1999) complementa que este instrumento fornece a “base consistente para o entendimento do componente histórico dos fenômenos individuais, assim como para a compreensão do componente individual dos fenômenos históricos” (PAULILO,1999, p. 143). Dessa maneira, por meio da história de vida apreendemos como as identidades desses sujeitos são constituídas ao longo de suas vidas, suas percepções e significações em relação aos elementos de matriz afro-brasileira, bem como o histórico dos espaços destacados, os participantes e seus perfis, as dinâmicas dos festejos promovidos, os organizadores, a repercussão destas ações e possíveis tensões entre o imaginário do bairro acerca destes espaços de sociabilidade.

A história de vida, no exercício de compartilhar experiências, possibilita trazer à tona histórias até então submersas, valores e emoções que seriam ofuscados pelos dados técnicos e estatísticos. Nesse sentido, houve a preocupação em criar um clima agradável e possível para as entrevistas, uma atmosfera descontraída de modo que o entrevistado se sentisse confortável em narrar sua história. Todos os colaboradores permitiram o uso do gravador, no entanto o aparelho era disposto e ‘esquecido’ num canto periférico para evitar constrangimento ou intimidação. Queiroz (1988) assinala ainda a importância de realizar entrevistas nos lugares do contexto do sujeito, uma vez que os elementos circundantes são de grande esclarecimento às histórias de vida. Desta maneira, quando possível nos deslocamos até os entrevistados, abordando-os, preferencialmente, em suas residências, lugar de trabalho ou local em que passavam a maior parte do tempo.

Foi de suma importância levar em consideração o respeito às opiniões divergentes e o respeito aos silêncios durante as entrevistas para que o sujeito pudesse refletir sobre aquilo que se questionava. Paul Thompson (1992) enfatiza a importância em permitir a livre expressão da pessoa, do portador da tradição, da testemunha, do narrador, a falar sobre o assunto incomum. O autor indica ainda o cuidado para não moldar o testemunho, realizando o menor número de perguntas possíveis. Na mesma linha, enfatizando os benefícios em deixar o entrevistado expressar-se livremente, Zelia de Brito F. Demartini (1988) declara o seguinte a respeito de sua pesquisa que envolvia a memória de professores:

É muito fácil e interessante escutar os relatos dos professores – o difícil é, enquanto pesquisador, resolver aprofundar os relatos em alguns pontos, sem com isso truncar os depoimentos, interferir no ritmo de suas recordações, ou

direcioná-las para alguns aspectos apenas. A este respeito, a experiência mostrou-nos que a liberdade de expressão dos entrevistados é fundamental, pois dos temas os mais variados e sem relação direta com os problemas por nós pesquisados, brotaram muitas vezes informações valiosíssimas (DEMARTINI, 1988, p. 60).

Dessa maneira, aos interlocutores foi destinado todo o tempo e ouvidos necessários, deixando a fala fluir, sem a intenção de controlá-la. Algumas vezes, foi necessário agendar encontros posteriores para dar continuidade às narrativas, narrativas essas que nunca se esgotaram num ponto final propriamente dito. Talvez, o que se tornou o grande desafio desta pesquisa foi o fato da coleta da história de vida exigir um tempo considerável.

A metodologia utilizada para a análise das entrevistas foi orientada pela proposta de trabalho sugerida por Demartini (1998). Assim, as entrevistas foram transcritas e fichadas segundo temas e subtemas elencados a partir de problemas e aspectos formulados previamente, de modo que os trechos dos depoimentos coletados fossem agrupados sob um mesmo tema, como disposto no Quadro 2: Temas e Subtemas Fichados nas Entrevistas, a seguir:

Quadro 2. Temas e Subtemas Fichados nas Entrevistas

Temas	Subtemas
Dados Gerais	Filiação
	Local de Nascimento
	Idade
	Quantidade de anos que reside na Bela Vista
	Cor/Raça
	Gênero
	Filhos
	Estado Civil
	Escolaridade
	Profissão
	Atividades Culturais/Religiosas
	Religião
	Outras atividades
Bela Vista	Histórico
	Bexiga
	Saracura
	Convivência no bairro
	População negra no bairro
	População nordestina no bairro
	População italiana no bairro
	População africana no bairro
Outros	

Quadro 2. Temas e Subtemas Fichados nas Entrevistas

Vai-Vai	Histórico
	Eventos
	Projetos
	Cotidiano/Convivência
	Fica Vai-Vai no Bixiga
	Samba
	Outros
Pastoral Afro Achiropita	Histórico
	Eventos
	Projetos
	Cotidiano/Convivência
	Pastorais Negras
	Igreja Católica
	Outros
Ilê Asè Iyá Òsùn	Histórico
	Eventos
	Cotidiano/Convivência
	Candomblé
	Outros
Relatos sobre as Manifestações Culturais	Vivências Culturais e seus Sentidos
	Tensões
	Negociações/Estratégias
	Ressignificações
	Outros
Relatos sobre Identidades	Ser Negro
	Ser nordestino ou descendente de nordestino
	Ser italiano ou descendente de italiano
	Ser africano ou descendente de africano
	Identidade Nacional
	Momentos de Identificação
	Outros

Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

Aos participantes que partilharam suas trajetórias, tivemos a preocupação de devolver uma cópia do áudio das entrevistas por eles cedidas, assim como as transcrições das mesmas. Compreende-se que esse retorno é importante, tendo em vista que a entrevista não é de domínio exclusivo do pesquisador, pelo contrário, ela deve ser acessada também pelo sujeito que cede o depoimento. Outra precaução refere-se à entrega do Termo de Autorização do Uso de Entrevista a ser assinado, conforme consta no Anexo B.

Por fim, as anotações do diário de campo e entrevistas foram acompanhadas pela pesquisa documental, abarcando diferentes elementos discursivos acerca dos espaços e manifestações culturais elencadas, como músicas, materiais de divulgação, textos publicados em páginas eletrônicas, reportagens, vídeos documentários. Queiroz (1988) ao

dissertar sobre a confluência da pesquisa histórica e a história de vida, considera que nas ciências sociais os atos narrados pelos sujeitos de pesquisa não significam um “regime de estabelecimento da verdade”, mas sim uma manifestação daquilo que o depoente experienciou ou conheceu. Dessa maneira, dados derivados de outras fontes devem ser utilizados para observar a harmonia ou não com os fatos narrados, além do mais, quanto mais dados colhidos de fontes variadas, mais se amplia a realidade que se quer estudar.

1.2.1 Os narradores e suas trajetórias de vida

Nesta subseção darei uma atenção especial aos sujeitos que se dispuseram a participar deste projeto ao conceder suas trajetórias de vida. Inicialmente, a amostra era intencionalmente restrita aos moradores negros do bairro que fossem protagonistas nas atividades promovidas nos espaços foco desta pesquisa: Pastoral Afro Achiropita, Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsùn e GRCSSES Vai-Vai. Assim, buscou-se selecionar entrevistados que cumpriam com as características mencionadas, mas que apresentassem entre si diferentes marcações religiosas, sociais, geracionais e de gênero.

Todavia, posto que esta pesquisa partiu de uma problemática e conhecimento geral, novos elementos foram surgindo no decorrer das primeiras entrevistas e observações participantes e sendo incorporados na discussão, desde que relevantes para a pesquisa. Nesse sentido, Demartini (1998) pontua a intercomplementaridade e a ligação que se estabelecem entre as várias entrevistas. Verificou-se que nem todos os sujeitos negros representativos nos espaços de pesquisa moram na Bela Vista. Ou seja, há uma mobilidade dos sujeitos, inclusive, devido ao processo de valorização imobiliária que atinge a localidade, um número considerável de pessoas se mudou para regiões mais periféricas da cidade de São Paulo, mas continuam atuantes nos espaços mencionados. Portanto, houve dois entrevistados que não residem na localidade – Fernando Penteado e Maria Aparecida Godoy, a Dona Cida – mas frequentam o bairro há anos, assumindo importante atuação em um dos espaços elencados.

Além disso, com o decorrer das entrevistas consideramos que, para investigar como as manifestações culturais afro-brasileiras constituem o processo subjetivo dos sujeitos negros que delas participam, houve a necessidade de entrevistar sujeitos não negros que também participam dos espaços elencados. Os relatos desses sujeitos não negros contribuem na compreensão das relações mantidas nesses espaços, bem como permitem compreender as dinâmicas dos eventos promovidos, as possíveis tensões em

relação ao modo como esses espaços são representados por olhares externos, as negociações e estratégias. Assim, duas senhoras que se identificam e são identificadas pelo grupo do qual fazem parte como brancas foram entrevistadas. São elas: Maria Salete Molina Leggeri - Dona Salete - membro da Pastoral Afro Achiropita há dois anos e Cleide Yamashita - Dona Cleide - atuante na Vai-Vai há pelo menos vinte anos.

Outra questão importante foi o fato da observação participante e o próprio relato de alguns entrevistados indicarem um aumento do número de moradores africanos, principalmente nigerianos e senegaleses. Deste modo, integrou o quadro de entrevistados dois imigrantes africanos que residem na Bela Vista e que de alguma maneira estão envolvidos e opinam acerca das manifestações afro-brasileiras e identidade negra, contribuindo no debate acerca da construção da subjetividade daqueles que se autodeclararam negros a partir de um processo diferenciado de racialização. São eles: Tajuddeen Adeleke Ajibiojo, conhecido como Adeleke, que se define como um sacerdote cultural iorubano e Modoubaye Seck, conhecido como Modou, senegalês que comercializa artigos africanos como tecidos, roupas, calçados, bolsas, colares, brincos, pulseiras, esculturas, máscaras e instrumentos.

No Quadro 3 - Os Sujeitos de Pesquisa e Alguns Dados Preliminares - caracteriza previamente os 18 entrevistados, dos quais 11 são mulheres. Este desequilíbrio entre o número de homens e mulheres deve-se principalmente ao fato da presença feminina na Pastoral-Afro Achiropita ser majoritária, seja nas reuniões mensais, seja na organização das celebrações, seja na esfera da coordenação. Ademais, embora o GRCSES Vai-Vai não possuir uma coordenação composta majoritariamente por mulheres e o Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Asè Òsùn ser presidido pela figura masculina do Babalorisà João Francisco Lima Filho, carinhosamente chamado de Pai Francisco de Òsùn, ambos são espaços cujo cotidiano é marcado pela presença e colaboração feminina. Aliás é um òrìsà feminino, Òsùn²⁰, quem rege a cabeça do Babalorisà. A denominação iorubana Ilê Asè Iyá Asè Òsùn significaria Casa de Asè²¹ de Mãe Òsùn.

²⁰ “Na África Oxum é o orixá do rio Oxum. Aqui é a deusa das águas doces (rios, fontes e lagos). É também a deusa do ouro, da fecundidade, do jogo de búzios e do amor. Veste amarelo, dourado, rosa e azul claro. Seus fiéis usam colares de contas de vidro amarelo claro ou escuro ou loca amarelo claro, dependendo da qualidade. Dança com um espelho leque na mão, o abebê, e pode usar espada, quando qualidade de guerreira. É a segunda (e a mais amada) esposa de Xangô” (PRANDI, 1991, p. 129).

²¹ “Energia sagrada; força vital do orixá; força sagrada que emana da natureza; força que está em elementos da natureza que são sacrificados, como animais, plantas, sementes etc. Também significa origem ou raiz familiar; ascendenciamítica; conhecimento iniciático; legitimidade; carisma; poder sacerdotal; poder. Força vital do òrìsà, energia sagrada” (PRANDI, 1991, p. 244).

Quadro 3. Os Sujeitos da Pesquisa e Alguns Dados Preliminares

Nome	Atividades culturais/religiosas	Nasc.	Nasc. Pai	Nasc. Mãe	Idade (anos)	No bairro há (anos)	Sexo	Cor/Raça	Est. Civil	N.º de Filhos	Religião	Profissão
Carlos Alberto Ribeiro 'Carlos Pastel'	Seu pai – Seu Chilé – foi um sambista, ex-presidente da Vai-Vai. Desde pequeno foi ritmista nessa mesma escola, encerrando sua participação em 2011. Quando possível frequenta o Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn, onde já tocou atabaque algumas vezes.	São Paulo (SP) Bela Vista	Santos (SP)	São Paulo (SP) Bela Vista	56	56	M	Negro	Casado	1	“Não sou iniciado, mas frequento candomblé e umbanda, toco atabaque nos dois”.	Técnico de som em emissora televisiva.
Fernando Penteado	Seu avô- Fredericão- foi um dos fundadores da Vai-Vai. Desde pequeno participa da escola, atualmente é Diretor Geral de Harmonia.	São Paulo (SP) Bela Vista	São Paulo (SP) Bela Vista	São Paulo (SP) Bela Vista	67	Nasceu no Bexiga, onde não mais reside mas é um assíduo frequentador do bairro	M	Negro	Casado	3	“Sou católico, mas à noite não deixo de rezar para meu anjo da guarda e pedir pro meu Oxóssi, que é meu orixá”.	Jornalista e divulgador do samba.
Joana Aparecida Barros	Há 27 anos que participa da Vai-Vai. Atualmente é Chefe de Ala das Baianas. Frequentadora e colaboradora no terreiro Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn. Faz 20 anos que é Mãe Negra da Pastoral Afro Achiropita.	São Paulo (SP) Butantã	Três Corações (MG)	Ilhéus (BA)	57	28	F	Negra	Separada	3	“Um pouco católica e bastante espírita, filha de Sangó”.	----
Kelly Aparecida da Silva*	Sua avó, D. Iracema, foi uma das fundadoras do Cordão Carnavalesco Vai-Vai. Sua mãe faz parte da Velha Guarda da escola. Seus familiares foram também fundadores do Cordão Carnavalesco Fio de Ouro. É responsável pela Ala da Comunidade.	São Paulo (SP) Bela Vista	São Paulo (SP) Bela Vista	São Paulo (SP) Bela Vista	37	37	F	Negra	Solteira	1	Católica e candomblé	Trabalha no departamento de cobrança de um sindicato.

Quadro 3. Os Sujeitos da Pesquisa e Alguns Dados Preliminares

Nome	Atividades culturais/religiosas	Nasc.	Nasc. Pai	Nasc. Mãe	Idade (anos)	No bairro há (anos)	Sexo	Cor/Raça	Est. Civil	N.º de Filhos	Religião	Profissão
Niltes Aparecida Lopes de Souza Tia Niltes	Secretária Executiva e Diretora do Departamento de Responsabilidade Social e Cultural do GRCSSES Vai-Vai.	São Paulo (SP) Bela Vista	Itabuna (BA)	Três Corações (MG)	58		F	Negra	Viúva	2	Evangélica	Pedagoga aposentada
Paulo ‘África’ Rogério	Ritmista da Vai-Vai	São Paulo (SP) Bela Vista	São Paulo (SP) Bela Vista	Tietê (SP)	33	33	M	Negro	Solteiro	3	Candomblé	Músico e professor
Vanda Queiroz	Frequenta o GRCSSES Vai-Vai. Membro da RSBV enquanto representante da Associação de Moradores da Rua Paim (AMRP).	Taubaté (SP)	Rio Claro (SP)	São Paulo (SP) Ipiranga	65	56	F	Negra	Solteira	9	Budista	Atriz (não exerce mais a profissão) e artesã.
Joseph ‘Gugu Quilombola’	Professor de Capoeira e Dançarino Afro. Frequenta e já desfilou na Vai-Vai. Quando possível realiza apresentações em eventos da Pastoral Afro Achirópita.	São Paulo (SP) Vila Buarque	---	Bauru (SP)	28	Não nasceu no bairro, mas sempre estudou nele e o frequentou.	M	Negro	Solteiro	2	Palo (religião afro-cubana)	Professor de Capoeira
João Francisco Lima Filho ‘Pai Francisco de Òsùn’	Babalorisá no Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn. É o Babalorisá da Vai-Vai. Frequenta os cultos afro-religiosos da Pastoral Afro Achirópita.	Salvador (BA)	(BA)	(BA)	65	34	M	Negro	Solteiro	10	Candomblé	Sacerdote.
Carlita Correa	Atuante na Pastoral Afro - Achirópita. Frequenta assiduamente as festas do Ilê Asé Iyá Òsùn.	Tietê (SP)	Tietê (SP)	Tietê (SP)	83	25	F	Negra	Solteira	Não	“Sincrética”	Auxiliar de enfermagem aposentada.

Quadro 3. Os Sujeitos da Pesquisa e Alguns Dados Preliminares

Nome	Atividades culturais/religiosas	Nasc.	Nasc. Pai	Nasc. Mãe	Idade (anos)	No bairro há (anos)	Sexo	Cor/Raça	Est. Civil	N.º de Filhos	Religião	Profissão
Jenny Teixeira Francisco 'Tia Jenny'	Atuante na Pastoral Afro desde a sua fundação. Quando possível frequenta os ensaios da Vai-Vai e as festas no terreiro Instituto Afro-Religioso Ilé Asé Iyá Òsùn.	Ribeirão Preto (SP)	Baependi (MG)	Bananal (SP)	86	72	F	Negra	Viúva	4	Católica	Zeladora de Escola Aposentada.
Maria Alice Pereira Sabino 'Alice' **	Atuante na Pastoral Afro Achiropita. Durante a juventude, desde os 18 anos, desfilava na Vai-Vai. Quando possível frequenta as festas no Ilé Asè Iyá Òsùn e também em terreiro de umbanda.	São Paulo (SP)	Rio de Janeiro (RJ)	São Paulo (SP) Barra Funda	57	34	F	Negra	Divorciada	Não	Católica	---
Maria Aparecida Godoy 'Cida Godoy'	Atuante na Pastoral Afro Achiropita, atualmente é uma das quatro coordenadoras.	Pindamonhangaba (SP)	Pindamonhangaba (SP)	Guaratinguetá (SP)	68	"Eu tentei morar aqui, mas era muito caro. Mas nunca desisti daqui".	F	Negra	Solteira	Não	Católica	Designer Gráfico
Maria Eunice Oliveira Santos 'Nice'	Atuante na Pastoral Afro Achiropita desde a fundação, atualmente é uma das quatro coordenadoras.	Itajubá (MG)	MG	MG	65	44	F	Negra	Casada	2	Católica	---
Maria Salete Molina Leggeri 'Salete'	Atuante na Pastoral Afro Achiropita.	São Paulo (SP) Bela Vista	São Paulo (SP) - Mooca Descendente de espanhol.	Itararé (SP) Descendente de português e alemão.	68	68	F	Branca	Divorciada	5	Católica	Auxiliar de Enfermagem aposentada e Técnica em Farmácia

Quadro 3. Os Sujeitos da Pesquisa e Alguns Dados Preliminares

Nome	Atividades culturais/religiosas	Nasc.	Nasc. Pai	Nasc. Mãe	Idade (anos)	No bairro há (anos)	Sexo	Cor/Raça	Est. Civil	N.º de Filhos	Religião	Profissão
Cleide Yamashita*** 'Dona Cleide'	Baiana da Vai-Vai, participa da escola há 20 anos. Colabora no preparo das festividades do terreiro Ilê Iyá Òsùn. Quando convidada, colabora nos eventos da Pastoral Afro Achiropita.	São Paulo (SP)	-----	Monte Aprazível (SP)	58	53	F	Branca	Solteira	Sim	"Simpaticizante do Espiritismo de Alan Kardec"	Aposentada
Modou-baye Seck 'Modou'	Vende tecidos e artesanatos provenientes de países africanos.	---	---	Senegal	44	5	M	Negro	Casado	Não	"Muçulmano, mas em África eu uso 'candomblé'".	Comerciante
Fajuddeen Adeleke Ajibiojo Adeleke'	Possui uma loja de artigos religiosos (Umbanda e Candomblé) em frente à quadra da GRCSSES Vai-Vai. Amigo de Pai Francisco de Òsùn.	Yorùbà	Yorùbà	Yorùbà	55	20	M	Negro	Separado	2	O que chamam de religião eu chamo de culto dos ancestrais	Comerciante e Sacerdote cultural.

Fonte: Dados levantados a partir das entrevistas.

Elaboração: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

* A entrevista com Kelly possui a participação de sua mãe Cida e de sua irmã Adriana.

** A entrevista com Maria Alice foi realizada com a participação de sua amiga Jenny Teixeira Francisco.

***A entrevista com Cleide Yamashita foi realizada com a participação de sua amiga Joana A. Barros.

Em relação à mobilidade geográfica dos sujeitos participantes da pesquisa, o quadro demonstra que dez nasceram na cidade de São Paulo, sendo que seis nasceram no bairro da Bela Vista; quatro entrevistados são de cidades do interior do Estado de São Paulo; dois são de outro Estado (um da Bahia e outro de Minas Gerais); e dois, imigrantes do continente africano, como explicitado anteriormente. Dos cinco participantes que nasceram na Bela Vista, quatro teve pai ou a mãe que também nasceu no bairro. De um modo geral, os sujeitos residem ou frequentam o bairro há pelo menos duas décadas, exceto Modou, que reside no Bexiga há cinco anos.

A idade dos entrevistados varia de 28 a 86 anos, sendo que, do total de dezoito

depoentes, quatorze possui mais de 50 anos: duas senhoras com mais de 80; cinco narradores com mais de 60 – três mulheres, dois homens; sete narradores com idade entre 58 e 55 anos – cinco mulheres, dois homens. Um rapaz de 28 anos é o único com idade inferior a 30 anos; há um homem de 33 anos, uma mulher de 37 anos e um homem de 44.

Em relação ao estado civil das narradoras, uma encontra-se casada; duas são viúvas; duas divorciadas, uma separada, e cinco são solteiras. Das onze mulheres entrevistadas, oito possuem filhos. Sobre o Estado Civil dos narradores há três casados, três solteiros e um separado. Exceto por um sujeito casado, todos possuem filhos. Ou seja, o quadro aponta um total de 14 sujeitos que possuem filhos: três casados – uma mulher e dois homens; duas viúvas; duas divorciadas; um separado; e seis solteiros – três homens e três mulheres.

Em relação à religião, há uma entrevistada evangélica e outra budista. Nove depoentes, ou seja, metade dos sujeitos, declararam-se católicos, porém seis deles relataram um certo vínculo com o candomblé ou com a umbanda. Outros três participantes são candomblecistas, sendo que um deles também frequenta casas de umbanda. Além disso, dentre os entrevistados temos um iorubano adepto do ifá, um senegalês muçulmano que em África pratica o candomblé, um brasileiro que segue uma religião afro-cubana chamada palo, e uma senhora que se simpatiza com a doutrina espírita de Alan Kardec, mas colabora nas celebrações do terreiro Ilê Asé Iyá Òsùn. Ou seja, há um total de treze sujeitos que se aproximam e/ou praticam religião de matrizes africanas ou afro-brasileira.

Quanto à profissão, os cargos são diversos. Há trabalhadores autônomos, profissionais na área de educação, na área da comunicação e na área da saúde; mas a grande maioria encontra-se aposentada, sendo que menos da metade possui curso superior.

Os depoimentos foram individuais em sua grande maioria, exceto por três situações que culminaram em sessões conjuntas. Maria Alice Pereira Sabino - Dona Alice - agendou a entrevista na casa de sua amiga Jenny Teixeira Francisco – a Tia Jenny – havendo portanto a participação desta senhora que integra a Pastoral Afro Achiropita desde sua fundação. Kelly Aparecida da Silva e Dona Cleide agendaram as entrevistas em suas casas, mas no primeiro caso houve a participação de familiares - sua mãe Cida e sua irmã Adriana complementaram as informações - e no segundo caso Dona Joana estava presente na residência de sua amiga Cleide no momento da entrevista, o que também resultou numa entrevista conjunta.

2. DISCUSSÕES CONTEMPORÂNEAS SOBRE CULTURAS E IDENTIDADES

Com o objetivo de contextualizar e compreender teoricamente as diferentes narrativas e relações que ocorreram e ocorrem no campo de pesquisa, nesta seção pretendo realizar uma discussão teórica que apresenta como principais condutores os conceitos de *cultura* e *identidade* na contemporaneidade. Esta reflexão parte das contribuições de teóricos dos Estudos Culturais (EC), principalmente aqueles que se aproximam do debate pós-colonial, como Hommi K. Bhabha (1998), Avtar Brah (2006; 2011), Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (1996; 2005; 2008; 2009; 2010). No segundo momento, são abordados também autores que criticam a concepção de uma identidade nacional mestiça no contexto do Brasil, como também autores contemporâneos que realizam críticas às análises que estabilizam a categoria negro.

Como apontado na primeira seção deste estudo, os autores pós-coloniais tratam principalmente da exclusão de certos grupos mesmo após os eventos de “descolonização”, destacando as opressões de gênero, idade, raça, etnia, etc. enquanto realidades. Assim, para compreender os sentidos de uma identidade negra serão abarcados temas como o colonialismo, os fluxos migratórios/diaspóricos, o processo de racialização, as particularidades do racismo no Brasil e reflexões sobre políticas antirracistas, associativismo negro e novas identidades culturais. Serão expostos pelo menos dois posicionamentos distintos em relação à identidade negra: um que opera na chave da essencialização e outro que reconhece seus limites e caminha em direção às novas identidades.

Esta revisão bibliográfica é de suma importância no sentido de pontuar a discussão, reconhecendo os limites e alcances dos diferentes posicionamentos verificados no contexto da pesquisa, bem como situar os conceitos empregados ao longo deste trabalho. No entanto, de antemão, assumo as lacunas que este ensaio teórico possa apresentar uma vez que, no âmbito das Ciências Sociais, trata-se de uma tarefa ampla e complexa. Stuart Hall nas primeiras páginas de *A identidade cultural na pós-modernidade* (2005) adianta que o próprio conceito de identidade é:

demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova. Como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas (HALL, 2005, p. 8-9).

Portanto, longe de buscar conclusões, o verdadeiro intuito desta etapa é apresentar e problematizar as perspectivas apresentadas enquanto estratégias para a compreensão das relações no contexto estudado.

2.1. A PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL E O LIMIAR DAS NOVAS ETNICIDADES

Os Estudos Culturais²² surgem na Inglaterra do pós-guerra, especificamente na segunda metade da década de 50. Segundo Johnson (2006), Ecosteguy (1999; 2003) e Prysthon (2003), os EC representam uma área em que diferentes disciplinas - como História, Sociologia, Ciência Política, Literatura, Educação, Antropologia e Etnografia - interagem, visando o estudo de aspectos culturais de uma sociedade. Essa perspectiva teórica constitui um campo de pesquisa e de estudo bastante amplo, abarcando uma multiplicidade de objetos, metodologias e teorias. Entretanto, apesar das diferenças e divergências entre os diversos autores, há um leque comum de preocupações que abrangem as relações entre história, cultura e sociedade.

A história dos EC britânicos está entrelaçada com: a trajetória da *New Left* (Nova Esquerda); publicações - como a *New Left Review* -; e o Center Contemporary Cultural Studies (CCCS)²³ da Universidade de Birmingham (ECOSTEGUY, 2003). Em entrevista concedida a Kuan-Hsing Chen, Stuart Hall (2009), dirigente do CCCS entre os anos de 1968 a 1979, elucida que a Nova Esquerda emerge exatamente no momento dos anos 60 em que grandes mudanças sociais aconteciam: o surgimento de uma série de movimentos sociais, como o Movimento dos Direitos Civis, o Anti-Nuclear, o Feminista, o Movimento Negro, o Anti-Guerra, Movimento Estudantil, Movimento Ambientalista, Movimento Contra a Obrigatoriedade Militar, entre outros. Assim, discutia-se não só sobre os limites e alcances da teoria social, mas objetivava-se também abarcar esses movimentos para contestar a distância entre o discurso democrático e a prática, pois a expressão dos valores ocidentais não seriam sentidos profundamente especialmente por esses grupos. Como exemplo, podemos citar o Movimento dos Direitos Civis nos Estados Unidos. Até a década de 1960, as escolas segregadas nesse país eram uma realidade. Discursava-se sobre

²² Matterlart e Neveu (2004) explicitam que os Estudos Culturais institucionalizaram-se na América Latina por volta de 1980, apropriando-se de teóricos quase sempre provenientes das tradições europeias, mas nem sempre britânicos. Apesar das diferentes apropriações dos estudos culturais ao redor do mundo, esta seção aborda principalmente os Estudos Culturais Britânicos.

²³ Fundado em 1964 por Richard Hoggart - um dos precursores dos Estudos Culturais - o Center Contemporary Cultural Studies (Centro de Estudos Culturais Contemporâneos) tornou-se um centro de pesquisa de pós-graduação dessa mesma instituição.

direitos iguais, sobre a obrigatoriedade do Estado em “salvaguardar” os direitos civis, porém um grupo social era discriminado. Havia um estado liberal que assumia a igualdade entre os indivíduos, mas ao mesmo tempo mantinha uma estrutura segregada.

A relação entre marxismo e os EC inicia-se e desenvolve-se por meio da crítica ao reducionismo econômico, marcado pelo modelo infraestrutura e superestrutura, atribuindo à cultura um papel que não é totalmente explicado pelas determinações da esfera econômica. Ou seja, como explicitado em momentos anteriores deste trabalho, a cultura não é dependente unicamente das relações econômicas, mas têm também influências e sofre consequências das relações políticas, raciais, sexuais, geracionais. Assim, essa linha de pensamento afasta-se do marxismo ortodoxo e aproxima-se das concepções de Antonio Gramsci ao utilizar o conceito de *hegemonia*²⁴ para ilustrar justamente as relações de forças no plano cultural.

Apesar dos EC não apresentarem um conceito fechado de cultura, Raymond Willians²⁵ apud Ecosteguy (2003) marca a discussão teórica dessa vertente ao conceituar cultura como “uma descrição de determinada maneira de viver, que expressa certos sentidos e valores não apenas na arte e na aprendizagem, mas também nas instituições e no comportamento usual, ordinário.” (WILLIANS, 1989, p. 45 apud ECOSTEGUY, 2003, p. 58). Para Ecosteguy (2003) um dos pontos-chave dessa definição seria a ampliação da noção de cultura ao considerar que ela se expressa ao longo de toda a vida cotidiana, em diferentes espaços e instituições, não se limitando aos padrões estéticos em voga. Dessa maneira, a conceituação de Willians (1989) descentraliza a legitimidade cultural e, conseqüentemente, estende o estudo da cultura a quase todos os sentidos e valores produzidos pela atividade humana. A autora considera ainda que associando esse conceito de cultura ao conceito de hegemonia, compreende-se que uma determinada sociedade, contextualizada historicamente, possui um sistema de práticas, sentidos e valores dominantes, porém, tal sistema cultural dominante não é estático, tendo em vista que depende de um processo de seleção, organização, incorporação, interpretação e ajustes. Essa compreensão, portanto, expressa que a manifestação cultural é heterogênea, ocorre em um ambiente onde se reconhece o conflito e sérias disputas acerca do sentido, o que permite deslocar o conceito de cultura da noção simplista de dominação e reprodução

²⁴ De acordo com Hall (2010) hegemonia é uma forma de poder baseada na liderança de um grupo em diversos setores da sociedade, tal poder demanda um amplo consentimento no sentido de forjar uma realidade natural e inevitável.

²⁵ WILLIANS, Raymond. The analysis of culture. In: BENNET, Tony; MARTIN, Graham; MERCER, Colin e WOOLLACOTT, Janet (orgs.) **Culture, Ideology and Social Process – A Reader**. Londres: The Open University, 1989 [1961], p.43-52.

social (ECOSTEGUY, 2003). Desse modo, em determinados momentos, a “cultura popular” resiste e impugna a “cultura hegemônica”; em outros, reproduz a concepção de mundo e de vida das classes hegemônicas (HALL, 2009).

Kathryn Woodward (2008) assinala que a linguagem e os sistemas simbólicos são os meios pelos quais as identidades são representadas e adquirem sentido. Nesse sentido, Avtar Brah (2011) afirma que a identidade e a cultura seriam indissociáveis, pois ao mesmo tempo em que a identidade é subjetiva e social, ela é formada na e pela cultura. A autora pós-colonial expõe que os valores e modos de comportamento valorizados são ditados pelo grupo dominante, pontuando tal como Ecosteguy (2003) que o debate da cultura está inserido no contexto das relações de poder entre diferentes grupos. Seria, portanto, nesse processo conflituoso que as identidades seriam assumidas e/ou contestadas, articuladas tanto com o passado como com o presente, num constante processo construção.

Mattelart e Neveu (2004) apontam que, desde a década de 1980, um vasto campo dos EC se debruçou em torno das culturas subalternas ou pós-coloniais. Entende-se as culturas pós-coloniais como as culturas “dos grupos ‘minoritários’, dos colonizados de outrora” (MATTELART; NEVEU, 2003, p. 173). Costa (2006 a) salienta que o prefixo “pós” de pós-colonial não possui um sentido cronológico, não significa um momento posterior à colonização, pelo contrário, refere-se às situações de opressão em relação às fronteiras de gênero, raça e etnia, que se perpetuam mesmo após extinto o colonialismo. Em seu estudo, o autor discorre que a diferença entre os estudos culturais britânicos e os estudos pós-coloniais seria apenas de ordem cronológica. Pois, desde que Stuart Hall, pesquisador cuja importância na formação dos EC britânicos é amplamente reconhecida, afastou-se das questões trabalhistas e do marxismo, na década de 80, e aproximou-se de temas vinculados à identidade cultural, etnicidade, racismo e gênero, verificou-se uma ampla convergência entre EC e estudos pós-coloniais.

De acordo com Ângela Prysthon (2003), a perspectiva pós-colonial que surge a partir dos EC Britânicos oferece uma orientação no sentido de aprofundar o debate acerca da identidade nacional, da representação, da etnicidade, da diferença, da história periférica. Segundo a autora, a teoria pós-colonialista alega que a reescrita periférica da história ficaria a cargo do teórico subalternizado, levando a historiografia hegemônica à crise. Seria uma abordagem alternativa à história ocidental contemporânea, tida como o centro da história mundial. Nesse sentido, apesar de não haver uma teoria pós-colonial fechada, uma vez que apresenta distintas orientações, há como característica comum a tentativa de

esboçar, pelo método da desconstrução de binarismos/essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes contemporâneas (COSTA, 2006 a).

Desse modo, os representantes da perspectiva pós-colonial britânica são principalmente os autores da diáspora, advindos de ex-colônias de língua inglesa, oriundos de países pobres e “grupos minoritários²⁶” que problematizam o vínculo entre a identificação geocultural, o pensamento teórico e a construção de saberes que tornem inteligíveis suas próprias realidades (MATTELART; NEVEU, 2004). Esses autores explicitam, no conhecimento produzido, suas histórias marcadas pela experiência da diáspora e racialização. Como exemplo podemos citar: Hommi K. Bhabha, intelectual de origem indiana, leciona nos Estados Unidos e Inglaterra; Edward Said, teórico palestino, lecionou nos Estados Unidos; Avtar Brah, indiana que cresceu na Uganda, estudou nos Estados Unidos e atualmente leciona na Inglaterra; Paul Gilroy, pesquisador britânico negro, leciona na Inglaterra; e Stuart Hall, teórico jamaicano, lecionou no Reino Unido.

Diáspora é definida por Hall (2005) como migrações contínuas e em grande escala que ocorrem nas sociedades contemporâneas, ou seja, seria o deslocamento de grupos que deixam para sempre suas terras. Diferentemente da diáspora judaica, não existiria uma ideia de retorno ao lar ou de salvação: seriam diásporas definitivas. O autor elenca uma série de migrações pós-coloniais como o fluxo de latino-americanos e caribenhos para os Estados Unidos, Canadá e Inglaterra; árabes para a Europa; africanos do Senegal e Zaire para a França e Bélgica; e assim por diante. Essas migrações em direção ao Ocidente, motivadas pelo subdesenvolvimento econômico, guerras civis, conflitos regionais, entre outros, constituem a diáspora sob as condições contemporâneas de globalização, o que possibilita compreender o surgimento de novas identidades num contexto onde convergem diferentes culturas.

Em consonância, Brah (2011), ao refletir sobre o que ela denominada como *novas diásporas* – migrações por todo o globo que se intensificaram a partir da década de 1980 – verifica que também não há a ideia de retorno, mas sim a intenção de estabelecer residência. Portanto, considerando que não são meras viagens ocasionais, a autora enfatiza o caráter coletivo dessas migrações, realizadas por indivíduos de um mesmo grupo que, a longo prazo, tendem a formar comunidades permanentes na “terra estrangeira”, motivados pela esperança de um recomeço. Para compreender as novas diásporas, Brah (2011) ressalta a importância em analisar as circunstâncias de partida – quem viaja, por quais

²⁶ O termo minoria, ao longo deste estudo, é empregado no sentido político, e não demográfico.

motivos, quando, em quais condições socioeconômicas, políticas e culturais –, como também as circunstâncias de chegada ou assentamento – como e de que maneira um grupo é introduzido no interior de relações sociais de classe, gênero, racismo, sexualidade, etc. Ou seja, na preocupação em não homogeneizar as experiências, cada diáspora deve ser investigada a partir de suas particularidades histórica e contextual, considerando que um mesmo espaço geográfico pode articular diferentes histórias e significados.

As diásporas, os fluxos migratórios, as mobilidades espaciais, representam um campo fértil a ser estudado pelos pós-coloniais. Tais fenômenos permitem analisar os efeitos da globalização, como por exemplo o enfraquecimento da noção de identidade nacional; a existência de espaços culturais nos quais mundos distintos se inter-relacionam e, conseqüentemente, permite analisar as múltiplas identidades em torno de um “eu” performativo; temas que serão melhor desenvolvidos nas páginas seguintes. Para tanto, é importante destacar o debate pós-colonial acerca de pelo menos dois posicionamentos distintos em relação às identidades: a perspectiva essencialista e a não-essencialista. Stuart Hall (2008) pontua que o fenômeno da globalização teria impactos contraditórios nas identidades. Algumas identidades gravitariam em torno de uma tentativa de restaurar a sua pureza anterior, isso ele chama de *tradição*. Outras identidades atravessariam e interseccionariam as diversas tradições culturais; suspensas e em transição, essas identidades seriam o produto dos cruzamentos e misturas culturais, esse movimento ele denomina *tradução*.

Tradição seria um processo reverso ao da tradução. Seria o fortalecimento de identidades locais, e em certa medida vinculadas à ideia de um “retorno”. Como exemplo desse fenômeno, Hall utiliza as reações violentas de grupos étnicos dominantes frente aos grupos de outras culturas, motivados por um sentimento de ameaça. No artigo *Pensando a Diáspora: Reflexões sobre a Terra no Exterior* (HALL, 2009) há uma passagem que ilustra essa situação, quando comenta que um grupo de *skinheads*, frequentadores dos subúrbios brancos abandonados de Londres esfaquearam até a morte um adolescente negro por ter ousado trocar de ônibus no território deles. Outro exemplo seria os movimentos políticos mais extremistas, muitas vezes contrários aos movimentos migratórios, espalhados por toda a Europa Ocidental. Isso estaria relacionado ao “racismo cultural”²⁷, ou ainda, ao ressurgimento do nacionalismo étnico alimentado por ideais de pureza racial e

²⁷ “o racismo primitivo tem sido substituído por um racismo cultural que tem como seu objeto não o ser humano individual, mas uma certa ‘forma de existência’ e que racismo é somente um elemento de uma vasta e sistematizada totalidade de opressão de um povo” (FANON, 1970, p. 43 apud SILVÉRIO, 2013, p. 34).

nacionalismo que se afirma em torno de identidades culturais homogêneas que ignoram as minorias no interior de suas fronteiras.

O fenômeno da tradição pode ser compreendido como uma expressão do posicionamento essencialista, conceituado por Hall (1996b) como a redescoberta imaginativa de uma identidade essencial. Woodward (2008) ao discorrer sobre a tensão entre posicionamentos essencialistas e não-essencialistas de identidade, define que uma posição essencialista sugere um conjunto autêntico de características fixas e imutáveis que todo um grupo partilharia ao longo da história. Constrói-se uma identidade pautada na redescoberta de um passado comum, que passa a ter validade a partir de uma versão essencialista da história, ou apoia-se numa categoria “natural” enraizada na biologia:

Cada uma dessas versões envolve uma crença na existência e na busca de uma identidade verdadeira. O essencialismo pode assim, ser biológico e natural, ou histórico e cultural. De qualquer modo, o que eles têm em comum é a concepção unificada de identidade (WOODWARD, 2008, p. 37).

Dessa maneira, considerando que a essência de uma nação consiste num sentimento de comunhão entre indivíduos que partilham uma história comum, subsumindo as diferenças, a identidade nacional caracteriza-se enquanto uma identidade cultural essencialista. Consiste ainda numa *comunidade imaginada*²⁸ (HALL, 2005), uma vez que não há uma “comunidade natural” que reúne um determinado grupo nacional. Ou seja, para constituir uma identidade nacional é necessário criar laços imaginários, como a eleição de uma língua comum - e para tanto, apagam-se as outras línguas - e a utilização de símbolos nacionais como hinos, bandeira, brasões e inclusive um “mito fundador” relacionado a algum passado épico, heroico, que supostamente inaugurou as bases da identidade nacional. Porém, Tomaz T. Silva (2008), discorre que a garantia da estabilidade e fixidez dessa identidade seria, principalmente, os laços afetivos que fundam tal narrativa, que funcionariam como uma espécie de “liga” sentimental entre os sujeitos.

²⁸ *Comunidade Imaginada* é um termo cunhado por Benedict Anderson (2008) ao definir nação como: “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente uma comunhão entre eles.[...] Imagina-se a nação limitada porque mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações. Nenhuma delas imagina ter a mesma extensão da humanidade.[...]. E, por último, ela é imaginada como uma comunidade porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação não é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. No fundo, foi essa fraternidade que tornou possível, nestes últimos dois séculos, tantos milhões de pessoas tenham-se não tanto a matar, mas sobretudo, a morrer por essas criações imaginárias limitadas” (ANDERSON, 2008, p. 32-34).

Já o fenômeno da tradução, para Hall (2005), descreve os sujeitos dispersos para sempre de suas terras, que não alimentam um desejo de “retorno”; que manteriam vínculos com suas tradições, mas realizando um acordo entre as novas culturas. Essas pessoas pertenceriam, concomitantemente, a mundos diferentes, seriam o produto de várias culturas e histórias entrelaçadas, e precisariam aprender a viver pelo menos duas identidades diferentes, a falar duas línguas culturais distintas, traduzir e negociar entre elas. De acordo com Silva (2008), “grupos em movimento por opção ou obrigação desestabilizam e subvertem a identidade fixa” (SILVA, 2008, p.88). Nesse sentido, Woodward (2008) define que uma posição não-essencialista de identidade, além das características comuns partilhadas, daria foco também às diferenças, tanto em relação a outros grupos, como às diferenças intragrupo, ademais a noção não-essencialista admite as transformações da identidade partilhada ao longo da história.

Logo, o processo de tradução coloca em questão os essencialismos e a suposta pureza dos grupos que se reúnem sob uma identidade nacional, racial ou étnica, colocando em xeque a concepção de identidades autênticas, atemporais, puras. No caso da identidade nacional, por exemplo, com uma população tão diversificada no interior das fronteiras nacionais, passa a ser mais do que questionável a existência de uma nação homogênea, uma identidade nacional, uma razão imediata entre os símbolos nacionais e interesses grupais. Ou seja, no contexto da globalização as diferenças e contradições existem no interior das fronteiras nacionais, há a tensão entre as identificações que permeiam a esfera transnacional e as que giram em torno de uma nacionalidade. Enfim, é importante ressaltar que o processo de tradução ocorre entre culturas e identidades situadas assimetricamente em relação ao poder, assim como o fenômeno da tradição ou a demarcação de uma identidade essencialista é também expressão de tensão e desequilíbrio entre forças.

Woodward (2008) utiliza o exemplo das identidades nacionais para exprimir que a identidade é relacional, ou seja, ela depende de outra identidade que ela não é, mas que fornece elementos para sua existência. Portanto, a autora demarca que “ser sérvio significa ‘ser um ‘não-croata’. A identidade é, assim, marcada pela diferença” (WOODWARD, 2008, p. 9). Todavia, os autores pós-coloniais consideram que as classificações que organizam o mundo a partir de diferenças binárias acarretam em identidades essencialistas, pois invisibilizam as diferenças internas de um grupo e as similaridades com outros grupos (se você é um, não pode ser o outro), apoiam-se em categorias biológicas ou numa versão essencialista da história; e dessa maneira, constituem a base da dominação, onde um dos termos é sempre privilegiado: Ocidente/Resto, branco/negro, nós/eles, masculino/feminino,

civilizado/bárbaro, moderno/arcaico. São dualismos artificiais, construídos culturalmente, que evidenciam as relações de poder, de desequilíbrio. O “outro”, o “desviante”, é definido a partir de seu oposto, o que é tido como “referência”, como “normal”. Esse par oposto subsume uma série de diferenças, de possibilidades, e ser diferente do normal torna-se algo negativo. Essas distinções opostas constituiriam o modo ocidental de apreender o mundo e significariam a base da subalternização.

Frantz Fanon, psiquiatra que nasceu na Martinica, ex-colônia francesa, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, publicado em 1952, se valeu de sua própria experiência para discutir os impactos do colonialismo na construção da subjetividade. Fanon, cujos escritos significaram uma grande referência aos autores pós-coloniais tais como P. Gilroy e S. Hall, foi primoroso em um contexto em que o colonialismo era tratado como um valor civilizatório. O autor compreende que diante da supremacia de um grupo sobre o outro, a cultura mostra-se enquanto um instrumento de inferiorização:

Sim, é preciso que eu vigie minha locução, pois também é através dela que serei julgado... Dirão de mim com desprezo: ele nem sequer sabe falar francês!... Em um grupo de jovens antilhanos, aquele que exprime bem, que possui o domínio da língua, é muito temido; é preciso tomar cuidado com ele, é quase um branco. Na França se diz: falar como um livro. Na Martinica: falar como um branco (FANON, [1952] 2008, p.36).

No trecho destacado, o teórico exemplifica esse processo por meio da linguagem, demonstrando uma relação de poder que vai além do plano econômico, em que se nega o modo de falar do ‘outro’ colonizado, arruinando seus sistemas próprios de referência. Assim, o colonizado (negro) busca cada vez mais aproximar-se do colonizador (branco), por mais que seja impossível a assimilação plena. Pois, quanto mais o colonizado fugisse de si, mais se aproximaria dos valores (linguagem) do colonizador e, portanto, sofreria menos barreiras. Em continuidade com a obra que descrevia o mundo a partir da ótica do negro colonizado, Edward Said escreve no final da década de 70 (1978) a obra considerada fundadora dos estudos pós-coloniais: *Orientalismo*. O orientalismo de Said não expressa um lugar geográfico e significa, nas palavras de Costa (2006 b):

uma fronteira cultural e definidora de sentido entre um nós e um eles, no interior de uma relação que produz e reproduz o outro como inferior, ao mesmo tempo que permite definir o nós, o si mesmo, em oposição a este outro, ora representado como caricatura, ora como estereótipo, e sempre como uma síntese aglutinadora de tudo aquilo que o nós não é e nem quer ser (COSTA, 2006 b, p. 86).

Dessa maneira, numa relação colonial e pós-colonial, o “Oriente” é definido pelo “Ocidente” como tudo aquilo que ele rechaça, reproduz o “outro” (Oriente) como inferior, e se define (Ocidente) como oposto a tudo o que o outro inferiorizado supostamente é. Nesse sentido, Silva (2008) pontua que onde existe poder, existe diferenciação, uma vez que o grupo dominante quem decide o que é identidade e o que é diferença, um processo que inclui/exclui, demarca fronteiras (‘nós’ e ‘eles’), classifica, normaliza (‘nós somos normais’ e ‘ eles são anormais’), pois:

numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, ‘ser branco’ não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, ‘étnica’ é a música ou a comida dos outros países. É a sexualidade homossexual que é ‘sexualizada’, não a heterossexual. A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade (SILVA, 2008, p.83).

O reducionismo das oposições binárias racializa e sexualiza os corpos, construindo o “outro” como abjeto, gerando estereótipos. Estereótipos são repertórios de representação²⁹ utilizados para racializar e significar o outro na cultura ocidental, seja por meios visuais ou discursivos (HALL, 2010, p. 430). Ao versar sobre os estereótipos em relação aos negros, Hall (2010) pontua que essa população fora reduzida a características relacionadas à diferença física (cabelo crespo, lábios grossos, rosto e nariz largo, entre outros) a tal ponto que na cultura popular inglesa, cartunistas e ilustradores poderiam realizar uma galeria de “tipos de negros” (HALL, 2010, p. 429). O teórico pós-colonial assinala que o estereótipo procura manter a ordem social e simbólica, estabelecendo uma fronteira entre o “normal”, aqueles que pertencem à “comunidade imaginada” e o “desviante”, os “outros”; num movimento de excluir o que é diferente, o que não se encaixa nos limites impostos. Portanto, o estereótipo, usualmente direcionado a um grupo subalternizado, tende a ocorrer onde existem grandes desequilíbrios em relação ao poder.

No contexto da crítica antiessencialista de concepções étnicas, raciais e nacionais da identidade cultural, Hall (2008) argumenta a favor de uma identidade que não se encontra fixa no jogo da diferença, na rigidez dos binarismos, estáveis num ponto de origem; pelo contrário, o autor versa sobre identidades constantemente desestabilizadas pelo exterior que as constituem. Para tanto, na intenção de romper com o binarismo estruturalista cultura/natureza de Lévi-Strauss, Stuart Hall, assim como Paul Gilroy e Hommi Bhabha, com base na ideia de sujeitos descentrados, recorre ao conceito de *différance* de Jacques Derrida para indicar que o significado é algo nunca completado e

²⁹ Elemento que conecta a linguagem ao significado (HALL, 2010).

que, portanto, as identidades seriam fluídas e nunca delimitadas por um conjunto de signos. A partir da *différance*, a identidade significaria uma articulação, uma “costura”, sutura, sobredeterminação, nunca incluída numa totalidade, significaria algo que requer aquilo que é deixado de fora. À vista disso, o teórico reporta-se a um conceito posicional de identidade, e para tanto orienta sua análise no campo discursivo de uma maneira crítica à Foucault.

A apropriação do autor em relação a Michael Foucault segue no sentido de que os sujeitos são produzidos no interior dos discursos, discursos que emergem dentro do campo de poder uma vez que constroem um conhecimento racializado do “outro”. Por meio das enunciações os discursos constituem posições que os sujeitos devem ocupar, são discursos disciplinadores que enquadram os diferentes sujeitos. Todavia, Hall (2008) faz crítica a Foucault ao constatar que o filósofo não problematiza o porquê os sujeitos ocupam tais posições e muitas vezes assumem interpelações que os subjagam, uma vez que o discurso só ganha sentido no momento em que os sujeitos assumem o “regime de verdade” que a determinação estabelece. Portanto, frente ao corpo passivo ao discurso disciplinador postulado por Foucault, Hall pontua que o corpo é moldável de acordo com as escolhas subjetivas, e complementa que identidades seriam:

posições que o sujeito é obrigado a assumir embora “sabendo” (aqui, a linguagem da filosofia da consciência acaba por nos trair), sempre, que elas são representações, e que representação é construída através de uma falta, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do Outro e que, assim, elas não podem nunca ser ajustadas – idênticas – aos processos de sujeito que nelas são investidos. Se uma suturação eficaz do sujeito a uma posição-de-sujeito. Articulação, o sujeito é convocado, mas ele deve investir naquela posição-de-sujeito exige não apenas que o sujeito seja “convocado”, mas que o sujeito invista naquela posição, então a suturação tem que ser pensada como uma *articulação* e não como um processo unilateral. Isso, por sua vez, coloca com toda a força, a *identificação*, se não as identidades, na pauta teórica. (HALL, 2008, p. 112).

Assim, Hall (2008) coloca o conceito de identidade sob-rasura e indica uma preferência pelo termo identificação, que representaria uma posição circunstancial no fluxo das redes de significação não polarizadas. A identidade seria uma “pausa transitória num processo de identificação” (SANTOS, 1995, p. 43). Ao investir numa determinada posição, o sujeito é o agente da ação. Os sujeitos articulariam diferentes identidades de acordo com os contextos, identidades essas que não se centrariam em torno de um “eu” coerente, mas sim contraditórias, de tal modo que tais identificações seriam constantemente deslocadas (HALL, 2005). Esse seria o sujeito pós-moderno do qual Hall (2005) e outros autores pós-coloniais tomam como sujeitos de suas investigações, um

sujeito fragmentado, composto não de uma, mas de múltiplas identidades, ou identificações.

De acordo com a perspectiva pós-colonial, no contexto da globalização, as identidades passam a ser relativizadas em toda a parte do globo, e a “crise de identidade” descrita seria vista como parte de um processo mais amplo que desloca as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e enfraquece as armações que dão aos sujeitos um lugar estável no mundo social. Nesse sentido, o deslocamento cultural no mundo pós-colonial e a falácia da noção de uma identidade nacional leva Homi K. Bhabha (1998) a apresentar o fenômeno da globalização enquanto um processo de hibridação, no qual a figura do migrante pós-colonial seria emblemática (COSTA, 2006 b). O *hibridismo* - termo cunhado pelo autor e amplamente difundido por autores pós-coloniais a partir de diferentes perspectivas e nomações como hibridez, hibridização, híbrido - refere-se a um novo lugar de enunciação crítico ao discurso da dominação ocidental que não se encontra nem no interior e nem fora dele, mas numa relação tangencial (PRYSTHON, 2004). O lugar fronteiriço de representação desconstrói a noção de homogeneidade, de identidades puras e totalizantes, que possibilita a conceituação de uma cultura internacional:

baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição e na articulação do hibridismo da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o “inter” – o fio cortante da tradução e da negociação, o entre-lugar – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comece a vislumbrar as histórias nacionais, anticolonialistas, do “povo”. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos (BHABHA, 1998, p. 69).

Em contrapartida, no mundo contemporâneo, pós-colonial, as identidades vêm sendo contestadas, cada qual com suas particularidades, culminando na produção de novas maneiras de posicionar-se. De acordo com Stuart Hall seria uma política das negociações culturais. Tal política centra-se em afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado, o que torna a identidade um fator importante de mobilização política.

Dessa maneira, as políticas referentes ao pertencimento de classe social são questionadas por movimentos que se direcionam às identidades particulares. Woodward (2008) menciona, por exemplo, o movimento feminista cujas ações são direcionadas às mulheres especificamente; o movimento dos direitos civis direcionado aos negros; e a política sexual a gays e lésbicas. Porém, a autora destaca que o grupo pode acionar a identidade por duas vias diferentes e opostas: uma considera que as identidades são fluídas

e não são fixadas em diferenças permanentes, e outra que opera a partir de afirmações essencialistas. Em relação a essa última, Brah (2006) discorre que grupos subalternos podem afirmar uma diferença “essencial”. Essa maneira de mobilização a partir da referência a uma experiência cultural comum é defendida por Spivak como *essencialismo estratégico*, mas Brah (2006) admite o perigo em assumir uma representação essencialista enquadrada a partir de posições de sujeito dominado, tendo em vista que reduz, reforça estereótipos.

Na perspectiva de Segato (2005) a multiplicidade de identidades que emergem de processos que marcam a diferença, principalmente a partir da década de 1980, possuem uma dupla filiação: uma origina-se no encontro “cara a cara”, outra é produzida a partir de um horizonte global num referenciamento político-midiático-administrativo e também acadêmico e disciplinar:

O horizonte global de modelos ready-made de identidade substitui a produção cara a cara da diferença e passou a ocupar a posição de um terceiro que disponibiliza uma vitrine de identidades prontas para a identificação. Este é o mundo do multiculturalismo anódino e estagnado onde parece suficiente, aos efeitos da identificação, traçar uma equivalência entre o sujeito e um dos itens expostos na galeria global: o negro, o hispânico, o índio, a mulher, o gay, etc., num elenco de essencialismos caricatos. Daí o efeito de enlatamento, a aparência estereotipada das identidades políticas, preparadas eficientemente para o reclamo de recursos e direitos num mundo formatado pela influência avassaladora da formação nacional de identidades do país imperial (SEGATO, 2005, p.8)

No trecho destacado a autora enfatiza o caráter essencialista, estanque, das identidades políticas. Adiante, no sentido de contextualizar as políticas de representação na Grã-Bretanha, serão apresentados os posicionamentos distintos entre Avitar Brah e Stuart Hall. Enquanto que Brah aposta na eficácia da identidade política, afirmando ser possível a emancipação a partir da identidade negra não essencialista, Hall versa sobre a desconstrução dos sistemas de representação, no sentido de possibilitar novas articulações e posicionamentos.

Avtar Brah, abordando a temática da identidade política, discorre sobre a experiência de racialização de grupos africano-caribenhos e do sul da Ásia quando migraram para a Grã-Bretanha do pós-guerra (BRAH, 2006). Apesar da heterogeneidade desses grupos e das diferentes formas que foram racializados, o fato de serem desprovidos da “brancura” fizeram com que enfrentassem:

práticas de estigmatização, inferiorização, exclusão e/ou discriminação em arenas como emprego, educação, moradia, meios de comunicação, sistema de justiça criminal, aparato de imigração e serviços de saúde. Essas relações de

equivalência criaram as condições nas quais uma nova política de solidariedade se tornou possível (BRAH, 2006, p. 333).

Portanto, influenciados pelo movimento *Black Power* dos EUA, pessoas afro-caribenhas e sul-asiáticas, apesar de suas diferenças internas, solidarizaram-se e passaram a identificarem-se politicamente como negras. Sendo assim, a autora compreende que a identidade negra é significada enquanto categoria política e de reivindicação de direitos pelo grupo que experienciou o processo de racialização; no caso dos afro-caribenhos e sul-asiáticos da Grã Bretanha, um processo que colocou em questão a “não brancura”. Dessa forma, o termo negro, que fora produto de uma relação de poder, é ressignificado e surge politicamente envolvendo sujeitos que possuem similaridades de experiência, na medida em que enfrentam práticas de exclusão/discriminação em relação à educação, saúde, justiça, etc. Ou seja, nas palavras da autora, “o termo ‘negro’ não precisa ser construído em termos essencialistas. Pode ter diferentes significados políticos e culturais em contextos diferentes” (BRAH, 2006, p. 335).

Porém, uma das questões que Brah (2006) busca responder seria a relação entre as diferentes identidades culturais ou políticas. A autora anuncia a importância de um estudo que busque captar as inter-relações, as articulações, entre as variadas formas de diferenciação social, tais como “raça” “gênero”, “classe”, “religião”, “filiação política”, “língua”, enfim, sem atribuir uma diferenciação que seja determinante às demais marcações. Assim, essa problemática ecoa dentro do debate feminista, uma vez que “mulher não é uma categoria unitária” (BRAH, 2006, p.341) e articula-se com gênero, religião, diferentes processos de racialização³⁰, etc. No seu artigo, a teórica relata que mulheres negras britânicas passaram a apresentar a necessidade de um feminismo sensível às relações de poder e à posição privilegiada das mulheres brancas no interior do debate. Porém, diante de tantas diferenças no interior do grupo de mulheres negras (sul-asiáticas e afro-caribenhas que possuem ainda suas especificidades no interior dessas categorias), diante das múltiplas posições que marcam as identidades, a categoria negro enquanto “cor política” passa a perder estabilidade. Em contrapartida, Stuart Hall tece sobre *novas etnicidades*, que significariam formas de articulação cultural que possibilita ao sujeito posicionamentos articulados, móveis, múltiplos, como será explanado adiante.

³⁰É importante ressaltar que, de acordo com a perspectiva de Avtar Brah, bem como de outros autores pós-coloniais, racialização não diz respeito apenas aos negros, uma vez que os diferentes sujeitos experienciam sua sexualidade, gênero e classe através da ‘raça’. Cada processo de racialização possui sua história e contexto particular, há por exemplo o “racismo antinegro, o racismo anti-irlandês, o racismo antissemita, o racismo antiárabe” (BRAH, 2006, p. 344). As mulheres, por exemplo, são racializadas uma vez que há ideologias que as subordinam pautando-se em diferenças biológicas.

No artigo *New ethnicities*³¹ (HALL, 1996a) o autor compreende que na Grã-Bretanha haveria duas fases em relação à política cultural negra, dois movimentos que se sobrepõem e se entrelaçam. O primeiro momento tem haver com a situação descrita por Brah (2006) anteriormente, ancorado politicamente no momento em que o termo “negro” surgira como referência à experiência comum do racismo, possibilitando que grupos distintos em termos de história, tradição, cultura e identidade étnica se organizassem politicamente em torno da identidade negra; uma identidade “hegemônica” apesar de não ter suprimido as diferenças internas. Culturalmente, este movimento significou uma crítica à maneira como os negros foram posicionados como o ‘outro’, sem fala, onde raramente são os sujeitos das práticas de representação, invisibilizados nos discursos estéticos e culturais predominantemente brancos. Essas seriam as condições de existência de uma política cultural destinada a desafiar e transformar os regimes de representação dominantes, primeiramente na música e estilo e posteriormente nas obras literárias, visuais e fílmicas (HALL, 1996.a, p. 442-443).

A segunda fase pautada por Hall (1996.a), uma fase que não substitui a primeira mas conflui, seria marcada pelo ‘fim da inocência’, ou o fim da noção do sujeito negro essencial” (HALL, 1996.a, p. 444), o que traz importantes consequências políticas ao reconhecer a imensa diversidade e diferenciação da experiência cultural e histórica das pessoas negras. Significa reconhecer que negro é uma categoria construída política e culturalmente e que por isso não pode ser fundamentada em um conjunto de categorias raciais transcultural ou transculturalmente fixas e, sendo assim, não teria garantias de sanar as desigualdades. Hall (1996.a) pontua que o “fim da inocência” significa que já não se cabe uma política negra pautada em inversões. Ele exemplifica com o argumento de que um filme não é politicamente correto apenas porque é produzido por negros, ou porque os personagens negros são os “mocinhos” e os personagens brancos são os “vilões”. Aliás, o autor explana que demarcar todos os negros como “bons”, significa homogeneizar a experiência. Assim, surge a necessidade de políticas que sejam capazes de construir formas de solidariedade e identificação sem suprimir a heterogeneidade de interesses e identidades.

Ademais, o fim da noção de negro essencial implica reconhecer que as questões centrais da raça estão historicamente articuladas com outras categorias; atravessadas pela experiência de classe, gênero, sexualidade, etnia, etc. (HALL, 1996a, p.

³¹ Publicado primeiramente em MERCER, Kobena (Ed). **ICA Documents No.7, Black Film, British Cinema**. London: A BFI Production Special, 1989.

445) - uma reflexão que também é verificada no texto de Brah (2006). Dessa maneira, o autor pós-colonial verifica que articular questões do racismo com outros elementos culmina em novas políticas de representação, que conseqüentemente traz para o debate a construção de novas identidades. Nesse sentido, Hall (1996a) passa a utilizar o termo etnicidade a partir de uma nova perspectiva, tal qual o termo “negro” também foi ressignificado. Assim, face à identidade política negra que perde a estabilidade e não oferta garantia, Hall (1996a) versa sobre novas identidades étnicas, considerando que o termo etnicidade reconhece o lugar da história, língua e cultura na formação das subjetividades. O termo etnicidade possibilitaria o reconhecimento de que todos nós falamos a partir de um lugar particular, a partir de uma história particular, de uma experiência particular, de uma cultura particular (HALL, 1996a, p. 447).

Em resumo, o primeiro momento descrito por Hall estaria relacionado às disputas em torno dos “regimes de representação” e o segundo momento diria respeito às disputas acerca das “políticas de representação”. Na primeira fase perpetuam-se os binarismos (positivo-negativo), pois ao positivar uma característica supostamente geral de um grupo, ou seja, ao contestar os estereótipos negativos por meio da inversão, os sujeitos também são reduzidos e fixados. Já o período demarcado como “fim da inocência” está relacionado às identidades em suspensão no jogo da *différance*, diz respeito às *novas etnicidades* enquanto estratégia de desestabilizar, desconstruir, os regimes binários de representação.

Hall (1996b) ao analisar a produção cinematográfica caribenha discorre que há dois caminhos para pensar a identidade cultural dos caribenhos, uma que opera em termos de uma cultura partilhada entre pessoas com ancestralidade e história comum, uma identidade “verdadeira e una” coletivamente, que se apoia na história da diáspora negra³² e caribenha; e outra que considera as diferenças e descontinuidades entre os caribenhos, e que ao considerar as mudanças históricas, culturais e políticas, afasta-se das identidades fixas em algum passado essencializado. Como exposto anteriormente, a fase da disputas em relação aos “regimes de representação” e a fase de disputas em torno das “políticas de representação” são concomitantes, portanto, o autor considera nesse caso que as identidades caribenhas devem ser pensadas de uma maneira dialógica, no qual os dois eixos confluem: o da similaridade e continuidade com o passado, juntamente com o eixo da diferença e ruptura. A história comum – tráfico, escravidão, colonização – foi

³² Diáspora negra ou diáspora africana não estaria vinculada às migrações recentes relacionadas ao fenômeno da globalização, mas sim ao tráfico negreiro que atravessa a história.

profundamente formadora, unificando através das diferenças. Mas essa história não constitui uma origem comum, pois como exemplifica o autor, jamaicanos e martiniquenses, de maneiras distintas, negociaram econômica, cultural e politicamente com o Ocidente, de tal modo que os diferentes modos de tradução se encontram inscritos em suas respectivas identidades culturais.

Por conseguinte, Hall (2009) destaca que a cultura negra não significa formas puras em que sobrevivem tradições africanas autênticas. Significa um produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, pelo qual confluem mais de uma tradição cultural, de negociação entre posições dominantes e subalternas, “essas formas são sempre impuras, até certo ponto hibridizadas” (HALL, 2009, p.343). Ademais, Stuart Hall (2009) dispõe que a cultura negra é contraditória, resultado também de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural. Nesse sentido, Gilroy (2001) expressa a partir de argumentos antiessencialistas que o *Atlântico Negro* seria as formas interculturais e transnacionais da diáspora africana. O Atlântico Negro ao afastar-se das concepções puristas de cultura negra, bem como das fronteiras nacionais ou étnicas, expressa que a cultura da diáspora negra é constituída por ressignificações, articulações, negociações; seriam formas culturais híbridas (e que não seria exclusivas da população negra) onde o engajamento político dos sujeitos não dependeria da recriação de um passado essencial comum. Costa (2002) ao analisar a tese do Atlântico Negro de Gilroy enfatiza seu caráter intercultural e político:

o legado cultural do Atlântico Negro tornou-se uma metalinguagem de protesto polivalente contra situações opressivas diversas como mostra, por exemplo, a expansão do rap entre os descendentes de imigrantes marroquinos ou argelinos na periferia de Paris, ou a invenção do oriental hip-hop pelos jovens turcos em Berlim que, se auto denominando negros alemães, buscam cindir o ideal de pureza que orienta a construção da nacionalidade na Alemanha e impede sua plena integração cultural (cf. Greve, 2000). Não existe, portanto, um vínculo linear e imediato entre o legado cultural do Atlântico Negro e um grupo populacional que, por apresentar determinadas marcas fenotípicas, deve tomar consciência de sua “raça” (COSTA, 2002, p. 52).

A partir dos argumentos elencados, verifica-se que os intelectuais pós-coloniais apresentados buscam apreender os temas associados às culturas híbridas e aos sujeitos deslocados, resultados dos intercâmbios culturais. Os autores interpretam que os sujeitos são os agentes da ação e refletem sobre a agência política, discorrendo sobre as novas maneiras de posicionarem-se, os novos movimentos sociais e a subversão dos discursos

totalizantes. Nesse sentido, pesquisadores como S. Hall versam que os movimentos de representação política não devem significar um processo pela supremacia do grupo inferiorizado, no sentido de “virar o jogo”, mas devem seguir no caminho da desconstrução do sistema bilateral de representação. Mas como realizar o movimento de desestabilizar/desconstruir as classificações sem desmorrar a luta por direitos daqueles que estão posicionados nesses “coletivos artificiais” inferiorizados? E o sentido inverso, como evitar que a luta pelos direitos não fortaleça os discursos normalizadores? No contexto da diáspora, nem todas as formas de posicionamento são aquelas relacionadas às novas etnicidades; o fenômeno da tradição, as identidades essencialistas, os estereótipos, os binarismos, ou ainda, o essencialismo estratégico, convergem e tensionam o mundo pós-colonial.

Por fim, as reflexões apresentadas partem, principalmente, de uma perspectiva pós-colonial britânica. Portanto, de acordo com as diferenças contextuais, a intenção deste estudo não é realizar uma transposição destas teorizações no contexto brasileiro. O desafio teórico seria traduzir, indicar os limites e os alcances desses modos de apreender o mundo nas realidades pesquisadas, vivenciadas.

2.2 AS PARTICULARIDADES DO PROCESSO DE RACIALIZAÇÃO DE NEGROS NO BRASIL E AS MOBILIZAÇÕES ANTIRRACISTAS

Com o fim do sistema escravista, pensadores brasileiros passaram a preocupar-se com questões até então cruciais: a construção de uma nação e de uma identidade nacional (MUNANGA, 2008). Desde a primeira República, intelectuais como Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues, Oliveira Viana, entre outros, apesar das diferenças de pontos de vista, buscaram transformar a pluralidade de “raças”, de “misturas raciais” e culturais, num tipo étnico brasileiro que representasse uma só nação. Entretanto, segundo Kabengele Munanga (2008), todos esses pensadores, salvo algumas exceções, influenciados pelo determinismo biológico do século XIX e início do século XX, acreditavam na inferioridade dos não brancos, sobretudo os negros, e/ou mestiços.

Foram essas teorias baseadas na eugenia e na ideologia do branqueamento que impulsionaram o patrocínio governamental à imigração europeia. A ideologia do branqueamento seria um modelo paradigmático a ser seguido. Sustentava-se um ideal de branqueamento, que se projetava na cultura, no modo de pensar, nas práticas sociais. Contudo, atendendo às transformações que ocorreram no seio da sociedade brasileira,

orientadas politicamente pelo Estado desenvolvimentista da década de 1930, as teorias raciológicas foram substituídas pelo mito da democracia racial, cujas bases foram lançadas principalmente pela obra de Gilberto Freyre – *Casa Grande e Senzala*, publicado em 1933. Este autor foi importante na difusão da ideia de um Brasil mestiço, forjando uma identidade nacional. Apontava como elementos formadores do povo brasileiro o branco, o negro e o indígena, havendo tolerância e equilíbrio entre eles. Conforme seu pensamento, paralelamente às uniões inter-raciais, as heranças culturais das três raças também se cruzaram, ocasionando uma mestiçagem também no campo cultural. Essa concepção da mestiçagem, de acordo com Costa (2001) ganha correspondência política direta na Campanha de nacionalização de Getúlio Vargas.

Dessa maneira, a mestiçagem antes vista como um entrave no desenvolvimento do país, torna-se um elemento crucial na formação da identidade nacional moderna, como aponta Ortiz (1994). Nos termos de Hall, podemos considerar o Brasil como uma “comunidade imaginada” sendo o mito fundador a democracia racial, a união harmoniosa entre brancos, indígenas e negros. “Inventa-se” um povo e sua respectiva cultura de forma que elementos da cultura negra, como a capoeira, antes rechaçados, são incorporados na simbologia do Brasil mestiço. Assim, as práticas culturais negras e indígenas são esvaziadas de sua significação para forjar uma “brasilidade”. Rita L. Segato (2005), ao analisar a apropriação cultural nos países da América Ibérica, assinala haver em certa medida uma continuidade entre o contexto colonial e nacional (e acrescido pós-colonial). Para a autora, nesses países, frequentemente, elementos característicos das culturas vinculadas às identidades subalternizadas são apropriadas pelas elites locais, “trata-se de um sequestro e apropriação simbólica nem sempre consentida para ‘nacionalizar’, no sentido de “expropriar”, os ícones de cultura dos grupos sob o domínio da sua administração” (SEGATO, 2005, p. 7). Nesse sentido, a elite branca “etniciza” e “folcloriza” para “incluir” no seu brasão os símbolos dos “seus outros” que habitam o território conquistado.

No início dos anos 1950, no contexto Pós-Segunda Guerra Mundial e Pós-Holocausto, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) patrocinou um conjunto de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil, uma vez que o país detinha uma imagem positiva em termos de relações inter-raciais caso comparado com os Estados Unidos e África do Sul. Segundo Maio (1999), a agência intergovernamental em questão, na esperança de desvelar a fórmula do paraíso racial, deparou-se com um conjunto de dados que evidenciavam o preconceito, a discriminação

racial e uma série de estereótipos em relação ao negro. O autor aponta ainda que Florestan Fernandes, um dos importantes pesquisadores envolvido no Projeto Unesco, no prefácio do livro *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis* (1960), de Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, ressaltava que “os estudos sobre as relações raciais seriam um indicador preciso do amadurecimento das ciências sociais no Brasil” (MAIO, 1999, p. 41).

Desse modo, Sérgio Costa (2006b) pontua que no final dos anos 1970 surge um novo paradigma, e a categoria raça passa a orientar grande parte dos trabalhos de cientistas sociais. Nesse sentido, Guimarães (1999) expõe que apesar de não haver diferenças biológicas entre os seres humanos, apesar da impossibilidade de definir geneticamente raças humanas, no plano social raça passa a ser compreendido como uma classificação histórico-social. Em outras palavras, se existe racismo, existem raças única e exclusivamente no mundo social. Desta maneira, o autor considera “raça” uma categoria analítica que permite a análise contextual de um conjunto de fenômenos (GUIMARÃES, 1999; 2003). Nesse caso, os estudos raciais apontam a existência da discriminação racial, em contraposição à existência de um preconceito ou discriminação de cor, pautada numa gradação cromática. Ou seja, diante de uma infinidade de cores que os sujeitos utilizam para se representar, o acesso às oportunidades pode ser traduzido a partir de uma hierarquia binária “branco” e “não branco”³³, sendo que a discriminação dos “não brancos” não estaria vinculada a uma simples reprodução das desigualdades históricas herdadas do passado escravocrata (COSTA, 2006b). Nesse sentido, Silvério (2002) afirma a existência de uma trama complexa entre o plano econômico, político e cultural, onde a dimensão econômica explicaria apenas parte das desigualdades entre negros e brancos, a outra parte seria explicada pelo racismo, e a discriminação racial, tendo o Estado legitimado historicamente o racismo institucional.

Apesar de ressaltar a importância dos estudos raciais no Brasil no sentido de “acusar”, “evidenciar”, as desigualdades entre negros e brancos, Costa (2002; 2006b) discorre sobre o cuidado para que a categoria raça não seja utilizada enquanto um instrumento analítico geral para a compreensão dos diferentes fenômenos sociais, uma vez que a centralidade da categoria raça acarretaria numa compreensão incompleta do processo de formação nacional, ofuscando um fenômeno multifacetado. Costa (2002; 2006b) pontua que há múltiplas formas de hierarquizações além da racialização; a clivagem racial

³³ Costa (2006) expõe que a os estudos de desigualdade por ele investigado, excluem amarelos e indígenas, por serem grupos minoritários, a categoria “não branco” tem um efeito estatístico e não representa um grupo demográfico definido pela negação contrastiva.

representaria apenas um dos elementos estruturantes das desigualdades sociais no contexto brasileiro, tendo em vista que essa “categoria não condensa todas as hierarquias - de gênero, regionais, de classe, étnicas (de origem), etc.” (COSTA, 2006 b, p. 207).

Em suma, diferentes autores consideram a existência de dois tipos de racismo que por consequência originam dois modelos de combater o racismo: o antirracismo diferencialista e o antirracismo igualitarista/assimilacionista. O primeiro refere-se à defesa irrestrita do princípio da igualdade tendo como prioridade “a construção de uma ordem social justa que proporcione a todos os grupos demográficos, independentemente de suas características físicas, uma igualdade verdadeira de oportunidades” (COSTA, 2006 b, p.196). E a segunda corrente antirracista defende a particularidade cultural de cada grupo, buscando preservar “as identidades existentes no interior de uma ordem social marcada pela oferta de convivência e integração efetivas aos diferentes grupos de cor” (COSTA, 2006 b, p.196). Nesse sentido, Costa (2006) não entende essas correntes como incompatíveis e excludentes, e enfatiza ser necessário contemplar tanto a meta das oportunidades iguais quanto a valorização das particularidades culturais. O(s) movimento(s) negro(s), assim como os teóricos dos estudos raciais, apresentam diferentes percepções do racismo e contribuições para uma agenda política antirracista, havendo, em certa medida, intercâmbios entre ativistas e acadêmicos, como veremos adiante. Serão apresentados, muito brevemente, três momentos históricos do movimento negro (Primeira Fase -1889 a 1937; Segunda Fase - 1945 a 1964; Terceira Fase - a partir de 1978), destacando as identidades mobilizadas, as principais propostas, a relação com a cultura, juntamente com a interpretação sociológica.

A existência do preconceito em relação aos negros no “país da democracia racial” já era uma discussão apontada pelo movimento negro dos anos 1930, antes mesmo dos resultados do Projeto Unesco. Maria Angélica M. Maués (1991) destaca que no contexto paulista, o movimento negro foi marcado principalmente pela atuação da Frente Negra Brasileira (FNB)³⁴, seu respectivo jornal - *A Voz da Raça*, e o jornal de José Correia Leite - *O Clarim D'Alvorada*. De acordo com Petrônio Domingues (2007) a FNB apresentava forte conteúdo nacionalista, sendo que em 1936 tornara-se partido político, apresentando um programa autoritário e ultranacionalista. Pode-se dizer que na primeira metade do século XX foi a entidade negra mais importante do país, com delegações no Rio

³⁴A Frente Negra Brasileira (FNB) “desenvolveu um considerável nível de organização, mantendo escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico, além de oferecer serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios” (DOMINGUES, 2007, p. 106).

de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, São Paulo, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Bahia, chegando a superar 20 mil associados.

Em relação a esse primeiro período do movimento negro, Maués (1991) discorre que os diferentes atores, apesar da percepção da situação excludente que viviam e a intenção de combater o “preconceito de cor”, revelavam uma proximidade com a ideologia do branqueamento. Em resumo, discursos acusatórios e moralistas responsabilizavam os negros pela sua situação de miséria, por não abandonar os “vícios da raça”. A redenção moral da raça caracterizaria o que as lideranças denominavam “Segunda Abolição”, tendo o negro que inculcar no seu modo de ser a imagem branco e os valores da população branca. Pode-se concluir que o projeto desse movimento era assimilacionista e não de ascensão social, pois almejava-se transformar o ex-trabalhador escravizado em trabalhador livre, mesmo que o acesso fosse às profissões mal remuneradas. Desse modo o “modelo do branco para o ‘novo negro’ era, na realidade, o [branco] da classe trabalhadora” (MAUÉS, 1991, p. 122). Neusa Santos Souza (1983) faz uma leitura interessante em relação ao desejo de “embranquecimento” que, de certo modo, torna inteligível o projeto assimilacionista dessa vertente do movimento negro. De acordo com a autora, no jogo das representações identitárias, os negros, desde a colonização, são ideologicamente representados como inferiores e, tendo em vista a realidade de discriminação, esses sujeitos são constantemente agredidos, passando pela experiência de personificar a corporeidade, estética e valores brancos.

Posteriormente, com o advento da ditadura do Estado Novo, houve um período de silêncio e as associações negras foram extintas, retomando suas atividades a partir de 1945 (MAUÉS, 1991; DOMINGUES, 2007). Em São Paulo o movimento negro era caracterizado pelas antigas lideranças do período anterior que nesse novo momento buscavam reunir os vários grupos na Associação do Negro Brasileiro (ANB), houve também a retomada da imprensa negra como os jornais *Alvorada* e *O Novo Horizonte* e ainda, a criação da Associação Cultural do Negro (ACN). Maués (1991) enfatiza que de um modo geral as lideranças paulistas deram continuidade aos discursos moralistas, com ênfase na educação. Já no Rio de Janeiro intelectuais e ativistas negros (alguns pertencentes ao movimento negro paulista) apresentavam projetos mais ambiciosos em relação à ascensão social dos negros e centraram suas ações no Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado por Abdias do Nascimento. O TEN não se limitava às encenações teatrais com o protagonismo de atores negros, promovia também congressos (I Congresso do Negro Brasileiro), concursos de beleza, convenções, cursos de alfabetização, propunha

legislação antidiscriminatória, publicava o jornal *Quilombo*, etc. Domingues (2007) indica ainda que o TEN foi precursor ao trazer as propostas do movimento da *negritude* francesa. Havia ainda a União dos Homens de Cor (UHC). Fundado em Porto Alegre, o UHC possuía representantes em pelo menos dez Estados da Federação, o lema principal dessa entidade era “elevar o nível econômico e intelectual das pessoas de cor em todo o território nacional, para torná-las aptas a ingressarem na vida social e administrativa do país, em todos os setores de suas atividades” (DOMINGUES, 2007, p108). De um modo geral o movimento dos anos 40 e 50 desloca o aspecto moral para um caráter mais cultural, na ânsia de formar uma “elite negra pensante”, além disso, somava-se à luta antirracista a eliminação do “complexo de inferioridade” do negro sobre ele mesmo, ou seja, em certa medida, a “culpa” recaía sobre os ombros da população negra mais uma vez. Com a instauração da ditadura militar muitos dos movimentos desse período tornaram-se obsoletos e se extinguiram.

No final da década de 1970 inicia-se uma nova fase, marcada pela fundação do Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978. No intuito de unir os grupos e organizações antirracistas em escala nacional de fato, o surgimento do MNU representou a retomada da cena política pelo movimento negro. Domingues (2007) aponta que as influências externas do MNU giram tanto em torno do protesto negro contemporâneo como nos movimentos de descolonização do continente africano. Assim, toma-se como inspiração o Movimento Pelos Direitos Civis dos negros norte-americanos, personificados em figuras emblemáticas como Martin Luther King e Malcom X; em organizações negras marxistas, como os Panteras Negras; e os movimentos de libertação dos países africanos, sobretudo de língua portuguesa, como Guiné Bissau, Moçambique e Angola (DOMINGUES, 2007, p. 112). Maués (1991) pontua ainda que nesse período do movimento houve: i) a releitura crítica à democracia racial, na qual a miscigenação passa a ser interpretada enquanto um processo de violência sexual do homem branco em relação às mulheres negras; ii) forte oposição ao estereótipo do negro fiel e submisso e dessa maneira o culto à Mãe Negra³⁵ foi execrado;

³⁵ Em 1929 José Correia Leite no jornal O Clarim D’Álvorada iniciou uma campanha para que o dia 28 de setembro fosse dedicado à memória da Mãe Preta, sendo que no mesmo dia do ano de 1871 foi decretada a Lei do Ventre Livre pela Princesa Isabel, uma medida hipócrita diante dos anseios do movimento abolicionista. O apelo à imprensa brasileira e às autoridades do país tinha o seguinte título “Hoje é Dia da Mãe-Preta: Symbolo de Redenção e de Penitência! Ao embalo de seu cântico de saudade se construiu a nossa nacionalidade!”. Como o próprio título sugere o texto aborda a figura das amas de leite enquanto uma escravizada submissa, que soube amar, nutrir, proteger, distrair, encantar e adormecer a criança que futuramente poderia ser bárbara e brutal. (LEITE; CUTI, 1992, p. 42). Sobre a estátua da “Mãe Preta” de Júlio Guerra, inaugurada em 1955 no Largo do Paissandú, o militante José Correia Leite critica, segundo ele a escultura modernista representa a Mãe Preta de uma maneira deformada: “Se fosse uma branca não permitiriam que o artista fizesse uma figura deformada como aquela. Por que não fizeram como um José Bonifácio que tem ali na Praça Ramos, o

iii) a data 13 de maio de 1888 - Dia da Abolição da Escravatura - passa a ser compreendida como o dia da “falsa” liberdade e o dia 20 de novembro - que assinala a resistência do líder negro Zumbi dos Palmares - torna-se o Dia da Consciência Negra. Sobre esse último ponto, a assinatura da Lei Áurea não significou a liberdade dos negros, tendo em vista que o racismo perpetuava-se, assumindo diferentes contornos, privando a população negra de seus direitos. Além disso, atribuir a libertação dos escravos à Princesa Isabel que assinara a Lei Áurea significaria apagar a história de luta e resistência dos africanos e afro-brasileiros. Portanto, 13 de maio não seria mais uma data de comemoração, como ocorria até então, mas sim de reflexão. Domingues (2007) aponta ainda que mobilizou-se nesse período a crítica à literatura eurocêntrica; a revisão dos conteúdos racistas dos livros didáticos; a reavaliação do ensino da história da população negra; e a inclusão do ensino de história e cultura africana. Dessa maneira, o movimento negro teve grande participação na aprovação da Lei Federal 10.639/03 que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) ao estabelecer a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Afro Brasileira e Africana na Educação Básica, assim como outras pautas que permeiam a legislação brasileira.

O MNU de 1978 significou também o rompimento com o que seria os valores brancos e, em contrapartida, expôs a afirmação de valores negros africanos no sentido de “retorno às raízes”. O projeto de reafricanização, nos termos desse movimento negro, envolve uma estética que valoriza os traços fenotípicos negros (em contraposição ao padrão eurocêntrico de beleza), na qual há a adesão de penteados que valorizam o cabelo crespo, de vestuário e adereços ‘afro’, bem como a adoção de elementos da cultura africana tais como música, alimentação, jogos, religião (particularmente o candomblé), nomes africanos para as crianças, entre outros; de modo que MAUÉS (1991) explicita certa distância entre os ativistas e os “negros comuns”:

A estética (da negritude) e os valores (afro?) que devem compor a imagem-identidade do negro não tem parâmetros nesta sociedade, que não é africana, mas brasileira, que não é pura, mas sincrética, misturada desde as origens, mas que privilegia, na sua própria identidade, a matriz branco-europeia (MAUÉS, 1991, p.127).

Nesse sentido, Domingues (2007), ressalta que uma das pautas dessa fase do movimento negro é justamente mobilizar a consciência política racial da massa.

Anchieta, da Praça da Sé, todos os outros monumentos com traços bonitos? Por que fazer uma negra descomunal, quando todo o mundo sabe que uma negra daquela não entraria na casa grande para dar de mamã pra um filho do senhor, com aquele pé grande...? Eles cuidavam muito bem das mucamas. Precisava ser muito bonita, muito limpa, muito direitinha” (LEITE; CUTI, 1992, p. 99).

Diferentemente das outras, essa etapa do movimento negro foi marcada pela apropriação política do conceito “raça” enquanto estratégia de mobilização de pessoas, que em virtude de um conjunto de marcas fenotípicas, experienciam uma série de discriminações. Dessa forma, a expressão “homens de cor”, que era utilizada até aquele momento, foi praticamente abolida e o termo negro, antes ofensivo, passa a ser ressignificado e positivado, referindo-se aos descendentes de africanos escravizados no país. De acordo com Gomes (2011) o movimento negro ao ressignificar e politizar raça “reeduca e emancipa a sociedade e a si próprio, produzindo novos conhecimentos e entendimentos sobre as relações étnico-raciais e o racismo no Brasil, em conexão com a Diáspora africana” (GOMES, 2011, p. 741). Ademais a autora versa que a construção política da beleza negra no final da década de 1970 e início dos anos 1980 emancipa o corpo negro, ao valorizar uma estética que não era padrão no contexto do racismo.

Costa (2001) discorre que no período demarcado entre os finais dos anos 1930 e anos 1970, a ideologia da mestiçagem³⁶ era predominante. No final dos anos 1970 essa ideologia perde forças por uma série de motivos. Um deles seria as ações do movimento negro a partir de 1978, com descrito nos parágrafos anteriores, porém o autor elenca mais uma série de outros grupos socioculturais que buscam reconstruir suas “raízes” étnicas e culturais. Desse modo, o surgimento de novas identidades culturais e a redescoberta de raízes étnicas ganham forças, culminando em reivindicações políticas sensíveis às diferenças; como exemplo Costa (2001) menciona as políticas destinadas aos quilombolas com uma ênfase no caráter étnico desses grupos (marcas culturais particulares que se perpetuam ao longo das gerações, relação territorial específica marcada pela ancestralidade); a etnização de diferentes grupos socioculturais, tal como descendentes de alemães no sul do país e grupos afrodescendentes de diversos Estados³⁷; o surgimento de

³⁶ Até meados dos anos 1970, a ideologia da mestiçagem predominou no contexto brasileiro, preservando um núcleo inalterado, com as seguintes características: “a) A intervenção estatal no campo da cultura baseia-se num conceito essencialista de brasilidade, através do qual algumas formas culturais são promovidas, enquanto outras manifestações, igualmente existentes, são sistematicamente desconsideradas. b) Brasilidade se apresenta como uma identidade mestiça não étnica, capaz de assimilar todas as outras representações étnicas. c) A ideia de raça é desqualificada enquanto instrumento dos discursos políticos públicos, ainda que continue orientando a ação e as hierarquizações estabelecidas pelos agentes sociais, cotidianamente. Assim, se constitui o mito da democracia racial, componente indispensável da ideologia da mestiçagem” (COSTA, 2001, p. 149).

³⁷ “a reidentificação dos negros em termos ‘étnico culturais’ se dá tanto a partir da “cultura afro-brasileira”, como com base no “legado cultural e político do ‘Atlântico Negro’ – isto é, a renascença cultural caribenha, a luta contra o apartheid na África do Sul etc.” (Guimarães, 1995, p. 43). Até o momento, a busca da reafricanização nos termos acima mantém-se restrita a um grupo reduzido de afrodescendentes brasileiros, a maior parte desses define-se, em primeiro lugar, como brasileiro e não reconhece sua origem, nem mesmo remotamente, na África” (COSTA, 2001, p. 152-153).

um novo direito indígena que não mais pressupõe a assimilação dos grupos indígenas mas busca preservar as diferentes formas de vida de cada etnia.

Atualmente, os estudos raciais compreendem raça também enquanto uma categoria política. Para os autores, o reconhecimento da diferença atribui aos negros o pertencimento a uma ancestralidade africana e a uma cultura afro-brasileira. Nesse sentido, Guimarães (1999) versa que uma política antirracista efetiva envolve a adoção de uma “consciência racial”, no qual o sujeito percebe o processo de racialização sobre si e reconstrói a negritude:

Apenas para os afro-brasileiros, para aqueles que chamam a si mesmos de “negros”, o antirracismo deve significar, antes de tudo, a admissão de sua “raça”, isto é, a percepção racializada de si mesmo e do outro. Trata-se da reconstrução da negritude a partir da rica herança africana – a cultura afro-brasileira dos candomblés, da capoeira, dos afoxés, etc. – mas também da apropriação do legado político do “Atlântico Negro” – isto é, do Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, da renascença, cultural caribenha, da luta contra o apartheid na África do Sul, etc. (GUIMARÃES, 1999, p. 58).

Costa (2006b) mais uma vez tece críticas aos estudos raciais e nesse caso faz revisões em relação ao uso político de raça. Para o autor cultura negra é um termo vago, que engloba uma variedade de sentidos e interpretações em que muitas vezes a bipolaridade negro/branco não faz muito sentido e, a partir de exemplos relacionados aos *Bailes Blacks* no Rio de Janeiro, ao movimento *Hip-Hop* em São Paulo ou aos Blocos Afro em Salvador com o Ilê Ayê, Costa (2006b) ressalta que esse universo heterogêneo da cultura negra não deveria ser reduzido a um “momento da construção da consciência racial e de um sujeito antirracista” (COSTA, 2006b, p. 208). O elogio à consciência racial faz da cultura uma “variável dependente da política antirracista e da estética um mero instrumento da política” (COSTA, 2006b, p. 208), cujos objetivos é elevar as consciências “alienadas”, tendo em vista que todos os “não brancos” devem assumir uma identidade e uma postura política particular, reestabelecendo um suposto vínculo “(sócio)lógico entre corpo negro, a cultura negra e o ativismo político” (COSTA, 2006b, p. 213). Para o autor, os processos de etnicização negra (surgimento de novas identidades negras ou afro-brasileiras) que estabelecem um intenso vínculo com o Atlântico Negro e refaz um elo com o continente africano, não podem ser reduzidos a conscientização racial.

Os estudos raciais, nessa perspectiva, são importantes para a mobilização antirracista, contudo, não são capazes em desvendar e significar politicamente a “multiplicidade de diferenças e aspirações envolvidas nas lutas contra o racismo” (COSTA, 2006b, p. 221). Desse modo, o teórico verifica a necessidade em realizar a

reflexão sobre até que ponto traços corporais, mobilização política e identificação cultural se articulam no sentido de constituir novas etnicidades negras.

Segato (2005) também faz críticas à concepção da identidade política negra fixada na cultura afro-brasileira e no legado político do Atlântico Negro. A autora expõe que no Brasil ser negro não significa, necessariamente, partilhar de uma cultura ou tradição específica, ademais, a afro descendência não seria exclusividade das pessoas negras³⁸. Exceto pela população negra que vive em quilombos, a autora elucida que não se pode dizer que existe um *povo* afro-brasileiro no interior da nação, mas sim “uma etnicidade afro-brasileira disponível, que se doa, ao povo brasileiro” (SEGATO, 2005, p. 3-4). Já no caso dos quilombolas e indígenas, haveria conteúdos de etnicidades substantivos, uma vez que haveria um território e uma cultura diferenciada. Em relação à apropriação política do Atlântico Negro, apesar dessas mobilizações terem um importante impacto na luta antirracista nacional, Segato (2005) é crítica às políticas universalistas direcionadas aos negros. De acordo com os termos de S. Hall (1996b), no mundo pós-colonial, cada diáspora negra traduziu, tensionou e negociou com a nação Ocidental as relações marcadas pela subordinação econômica, política, cultural.

Portanto, para Segato (2005) os critérios de percepção de raça, os critérios que posicionam alguém enquanto negro, é variável conforme os signos do contexto analisado, que varia de nação para nação, como constatou-se a partir das reflexões de Brah (2006), por exemplo, a identidade negra na Grã-Bretanha mobiliza afro-caribenhos e sul asiáticos. No contexto brasileiro envolve a marca fenotípica com ênfase na cor da pele, o que torna a cor da pele negra um signo³⁹ que remete à história de escravização. Mesmo os sujeitos negros que não descendem de escravizados são lidos a partir dessa ótica, o que consequentemente nos aprisiona num modelo binário de compreensão (branco/negro; incluído/excluído). Como resultado, negro enquanto “identidade política” no Brasil, de acordo com Segato (2005), significa pertencer ao “grupo que compartilha as consequências de ser passível dessa leitura, de ser suporte para essa atribuição, e sofrer o mesmo processo de ‘outrificação’ no seio da nação.” (SEGATO, 2005, p.4). Assim, uma política negra transnacional esbarra nas diferenças entre as nações e seus modos de hierarquização; uma

³⁸ Nesse sentido, para Segato (2005) o termo afrodescendente não deve ser referido aos beneficiários das políticas da ação afirmativa pautadas em princípios de discriminação positiva, pois a maior parte dos brasileiros “brancos” possuem ascendentes africanos. Em outras palavras, “se a pessoa possui fenótipos considerados brancos, será considerada branca” (SILVA, 2006).

³⁹ No Brasil, “cor é signo e seu único valor sociológico radica em sua capacidade de significar. Portanto, o seu sentido depende de uma atribuição, de uma leitura socialmente compartilhada e de um contexto histórica e geograficamente delimitado (SEGATO, 2005, p. 3).

política que funciona na Grã-Bretanha ou nos EUA pode não necessariamente suprimir as desigualdades no contexto brasileiro:

raça é signo e, como tal, depende de contextos definidos e delimitados para obter significação, definida como aquilo que é socialmente relevante. Estes contextos são localizados e profundamente afetados pelos processos históricos de cada nação. Por exemplo, se a ideia de um Atlântico Negro, como estratégia de construção de uma identidade política negra transnacional, pode ser um instrumento político até certo ponto eficiente na demanda das diversas populações negras por recursos e direitos, não podemos deixar de advertir que, no cenário imediato de nossas interações na América Ibérica, a identidade negra se constitui fortemente hifenada, modificada pelo ambiente histórico político e civilizatório subcontinental, nacional e regional. Um afro-norte-americano é um sujeito muito diferente de um sujeito classificado negro no ambiente social brasileiro. Todas estas sociedades pós-coloniais do continente americano são moduladas por uma forte estratificação étnico racial, mas a engenharia desta estratificação é variável (SEGATO, 2005, p. 6).

Desse modo, partindo do pressuposto que raça é signo, Segato (2005) expõe a mobilização dos signos no sentido de combater as desigualdades. Uma vez que o signo fixa subalternamente o sujeito negro ao longo da história, “chacoalhar” esses signos, significaria “minar, erosionar, desestabilizar a estrutura” (SEGATO, 2005, p.11). Nesse sentido, a implementação de ações afirmativas nas universidades “movimentariam” os signos da pessoa negra, introduzindo-a em um cenário em que essa população não circulava. Porém, a autora vai ainda mais longe, seria necessário mobilizar os signos “reflexivamente, deliberativamente. [...] O jogo dos signos é, por enquanto, tudo o que temos: anarquizar com uma performance defeituosa a vitrine em que o sistema se apresenta” (SEGATO, 2005, p. 11). Gomes (2011) complementa que a presença do sujeito negro e sua corporeidade em espaços antes não ocupados, traz uma nova leitura desse corpo, em que nos novos espaços por ele ocupado exige-se a convivência, a ética em relação à diferença, o respeito.

Silvério e Trinidad (2012) discorrem ainda que o significado do termo negro é consequência do apagamento da multiplicidade cultural dos grupos étnicos advindos do continente africano, ou seja, o “encontro colonial” significou a ação de racializar a experiência do outro, culminando no apagamento da origem étnica a partir da denominação artificial negro para os despossuídos da “brancura”, limitando e condicionando essa multiplicidade a um espaço nacional. Nesse sentido, os autores demonstram preferência em relação ao emprego do prefixo “afro”. Para Silvério (2013), a partir da ótica da diáspora, a expressão “afro-brasileiro” seria uma crítica à posição sulbaternizada do negro e possibilitaria novas identificações que subvertem a fronteira nacional:

Em relação aos negros brasileiros, se não encontramos uma ideologia de retorno físico à origem africana, identificamos pelo menos dois discursos distintos: um que dilui a origem africana na brasilidade; outro, no qual a origem africana é discursivamente constitutiva da identidade, daí a utilização recente de expressões como afrodescendente e afro-brasileiro. A impossibilidade de voltar para a casa da mãe África em ambos os discursos permite observar lógicas distintas no uso do conceito de diáspora: uma que contingencia e restringe a origem africana a uma dinâmica nacional; outra na qual aquela origem é utilizada como elemento de crítica da posição do sujeito negro na sua relação com a sociedade que, ao racializar sua pertença étnica, o hierarquiza, podendo ele, no entanto, ao recriar sua origem para além da fronteira nacional numa perspectiva diaspórica, denunciar a forma como a diferença é transformada em desigualdade social no Brasil, e em vários Estados nacionais latino-americanos (SILVÉRIO, 2013, p.56).

Nesse sentido é importante reconhecer que a concepção de diáspora e a crítica às identidades nacionais significam uma grande contribuição dos estudos pós-coloniais. Costa (2006 a) discorre ainda que autores como Hall e Gilroy, a partir da noção de sujeitos descentrados, trouxeram teorizações inovadoras acerca da relação entre sujeito, diferença e política. Todavia, em relação ao conceito de hibridismo, muito recorrente na literatura pós-colonial, Costa (2001) considera que esse termo perde sua eficácia analítica e normativa quando deslocado para a Sociologia. Segundo o autor o hibridismo impediria a análise das particularidades e especificidades, sobretudo no contexto brasileiro onde se ‘inventou’ uma nação ancorada na mestiçagem:

Os processos que ocorrem no contexto brasileiro contemporâneo são antes caracterizados pelo esforço de diferenciação e afirmação das particularidades culturais que pela fusão cultural. Trata-se do esforço político de separar as diversas partes daquilo que, na esteira de constituição da nação, se construiu como cultura nacional mestiça (COSTA, 2001, p. 154).

Dessa maneira, Sérgio Costa pontua que o lugar de enunciação híbrido, ou seja, o terceiro espaço, que significaria o entremeio das fronteiras culturais, não existe. Ou seja, todos os lugares seriam de enunciatórios e definiriam fronteiras. Assim, o mesmo hibridismo que pode vir a sustentar a crítica a uma ideia de nacionalismo e pureza alemã, pode servir de base para a ideologia da mestiçagem “nacionalista, homogeneizadora e heterofóbica” (COSTA, 2006 a, p. 108), como ocorreu no Brasil dos anos 1940.

Finalizando, Domingues (2007) define movimento negro como um movimento político de mobilização racial (negra), mesmo que em alguns momentos assuma um caráter fundamentalmente cultural. De acordo com sua definição ficam de fora associações que mobilizam descendentes de africanos como as irmandades religiosas, os candomblés, as escolas de samba, os capoeiras, as congadas, os moçambiques, os grupos teatrais, os movimentos literários, etc. Nessa lista, é possível incluir o Grêmio Recreativo Cultural e

Social Escola de Samba Vai-Vai, a Pastoral Afro Achiropita e o Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn, espaços de sociabilidade pesquisados nesse estudo. Portanto, cabe verificar como os elementos da cultura afro-brasileira são mobilizados nesses contextos, como os sujeitos que protagonizam esses cenários culturais reconhecem suas diferenças e quais os sentidos que atribuem à cultura afro-brasileira. Nesse sentido, será possível realizar um cotejamento entre as frentes antirracistas e teorias apresentadas e as falas dos sujeitos em relação à construção de suas subjetividades.

3 SARACURA, BEXIGA E BELA VISTA

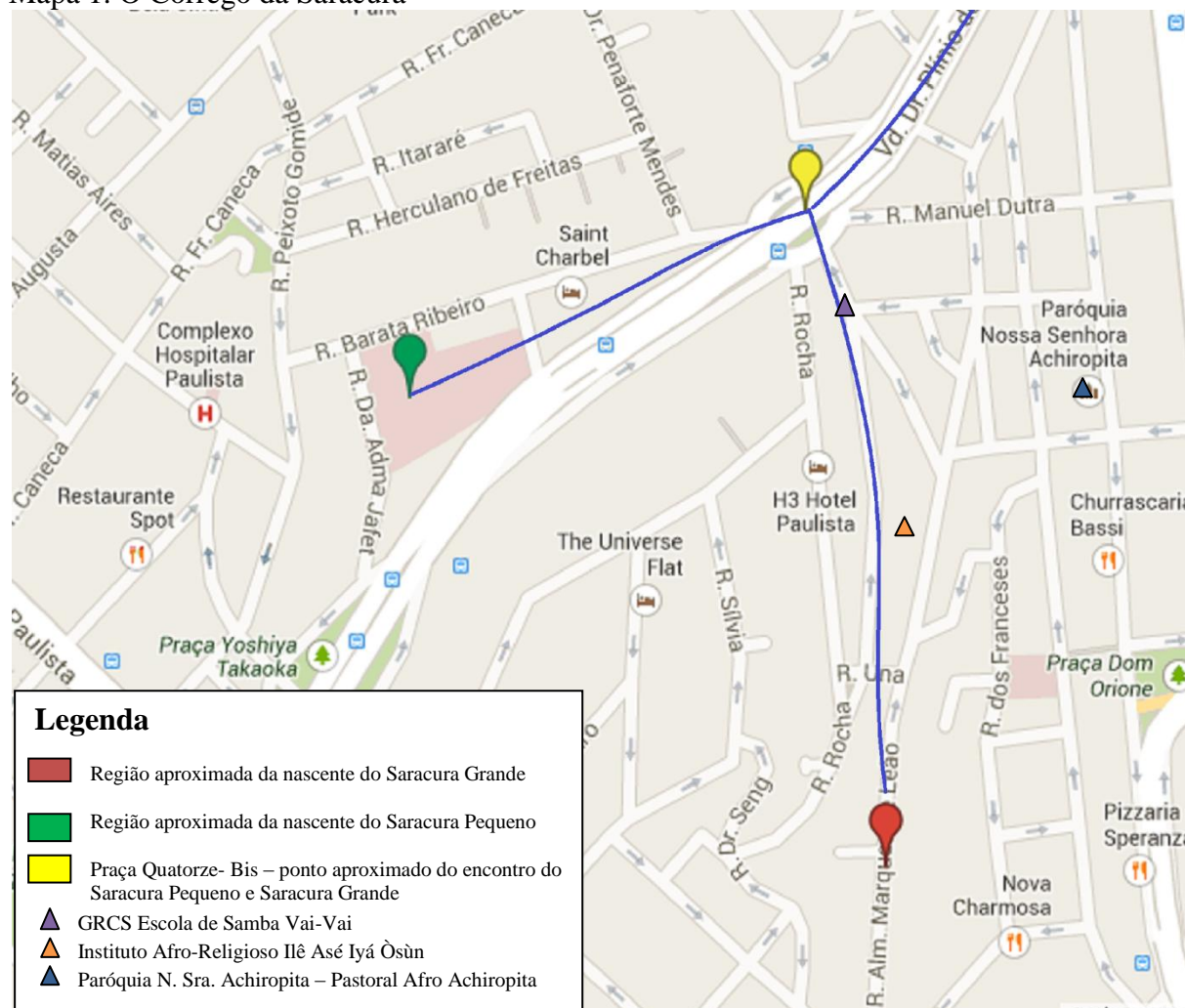
Com o intuito de contextualizar histórica e geograficamente o campo de estudo, serão abordados nesta seção as diferentes hipóteses que a literatura abarca sobre as origens da Bela Vista e o imaginário construído e difundido acerca do bairro. Considera-se que esta contextualização auxilia na compreensão das relações atuais e cotidianas mantidas nos espaços de investigação. Assim, para delinear um panorama atual da Bela Vista, são abordadas as históricas regiões do Saracura e do Bexiga, o que implica uma discussão sobre o processo de redefinição territorial/racial da cidade de São Paulo no período pós-abolição. Ademais, pretende-se realizar um diálogo intenso entre a revisão bibliográfica e documental - que envolve desde o uso de mapas e reportagens, até produções filmicas - e os dados da pesquisa de campo e entrevistas. Com isso, são levantadas questões atuais e importantes no contexto do bairro e que se refletem nos sujeitos e nos espaços de sociabilidade da pesquisa, como a questão da especulação imobiliária e desapropriações, o deslocamento de famílias negras, os diferentes segmentos populacionais que compõem o bairro, entre outras questões, enfatizando, logicamente, a percepção dos sujeitos sobre essa história, geografia, representação e cotidiano.

3.1. NAS ÁGUAS DO SARACURA, O PRINCÍPIO DE UM BAIRRO

A resistência às relações de poder mantidas por sujeitos africanos e seus descendentes no período escravocrata do Brasil assumiu diferentes formas: da resistência cultural e religiosa à insubmissão aos trabalhos forçados, ocupação das terras disponíveis, revoltas, fugas, abandono das fazendas, formação de quilombos, entre outras estratégias (MUNANGA, GOMES, 2004). Nas cidades, havia os chamados quilombos urbanos, ademais, a cidade oferecia uma chance maior de anonimato para os foragidos das fazendas. Segundo Rolnik ([1989] 2007), tais espaços eram moradias “coletivas no centro da cidade ou núcleos semirurais – as roças das periferias urbanas, bastante semelhantes ao que são hoje as roças de periferia dos terreiros de candomblé nas cidades” (ROLNIK, [1989] 2007, p.78). No final do século XIX, segundo essa autora, se constituiu o Quilombo do Saracura, na região brejeira às margens do córrego de mesmo nome que fora canalizado por galerias subterrâneas em meados da década de 1930. O Mapa 1⁴⁰ – O Córrego da Saracura – indica o caminho dessas águas:

⁴⁰ Os mapas deste estudo foram elaborados por meio dos Dados Cartográficos © 2013Google, recurso disponível no sítio eletrônico <https://maps.google.com.br/>.

Mapa 1. O Córrego da Saracura



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

Segundo a oficina-intervenção *Trafegar pelos rios do Bixiga* (2013) do Coletivo Mapa Xilográfico, e como demonstra o Mapa 1, o córrego Saracura possui o afluente Saracura Pequeno. O Saracura ou Saracura Grande possui sua nascente, no morro do Caaguaçu, região da Avenida Paulista, de onde desce no sentido da Rua Almirante Marques Leão, ao lado da Rua Rocha, até se juntar ao Saracura Pequeno, que nasce entre a Avenida Nove de Julho e a Rua Barata Ribeiro. Ambos se encontram na Avenida Nove de Julho na altura da Praça Quatorze Bis e segue até desaguar no Ribeirão Anhangabaú, na altura da Praça da Bandeira.

Ao lado do que hoje é a movimentada Praça da Bandeira, havia o antigo Largo do Piques, atualmente denominado Largo da Memória. Ali foi construído em 1814 o primeiro monumento da cidade de São Paulo - a Pirâmide do Piques - atual Obelisco da Memória. No século XIX, o Largo do Piques era uma região de intensa atividade comercial e grande movimento de tropeiros, justamente por significar um ponto onde cruzavam

várias estradas, tanto para o interior como para fora da Província. No Chafariz do Piques, extinto em 1872, os tropeiros se abasteciam de água potável e descansavam os animais (KOK, 2004). Segundo Célia Lucena (1984), Rosângela Borges (2001), Marcio S. Castro (2008) e mesmo no documentário *São Paulo - Memória em Pedacos: Bexiga* (1997), junto à Pirâmide do Piques, ocorria, uma vez por semana, o leilão de escravizados:

Se, muitas vezes, na lembrança paulistana, o Largo do Piques aparece como local de orgulho, pois com suas feiras de animais, suas casa de comércio, seu Obelisco da Memória ostentando um poético chafariz, contribuiu muito para o progresso urbano da área citadina de São Paulo, ele é lembrado por muitos como palco de acontecimentos sombrios, lugar de triste memória.

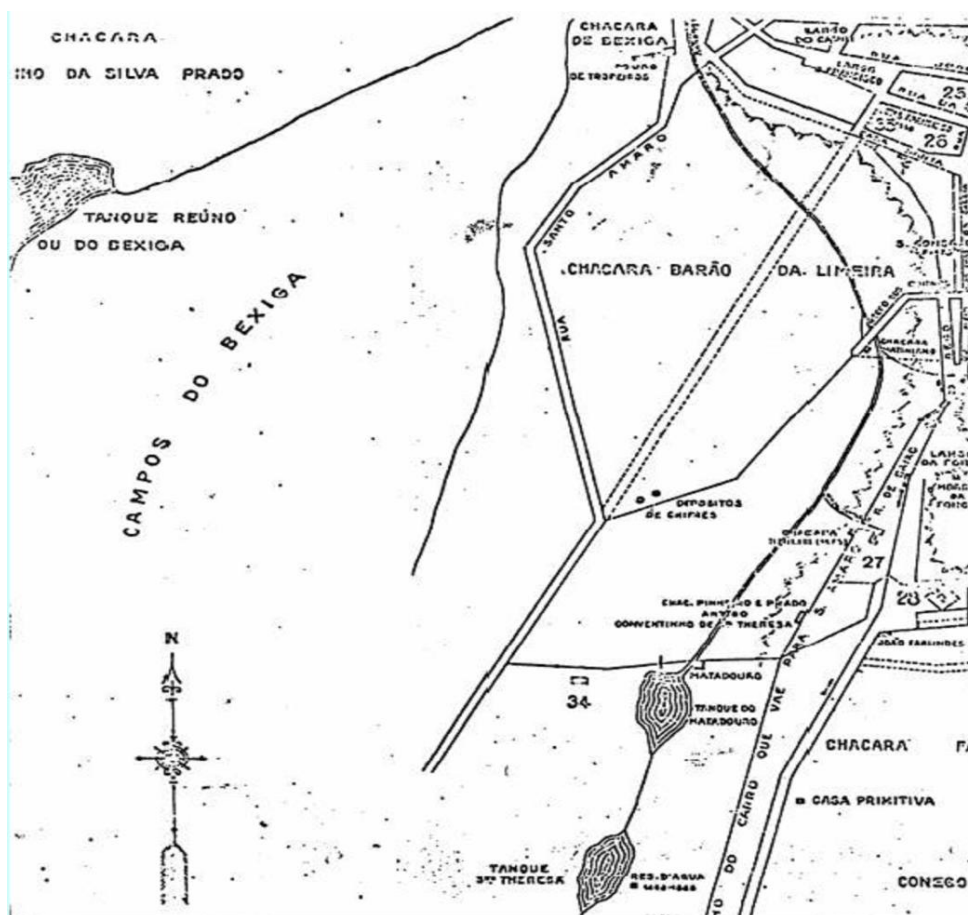
Acontece que no Largo do Piques, exatamente junto ao chafariz, uma vez por semana, quando o sino de bronze da Igreja de São Francisco anunciava o meio-dia, começava o concorrido leilão de escravos (BORGES, 2001, p.42).

No entanto, durante esses leilões ocorriam fugas também:

As capoeiras e capinzais que havia em torno do Tanque Reúno, no Bexiga, como em outros pontos que corriam o Anhangabaú e o Riacho do Saracura, serviram de esconderijo onde se aquilombavam negros rebelados. Esses matos eram convidativos para esconderijos. Em 1831 foi feito um documento com a tentativa de fechar o acesso do Anhangabaú para o Bexiga, cujo objetivo era impedir o trânsito de escravos fugitivos para o Bexiga (LUCENA, 1984, p.24).

No trecho destacado Lucena (1984) afirma que, na primeira metade do século XIX, negros rebelados aquilombavam-se nas matas próximas do rio Anhangabaú e do riacho Saracura, sendo que um dos pontos de morada era em torno do Tanque Reúno. De acordo com Sacchetto (2001), o Tanque Reúno ou Tanque do Bexiga localizava-se no Campos do Bexiga e era um alargamento do córrego Saracura que formava uma espécie de lago. Dessa maneira, antes mesmo do loteamento dos Campos do Bexiga, em 1878, e da chegada dos imigrantes italianos, viviam nestas matas africanos e seus descendentes. O Mapa 2 - Planta da Cidade de São Paulo (1800-1874) de Affonso A. de Freitas, reproduzido no estudo de Lucena (1984), demonstra o Tanque Reúno junto à Chácara e Campos do Bexiga:

Mapa 2. Planta da Cidade de São Paulo (1800-1874)



Fonte: LUCENA, Célia Toledo; 1983.

Contudo, além da narrativa do Quilombo do Saracura indicar que os primeiros habitantes do Bexiga eram negros, existem outras versões a respeito da origem do bairro a partir da sua nomeação popular: Bexiga. Pois, desde 1791 até o final do século XIX, a região que hoje fica entre as Ruas Santo Amaro e Rua Santo Antônio, conforme indica o Mapa 02, era conhecida como Chácara do Bexiga. Esse fato não só é curioso, mas pode revelar que há, por trás, uma disputa entre grupos distintos acerca de quem seriam os pioneiros nesta localidade.

De acordo com uma destas versões havia uma hospedaria próximo ao Largo do Piques cujo dono chamava-se Antonio Bexiga. Nesse local haveria quartos para hospedagem de tropeiros e local para esses descansarem os animais. Bexiga seria um nome popular que faz referências à doença varíola e seria, portanto, um apelido uma vez que Antonio apresentaria marcas da doença no rosto. Outra versão considera que, pelo fato da Bela Vista encontrar-se, na época, numa região mais afastada do núcleo urbano, seria um lugar que acolhia escravizados acometidos pela mesma doença. Seria uma maneira de

isolar os doentes, uma vez que não haveria cura para a doença e, portanto, a medida profilática seria o isolamento. Uma terceira hipótese afirma que a denominação viria do fato do dono da chácara comercializar “bexiga de boi”, negócio lucrativo e bastante explorado na São Paulo daquela época. Lucena (2013) discorre ainda que havia um Matadouro Municipal na Rua Santo Amaro, próximo à hospedaria de Antônio Bexiga, indicando o intenso comércio de bexigas de boi na região. Posteriormente, devido à proximidade do centro da cidade e das águas do rio Anhangabaú, que abasteciam três principais chafarizes de São Paulo, o Matadouro foi transferido para a Rua Humaitá em 1852, como confirma o depoimento de Roberto Fiovoranti⁴¹, aos 92 anos de idade, em entrevista à Lucena (2013). A autora indica ainda que em 1887 o Matadouro foi transferido para a Vila Mariana.

Apesar das contradições a respeito dos motivos que acarretaram na denominação popular ao bairro, Lucena (1983, 1984, 2013), Borges (2001) e Castro (2006), entre outros pesquisadores, apoiam-se na citação de Afonso A. de Freitas que anuncia lá pela década de 1870, antes da ocupação em massa de imigrantes italianos, que “a Chácara do Bexiga possuía extensas plantações de jabuticabeiras, laranjeiras e capinzais, onde se caçavam veados, perdizes e até escravos fugitivos”. Portanto, revela-se que escravizados foragidos desde muito antes habitavam os Campos do Bexiga, constatação que concorda de certa maneira com a pesquisa de Raquel Rolnik ([1989]2007).

3.2. O BEXIGA DE NEGROS E ITALIANOS

Ainda que o movimento pela abolição da escravatura apresente um sentido humanitário, grande parte da elite adepta a esse movimento buscava resguardar interesses e valores sociais prejudicados por conta da vigência da escravidão. Segundo Andreas Hofbauer (2003), com a abolição da escravatura a elite brasileira queria mudanças econômicas mas, ao mesmo tempo, preocupava-se em manter a velha estrutura de poder. Desse modo, não foram tomadas medidas para garantir a inserção, proteção e sobrevivência dos negros. Houve, portanto, a exclusão racial do trabalho, restando a essa população os trabalhos mais penosos e mal remunerados. As oportunidades foram monopolizadas pelas antigas camadas dominantes e pelos imigrantes europeus, pois teorias racistas impulsionaram o governo a patrocinar a vinda em larga escala desses imigrantes

⁴¹ Entrevista de Roberto Fiovoranti, seresteiro do Bixiga, coletada por Célia Lucena no Museu do Bixiga em 19/03/1982.

para substituir a mão de obra dos escravizados e recém “libertos” nas lavouras e, posteriormente, nas indústrias. Defendia-se ainda que o progresso do país ocorreria a partir do branqueamento da população, o que impunha o “branqueamento fenotípico” por meio da miscigenação, com o intuito de supressão da população negra. A Tabela 1 - Habitantes na Cidade de São Paulo por Nacionalidade em 1872, 1886, 1890, 1893 e 1895 - destaca esse aumento de imigrantes na Cidade de São Paulo:

Tabela1. Habitantes na Cidade de São Paulo por Nacionalidade em 1872, 1886, 1890, 1893 e 1895

<i>Ano</i>	<i>Estrangeiro</i>		<i>Nacional</i>		<i>Total</i>
	N	%	N	%	
1872	2.082	8,00	23.938	92,00	26.020
1886	12.290	25,77	35.407	74,23	47.697
1890	14.303	22,03	50.631	77,97	64.934
1893	67.060	55,52	53.715	44,48	120.775
1895	71.000	54,62	59.000	45,38	130.000

Fonte: SANTOS, Carlos José Ferreira dos; 2008.

Conforme podemos observar na Tabela 1, a população paulistana de 1872 a 1895 apresentou um aumento de aproximadamente 103.980 habitantes, sendo que a parcela estrangeira significou 68.918 habitantes desse aumento – aproximadamente 66% -, ou seja, mais que a metade do crescimento demográfico da cidade de São Paulo nesse período foi composta por imigrantes. Carlos José Ferreira dos Santos (2008) ressalta ainda que, entre os estrangeiros, a maioria eram italianos (63,38%), seguida por portugueses (21,13%), espanhóis (6,76%), alemães (3,38%), franceses (1,55%), austríacos (1,41%) e um pequeno número de ingleses, belgas e suecos.

Os números demonstram a meta do governo em tornar a população paulistana predominantemente europeia e branca. A população nacional era desqualificada e inferiorizada, enquanto que os imigrantes europeus eram sinônimos de modernização, superioridade, qualificação e, por isso, eram majoritários nos setores industrial, artístico, comercial, bancário. Nesse sentido, Bandeira Junior ⁴² apud Santos (2008, p. 51) destaca que a Fábrica de Santa Marina – Vitraria, por exemplo, cujo prefeito Antonio da Silva Prado era um dos sócios, “empregava em 1901 duzentas pessoas, sendo que todas elas eram de origem francesa ou italiana” (BANDEIRA JUNIOR, 1901, p. 151 apud SANTOS,

⁴² BANDEIRA JUNIOR, Antônio F. A Indústria no Estado de São Paulo. São Paulo: Tipografia do Diário Oficial, 1901, p. 150-1.

2008, p. 51). Contudo, Santos (2008) refuta a suposta qualificação técnica da população estrangeira. O autor levanta a probabilidade de que o grande número de trabalhadores imigrantes que entraram em São Paulo terem a lavoura como principal ocupação em seus países de origem. Ademais, havia os empresários estrangeiros que priorizavam imigrantes, principalmente compatriotas, a trabalharem em suas fábricas, independentemente de qualificação.

Assim, nessa febre de europeização, e na corrida pela modernização e urbanização, as chácaras passaram a ser loteadas e, antes mesmo da abolição da escravatura, já no final da década de 1870, portugueses, espanhóis e italianos, principalmente calabreses, ocuparam o Bexiga atraídos pelos baixos preços. Lucena (1983) destaca o seguinte anúncio de 26 de julho de 1878 do Jornal a Província:

Terrenos do Bexiga – Acha-se prompta a planta deste terreno e vende-se em lotes ou as braças, à vontade do comprador.

Não há nada a desejar nestes terrenos, dentro da cidade, água excelente em diversas fontes, lindos golpes de vistas, salubridade e preços baratíssimos, conforme a localidade escolhida. Para tractar nas officinas de Santo Antônio com os proprietários ou a Rua do Rosário 44, com a E. Rangel Pestana (LUCENA, 1983, p. 49).

Foi a firma Antônio José Leite e Braga e Cia. que deu início ao loteamento do Campos do Bexiga, o local que ora ou outra alagava possuía preços baixos e por isso atraiu imigrantes pobres, principalmente italianos, seguidos por espanhóis, portugueses, sírios e judeus, que também ocuparam esse espaço (LUCENA, 2013). O número de italianos provenientes da região da Calábria que se fixaram nessa região era superior em relação aos imigrantes de outros países e regiões da Itália. Muitos desses calabreses haviam desistido do trabalho nas lavouras do café para residir no centro paulistano com o intuito de trabalhar como artesão, comerciante, e posteriormente, como operário na primeira fase da industrialização paulista.

Como ressaltado no início desta seção, a população negra também era protagonista nesse contexto, abrigando escravizados rebelados. Além disso, cabe pontuar que ex-escravizados e seus descendentes, no final do século XIX e início do século XX, se deslocaram das fazendas de café do interior paulista para os grandes centros urbanos, como a cidade de São Paulo. A partir desse período, o Bexiga se consolidou ainda mais como um importante núcleo negro, uma vez que determinadas medidas higienistas na região central da cidade de São Paulo, principalmente na região da Sé, fez com que se deslocassem para lá uma considerável parcela da população negra. Portanto, mesmo após a abolição da escravatura, os negros ainda se fizeram presente no cenário do bairro, e um dos grandes

motivos foi a exclusão geográfica da população negra concomitantemente à exclusão racial do trabalho.

A cidade de São Paulo passou por uma intensa redefinição territorial/racial encabeçada pelo poder público e pela elite paulistana, fazendo com que os negros se deslocassem para as regiões mais periféricas da cidade (OLIVEIRA, 2008). Essas medidas foram tomadas desde a década de 70 do século XIX. Um exemplo seria o loteamento da Chácara Campo Redondo em 1873 para a idealização do bairro Campos Elíseos, destinado aos barões do café (PORTO, 1992), marcado por ruas largas e mansões. Mas foi na gestão do prefeito Antônio Prado (1899 - 1911), cerca de uma década após a abolição da escravidão, que a “limpeza” do Centro Velho foi intensificada com o intuito de redefinir a espacialidade urbana aos moldes de grandes cidades europeias, além de isolar e excluir os indesejados das áreas mais centrais da cidade. De acordo com Porto (1992), a administração do prefeito Antônio da Silva Prado visou o “descongestionamento e arejamento do centro da cidade” (PORTO, 1992, p. 97).

Entre os projetos urbanos em que os negros foram o grande alvo das remoções, podemos mencionar a desapropriação de vários imóveis para a ampliação do Largo do Rosário (que fora rebatizado em 1905 com o nome do prefeito “modernizador”, tornando-se Praça Antônio Prado), o que incluiu, inclusive, a demolição da Igreja do Rosário dos Homens Pretos em 1904; as demolições dos cortiços na região do Sul da Sé (área localiza entre a Praça da Sé, parte do Glicério e da Liberdade) a partir de 1910; e o saneamento e urbanização da Várzea do Carmo (atual região do Parque Dom Pedro II e mercado Público Municipal) durante a gestão do prefeito Washington Luís (1914- 1919).

A Igreja do Rosário, fundada no século XVIII, de acordo com Castro (2008) abrigava a Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos que tinha, como principal objetivo, a mobilização para comprar cartas de alforrias de escravizados. Ademais, por trás da prática católica havia a manutenção de manifestações culturais afro-brasileiras – no Largo do Rosário eram comuns congadas, moçambiques e a concentração de negros, entre eles quituteiras e ambulantes. Todavia, essa concentração de negros e batuques finda com as intervenções de Antonio Prado. A igreja foi demolida e reconstruída no Largo Paiçandu, mas perdendo a sociabilidade de outrora, tendo em vista normas e padrões municipais rígidos. Em 1955, é instalada no Largo Paiçandu a estátua “Mãe Preta”, de Júlio Guerra (MATTOS et.al., 2008).

Em relação à tentativa de eliminar manifestações culturais de matrizes afro, como as que ocorriam no Largo do Rosário, Santos (2008) menciona ainda as repressões

que ocorriam no Sul da Sé. Nesse sentido, o autor destaca a notícia de 18 de julho de 1897 do Jornal a Redenção em relação à repressão policial aos festejos comemorativos de 13 de maio do mesmo ano, festejos que sempre ocorriam naquela região, fato que indica o elevado número de negros residentes no sul da Sé antes das obras de reurbanização.

Por fim, as obras públicas, na Várzea do Carmo, resultaram, principalmente, no deslocamento das “lavadeiras da Várzea” ou “lavadeiras do Carmo”. Graças às cheias do Tamanduateí, essas mulheres, em sua maioria negras, lavavam roupas nessa região como forma de sustento. O relato de Sesso Júnior ⁴³ apud Santos (2008, p. 99) demonstra o quanto essas mulheres e sua ocupação eram desqualificadas naquela época:

Outras cenas desagradáveis, que frequentemente ocorriam e que se tornaram comuns, [...] eram as tradicionais ‘brigas das lavadeiras’, que então ocorriam na Várzea do Carmo. Como tais fatos-tragicômicos, que o povo também considerava de ‘pouca vergonha’, [...] quando da falta de água [...]. Numerosos grupos de mulheres apressadas se dirigiam em direção à Várzea do Carmo. A maioria eram ex-escravas e mamelucas, sendo poucas as mulheres brancas. [...] Acontecia que muito antes de se acomodarem, cada qual em seus lugares, já se iniciava a discussão que era acompanhada de impropérios e palavrões e terminava em brigas – tudo isso para a disputa de melhores lugares. Raro era o dia em que a polícia não era chamada para intervir, havendo, às vezes, a necessidade de as autoridades realizarem alguma prisão, principalmente quando se tratava de lavadeiras mais exaltadas, que brigavam como homem. A algazarra e os gritos histéricos das mulheres eram ouvidos a distância; todas as vezes que tal acontecia, podia-se notar a enorme aglomeração de populares e curiosos, que, dos outeiros do Carmo e do Largo das Casinhas [Largo do Tesouro], se divertiam gostosamente, presenciando, lá embaixo, na Várzea do Carmo, a já costumeira e tradicional ‘briga das lavadeiras’ (SESSO JÚNIOR, 1983, p. 79 apud SANTOS, 2008, p. 99-100)

A repressão policial era constante na região. A partir da perspectiva elitista de Sesso Júnior, tais lavadeiras são descritas como briguentas, de “pouca vergonha”, histéricas, enfim, descritas como “ex-escravas e mamelucas” que possuíam um comportamento impróprio naquele espaço público central. Ocorria na Várzea também o “Mercado Caipira” ou “Mercado dos Caipiras” em que sujeitos de localidades mais distantes iam comercializar produtos agrícolas, medicinais, artesanais, entre outros. Havia também “os vendedores de ervas, ou ervanários, por vezes também descritos como ‘curandeiros’, ‘benzeduras’, ‘pretos veios’” (SANTOS, 2008). Esses sujeitos visivelmente descendiam de negros e/ou de indígenas e detinham o conhecimento das raízes, das ervas, enfim, dominavam um saber ancestral da cura. Contudo, medidas sanitaristas transformaram a Várzea do Carmo em um parque municipal, baseado no projeto do francês Cochet, com o intuito de afastar a população descrita. Aliás, Rolnik ([1989] 2007) ressalta

⁴³ SESSO JÚNIOR, Geraldo. Retalhos da Velha São Paulo. São Paulo: Gráfica Municipal, 1983, p.79.

que o desejo de tornar São Paulo uma cidade “civilizada” e “europeizada” já se manifestava na formulação do Código de Posturas do Município de São Paulo de 1886, que visava proibir determinadas práticas relacionadas à população negra:

as quituteiras devem sair porque ‘atrapalham o trânsito’; os mercados devem ser transferidos porque ‘afrontam a cultura e conspurcam a cidade’; os pais de santo não podem mais trabalhar porque são ‘embusteiros que fingem inspiração por algum ente sobrenatural’. (ROLNIK, [1989] 2007, p. 81).

Diante das circunstâncias apresentadas, do desalojamento forçado, principalmente aquele em relação ao Sul da Sé, uma parcela da população negra se deslocou para o Bexiga, tendo em vista o já existente núcleo negro do Saracura e a proximidade em relação às regiões valorizadas da cidade - como Avenida Paulista, Rua Consolação, Rua Brigadeiro Luis Antônio e arredores - que demandavam mão de obra braçal, principalmente nas mansões dos barões do café ou de imigrantes enriquecidos pela indústria, como ingleses e franceses. Esses se encontravam principalmente na região mais acima denominada Morro dos Ingleses, próximo da Avenida Paulista - inaugurada em 1891. O Morro dos Ingleses, em 1912, recebera orientação diferenciada em relação ao alinhamento das ruas. Com ares aristocráticos, a região fora habitada pela elite paulistana, onde ingleses, inclusive, praticavam golfe. (LUCENA, 2013).

Lucena (2013) afirma que de um modo geral, no contexto do Bexiga, as pessoas negras eram obrigadas a trabalhar para os italianos em situação precária, visto que as lojas, empresas e instituições não os aceitavam. Aqueles que viviam nas margens do Saracura se submetiam às tarefas mais árduas, buscando ocupações na coleta de lixo, na construção de edificações como pontes, canalização de córregos e rios, aberturas de ruas e avenidas, demolição e construção de casas ou palacetes. As mulheres aproveitavam as águas do córrego, inclusive no ponto do seu represamento natural – Tanque Reúno – para dedicarem-se à ocupação de lavadeiras, além dos penosos trabalhos nas mansões. O relato de Fernando Penteado, nascido no Bexiga em 1947, apresenta percepções do processo histórico de desigualdade social vivida pela população negra nesse contexto urbano:

A minha avó, junto com outras negras do bairro, era quituteira, porque não tinha buffet naquela época. Elas eram aquelas negras que trabalhavam para os barões do café na Avenida Paulista. Então faziam os quitutes. Minha avó era uma quituteira de mão cheia, como tantas outras daquela época. E as festas se valiam pela quituteira que se tinha. [...] Elas [mulheres negras] detinham as rédeas, porque após a escravidão nós homens [negros] não tínhamos emprego. E foram as mulheres que seguraram. O italianos não queriam o serviço pesado. Não faziam o serviço pesado. Nós que fazíamos o serviço pesado. As negras ficavam nas casas como cozinheiras, como pajem. Mas não tinha muito

emprego, então foi a mulher negra que segurou (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013).

Observe que a profissão de cozinheira das mulheres negras do Bexiga apontada por Fernando Penteado apresenta resquícios do período colonial. O espaço da cozinha, tanto nos palacetes dos industriais enriquecidos, como nas mansões dos barões do café, ou na Casa Grande, era predominantemente negro e feminino. Assim, numa sociedade estruturada racialmente, as desigualdades não deixariam de ocorrer. A ocupação de quituteira, ou cozinheira, significava uma das poucas oportunidades que essas mulheres negras tinham para garantir a sobrevivência e o sustento de suas respectivas famílias, uma vez que a inserção dos homens negros no mercado de trabalho foi ainda mais difícil.

Desta maneira, a Saracura e a questão do trabalho subalterno nas mansões dos barões ou dos industriais foram fatores que contribuíram para que, na época, o Bexiga se consolidasse, de acordo com Rolnik ([1989] 2007), como um importante território negro da zona central da cidade. Koguruma⁴⁴ apud Castro (2008, p.57) destaca no jornal *Correio Paulistano* de 03 de outubro de 1907 uma descrição da região do Saracura enfatizando sua população predominantemente negra:

[A Saracura] É um pedaço da África. As relíquias da pobre raça impellida pela civilização cosmopolita que invadiu a cidade, ao depois de 88, foi dar ali naquela furna.

O vale é fundo e estreito. Poças dagua esverdeada marcam os logares donde sahiu a argila transformada em palacetes e residências de luxo.

Cabras soltas na estrada, pretinhos semi-nus fazendo gaiolas, chibarros de longa barba ao pé dos velhos de carapinha embranquecida e lábio grosso de que pende o cachimbo, dão áquelle recanto uns ares do Congo.

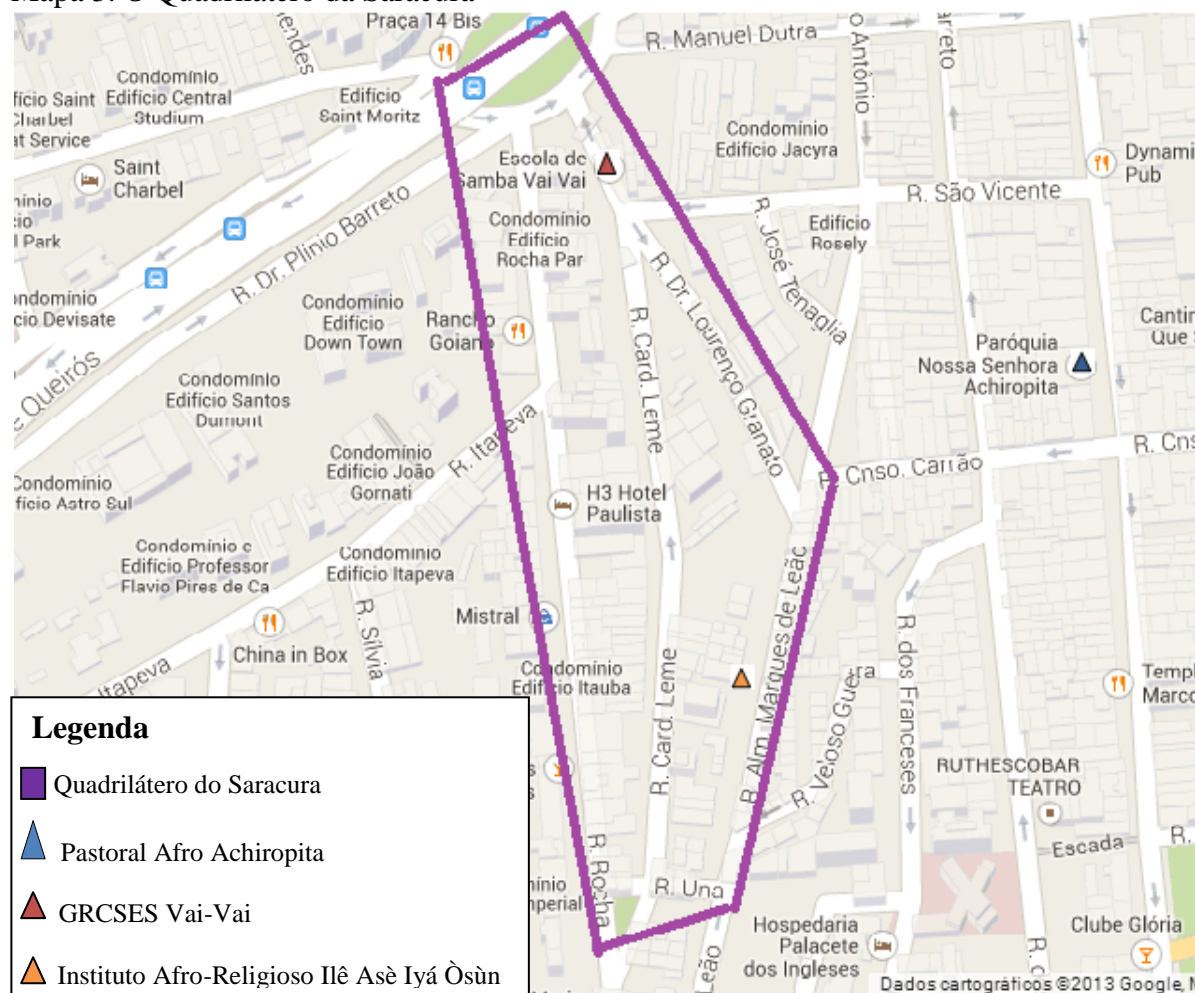
Alli pae Antonio, cujas mandingas celebram os supersticiosos de Pinheiros, de Santo amarão, da várzea do Tasbôa, pratica os seus mysterios e tange o urucungo, apoiando o ventre rugoso e despido a cabaça resonante. As casas são pequenas; as portas baixas. Há pinturas enfumaçadas pelas paredes embrancadas. A mobília, caixas velhas e torós de pau, sobre ser pobre, é sórdida. E alli vão morrendo aos poucos – sacrificados pela própria liberdade que não souberam gozar, recosidos pelo álcool e estertorando nas angustias do brightismo que os dizima, eliminados pela elaboração anthropologica da nova raça paulista – os que vieram no navio negreiro, que plantaram o café, que cevaram este solo de suor e lágrimas, acumulados alli, como rebutalho da cidade, no fundo lóbrego de um valle” (KUGURUMA, 2001, p. 210 apud CASTRO, 2008, p. 57).

Assim, no bairro do Bexiga residia um grande número de calabreses, mas o Quadrilátero da Saracura, delimitado segundo o estudo de Castro (2008), era habitado majoritariamente por negros. Como descrito no trecho do *Correio Paulistano*, a região tratava-se de um vale, ou seja, era cercada por áreas mais altas, como por exemplo, onde

⁴⁴ KOGURUMA, Paulo. *A Reelaboração das Práticas e Crenças Afro-Brasileiras na “Metrópole do Café” (1890 - 1920)*. São Paulo, Annablume/Fapesp, 2001.

hoje se localiza a Avenida Paulista. A área mais baixa, antes da canalização do Saracura em 1930, era alagadiça e, portanto, quanto mais baixo geograficamente era o terreno, menor era o valor imobiliário e maior era a quantidade de negros. A área brejeira da Saracura era destinada à plantação e às moradias mais simples. Ou seja, os negros residiam na região alagadiça, mais abaixo do riacho Saracura, em lotes irregulares, e os imigrantes italianos situaram-se nas áreas mais altas. Desse modo, os italianos, mesmo os pobres, com uma situação econômica desfavorável, conseguiram comprar os lotes ofertados. O Mapa 3 - O Quadrilátero da Saracura - permite visualizar geograficamente a região da Saracura nos dias de hoje:

Mapa 3. O Quadrilátero da Saracura



Fonte: NASCIMENTO, Larissa aparecida Camargo do; 2014.

Como podemos constatar a partir da representação gráfica, o Quadrilátero do Saracura é delimitado pelas ruas Rocha, Una, Almirante Marques Leão e Avenida Nove de Julho. Do mesmo modo que no Mapa 1, o Mapa 3 apresenta as localizações da Paróquia N. Sra. Achiropita, onde ocorrem muitos dos encontros e atividades promovidas pela

Pastoral Afro Achiropita; a sede do tradicional GRCSES Vai-Vai; e o Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn

A Pastoral Afro Achiropita, portanto, é o único dos três lugares foco desta pesquisa que não está localizada no interior do Quadrilátero do Saracura, uma vez que a Paróquia se encontra na Rua Treze de Maio, o coração do Bexiga, talvez o logradouro mais famoso do bairro. A menção à data em que foi promulgada a Lei Áurea não é por acaso. Segundo Sacchetto (2001), no começo do século XX, antes mesmo das celebrações em homenagem à N. Sra. Achiropita que ocorrem nessa rua, os negros comemoravam o dia Treze de Maio: “Era a Festa de Santa Cruz” (SACCHETO, 2001, p. 78). Portanto, em 1916, o que antes era Rua Celeste, passou a ser oficialmente denominado Treze de Maio. Todavia, a menção à Festa de Santa Cruz é praticamente inexistente. Aliás, Borges (2001) aponta que há uma carência de estudos que aprofundem historicamente essa antiga manifestação cultural da cidade. Atualmente, no dia 13 de Maio ocorre a lavagem simbólica dessa rua. A “Lavagem da Rua Treze de Maio” ou “Lavagem da Mentira”⁴⁵ representa uma forma de protestar contra as exclusões que acometem a população negra.

A escola de samba Vai-Vai está, literalmente, bem no “pé” do morro, próximo à Avenida Nove de Julho e Praça Quatorze Bis. Cida Godoy e Penteado, nos trechos destacados, explicitam a divisão racial do território de tempos atrás:

Porque os negros ficavam mais aqui, onde é a Praça Quatorze Bis. O pessoal se concentrava aqui embaixo, claro que todo mundo ia se concentrar onde tem água e o riacho do Saracura passava ali embaixo, então as lavadeiras lavavam roupa aqui para as mansões da Paulista (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013).

Nasci na Saracura. Ali era um brejo. Tem um rio que passa por baixo. Ele passa ali onde hoje a Vai-Vai ensaia, passa na Nove de Julho e deságua no Viaduto do Chá. Toda a água da Avenida Paulista desencana ali [região da Vai-Vai], ali era um brejo e ninguém queria morar lá. Então, os italianos ficavam na Rua Rocha [mais acima] e a gente ficava embaixo. Isso lá atrás, né. Os negros ficavam todos aqui embaixo. E quando falava de Saracura era pejorativo, mas nós assimilamos o apelido. Então falamos no samba: ‘É o Vai-Vai do Bexiga, Orgulho da Saracura’. Hoje nosso puxador, ele grita “Alô Saracura”. [...] Eu sou do Saracura, sou da Bela Vista, sou do Bexiga, essa interação é muito forte. Hoje não moro mais no Bexiga, mas se quiser se esconder de mim é me procurar em casa. Porque eu fico mais pra cá [Bexiga] (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013).

⁴⁵ De acordo com Mendonça (1993) a iniciativa da lavagem simbólica da Rua Treze de Maio partiu do Bloco Afro Oriashé, fundado em 1988 no bairro da Bela Vista, formado principalmente por mulheres negras. A primeira apresentação pública deste grupo foi justamente na lavagem da Rua Treze de Maio, em 1º de abril - “Dia da Mentira” - de 1989, justamente no ano do Centenário da Abolição da Escravatura. A ação crítica do Oriashé frente às comemorações do Centenário da Abolição e a relação que fazem do dia 13 de maio com o dia da mentira (e consequentemente a caracterização da Rua Treze de Maio como Rua da Mentira) estende-se a vários outros grupos da militância negra (ver pg. 58). Atualmente, a associação cultural denominada Ilú Obá de Min, uma dissidência do Bloco Afro Oriashé, continua a lavagem simbólica da rua. Com a cisão, a sede do Oriashé passou a ser na Cidade Tiradentes, “possivelmente a Saracura do século XXI” (CASTRO, 2008, p.86).

De acordo com esses depoimentos verifica-se que a população negra se concentrava mais abaixo da região do Saracura enquanto que os imigrantes residiam nas áreas mais afastadas da região brejeira. Cida complementa que era nas margens do rio que as mulheres lavavam roupas para aqueles que residiam nas mansões da Av. Paulista. Fernando Penteado, observa ainda que houve uma época em que Saracura era um termo pejorativo, no entanto esta denominação foi ressignificada, complementando as identidades dos sujeitos negros que viviam naquela área. Nesse sentido, em sua fala, Fernando, além de se denominar negro, atribui a ele mesmo outras diferentes identidades vinculadas ao seu lugar de origem “Sou Saracura, sou Bela Vista, sou Bexiga” explicitando também a identificação entre Bexiga, Saracura e Vai-Vai.

Obviamente, ao longo do tempo, a população negra do Bexiga extrapolou os limites da Saracura, residindo nos diversos cortiços espalhados pelo bairro. Os cortiços, comumente denominados pelo interlocutores como pensões, são antigos casarões cujo interior é subdividido de modo a comportar um grande número de famílias, onde inclusive os porões são habitáveis. Essas moradias são uma característica do bairro desde a imigração italiana, no final do século XIX, cujos cômodos adicionais podiam ser utilizados tanto para abrigar familiares, como para alugar, significando um acréscimo na renda. Dentre os locatários, havia imigrantes também, ou seja, da mesma maneira que os negros, os imigrantes pobres, principalmente italianos oriundos da Calábria, também residiam nos cortiços do bairro. Nesse sentido, o relato de Penteado faz uma equiparação interessante entre calabreses e negros: “*Minha mãe chegou pequena da Calábria, os calabreses são os negros da Itália*”⁴⁶. Segundo ele, a posição de desigualdade dos calabreses na Itália seria próxima à situação dos negros no Brasil. O sul da Itália, onde está localizada a Calábria, significaria uma região pobre e rural enquanto o norte da Itália seria rica e industrial, diferenças regionais que se intensificaram ainda mais no período de formação desse Estado-Nação.

Em *Memórias de Armandinho do Bixiga* (MORENO, 1996) Armandinho - uma das personalidades de grande importância histórica para o bairro - relata que sua avó materna era calabresa e seu avô paterno siciliano, ambos do sul da Itália. Seu depoimento demonstra que as condições de vida dos seus avós não eram das melhores, e viram a possibilidade de trabalhar nas lavouras de café do Brasil como uma oportunidade de melhoria de vida, uma vez que o governo brasileiro custeava a viagem e garantia emprego:

⁴⁶ FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013

Meu avô veio para cá em 1875, por aí, para também trabalhar na lavoura, para cobrir a mão-de-obra do negro. Eu vou explicar esse caso que é superimportante. Isso eu não li em lugar nenhum, eu conto o que eu ouvi da história dos italianos. Naqueles tempos os barões do café de São Paulo, que eram os empresários de hoje, começaram a forçar a família imperial a dar a absolvição dos negros. Por quê? Porque o negro estava ficando caro, já tinha negro doente, negro velho, negro sem dentes, negro que já não trabalhava mais e estava ficando muito caro para eles. E, malandros, eles estavam forçando a família imperial a dar a absolvição. E foi o que aconteceu, a Princesa Isabel assinou no dia 13 de maio de 1888, e no dia seguinte eles jogaram todos os negros na rua, só pegando os bons. A família imperial, para sossegar os barões, em 1875, anos antes de fazer esse crime contra a raça negra, disse: “Espera um pouco, nós vamos abrir uma imigração no mundo inteiro de gente que venha trabalhar, quando as fazendas estiverem todas acertadas, eu peço e assino”. E foi o que aconteceu no 13 de maio. No dia 14 de maio o negro, coitado, foi jogado na rua e não tinha para onde ir, ficou ao Deus dará. Meu avô, por exemplo, estava na Sicília e soube. E a Baixa Itália da época era como o Norte do Brasil de hoje, muito pior, uma miséria danada. Meu avô já estava casado com a minha avó, morando na cidade de Rossano, na Calábria. Os dois, mocinhos, souberam: “Quem quer ir para o Brasil descobrir a América? O Brasil tem 40 vezes a Itália em terras, tem terreno lá para quem quiser, pega o quanto quer”. Iludidos, os dois vieram, como veio muita gente. Eles estavam casados, mas ainda não tinham filhos. Souberam que quem quisesse vir se inscrevia e vinha de graça. Mas a primeira decepção que eles tiveram foi no navio. Eles imaginavam por aquelas fotos de navios, mas já vieram nos porões, um cagando em cima do outro, comendo aquela sopa. [...] Mas quando eles chegavam nessas fazendas viravam escravos. [...] Volto a repetir que tudo o que eu estou contando aqui eu nunca li em lugar nenhum, estou contando o que eu ouvi. Depois tinha aquele malho, como tem até hoje, eles gastavam 200 réis por dia e ganhavam um tostão de ordenado. Depois de três, quatro meses, o patrão dizia: “Você não pode mais sair daqui porque você me deve”. E na primeira oportunidade que podiam, eles fugiam. E uma turma grande, todos dessa cidade de Rossano, uns 90%, fugiram da fazenda de café, onde trabalhavam, não sei em que cidade, e acabaram caindo aqui no Bixiga (MORENO, 1996, p.24-26).

A narração de Armandinho também questiona a assinatura da Lei Áurea enquanto uma ação puramente filantrópica, desprovida de interesses. Ele relata que propositalmente, após a abolição, os negros não foram contratados para trabalhar. Substituídos pela mão de obra dos imigrantes, os negros foram, literalmente, “jogados na rua”, ficaram “à Deus dará”. Tendo em vista a oportunidade, seus avós paternos, juntamente com outros imigrantes da cidade de Rossano - localizada na Calábria - trabalharam numa dessas lavouras. Devido às péssimas condições de vida e de trabalho eles fugiram da fazenda, foram tentar a vida na cidade, e acabaram “caindo no Bixiga”. Ademais, as oportunidades oferecidas a esses imigrantes - principalmente nos setores industrial, de serviços, cultural, comercial e bancário - e o ideal de branqueamento, como citado anteriormente, permitiram que tivessem uma rápida ascensão social, diferentemente da realidade imposta à população negra.

Portanto, ao aprofundarmos o estudo da bibliografia e o diálogo com os moradores desse contexto, constata-se que esses imigrantes foram deixando de morar nos

cortiços. Assim, os sujeitos aqui entrevistados que viveram no bairro já na segunda metade do século XX destacam, em suas memórias, que os moradores das pensões seriam predominantemente negros. Penteado relata: “*quem morava nos cortiços eram os negros. Os italianos moravam em sobrados*”⁴⁷. Carlos Alberto, conhecido como “Pastel”, também relembra: “*Nos cortiços, você percebia mais era a presença das pessoas da pele preta mesmo*”⁴⁸. Maria Eunice, a Dona Nice, complementa: “*Muitos italianos moravam em cortiços também. Mas muitos foram se enriquecendo. E então foram embora para bairros mais nobres [...]. Os italianos que tem aqui são do comércio. Poucos moram aqui*”⁴⁹.

Sobre a intensa convivência entre negros e italianos no Bexiga, a obra de LUCENA (2013) traz a percepção de Roberto Fiovoranti⁵⁰ ao lembrar os relatos do pai sobre esse convívio no final do século XIX, demonstrando que o cotidiano nem sempre fora tão harmonioso, acarretando, inclusive, em mortes:

Meu pai, que chegou criança da Itália, viveu toda a vida no Bexiga, contava da briga dos tripeiros, causadas por racismo. Os tripeiros de brinco na orelha vinham do Matadouro da Humaitá e vendiam miúdos, bexigas de boi por todo o bairro. Na Saracura Pequena viviam os negros e na Saracura Grande, os italianos; os tripeiros não gostavam de negros e daí saíam as mortes, tanto de negros como de tripeiros. Era comum encontrar cadáveres em árvores (LUCENA, 2013, p.46).

Fiovoranti, seresteiro do bairro, além de indicar mais uma vez a divisão racial do território, tendo em vista que na Saracura Pequena (abaixo) viviam os negros e na Saracura Grande (acima) viviam os italianos, revela uma convivência violenta entre negros e tripeiros italianos que trabalhavam no Matadouro Municipal. Essas mortes, motivadas pelo racismo, ocorreram nos anos que precederam a abolição da escravatura, uma vez que o Matadouro Municipal permaneceu na Rua Humaitá de 1852 até 1887. O depoimento de Giovanni Pinto⁵¹, também na obra de Lucena (2013), acrescenta ainda que apesar de italianos e negros partilharem de uma condição precária para suprirem suas necessidades básicas, havia muitas brigas entre ambos:

O crescimento do bairro foi lento. Construíram uma casa, depois outra, os moradores eram pobres e tinham sempre muita dificuldade. Em casas grandes, moravam mais de uma família para dividir o aluguel. Chegavam a morar oito famílias em cada casa. Era comum o assalto aqui no bairro, as pessoas eram

⁴⁷ FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013.

⁴⁸ CARLOS ALBERTO RIBEIRO ‘Carlos Pastel’. Entrevista realizada em 25/07/2013.

⁴⁹ MARIA EUNICE OLIVEIRA SANTOS ‘Dona Nice’. Entrevista realizada em 30/06/2013.

⁵⁰ Entrevista de Roberto Fiovoranti, seresteiro do Bixiga, coletada por Célia Lucena no Museu do Bixiga em 19/03/1982.

⁵¹ Giovanni Pinto, entrevista por Célia Lucena, no Bexiga em 28/02/1982.

pobres e um pobre assaltava o outro, não escapava ninguém. Havia muitas brigas com os negros (LUCENA, 2013, p.130).

Em consonância, o depoimento da Tia Jenny, aos 86 anos, relembra que um sujeito italiano, dono de um dos cortiços do bairro, não obteve respaldo da família ao casar-se com uma mulher negra:

E esse italiano casou com uma negra. [risos]. Onde foi guerra dentro da família. Ele sempre falou que deu guerra na família [...]. O sogro dele ia lá visitar. Ia consertar. Às vezes quebrava o banheiro. Porque o sogro era pobre. E o italiano era rico. Aí ele dava esse serviço para o sogro, para os sobrinhos da mulher dele. Eles ajudavam a limpar. Pintar. Você vê a diferença de cor, ele era italiano e rico, e ela negra e pobre (JENNY TEIXEIRA FRANCISCO 'TIA JENNY'. Entrevista realizada em 16/06/2013).

Porém, apesar dos históricos apresentados, de um modo geral, os depoimentos coletados na presente pesquisa demonstram uma convivência aparentemente harmoniosa, não havendo uma tensão racial explícita no bairro:

Meus pais são nascidos no Bexiga. Minha mãe é filha de calabrês. Todo o "bixiguento" tem uma mistura do negro com o próprio italiano, existe isso. Meu avô [paterno] veio de Amparo, em 1990. Minha avó [paterna] já era mineira, já era negra também. [...] O Bexiga não teve uma tensão racial. Ele foi diferenciado. Não tinha isso. Mas eu percebia isso fora do bairro. Por exemplo, a minha tia tinha um centro de umbanda, ela morava na Parada Inglesa. E às vezes eu ia jogar bola e os meninos tinha hora que saíam todos correndo, porque eles não queriam que as mães os vissem jogando com o sobrinho da macumbeira. E a gente moleque não entendia muito. E às vezes a própria mãe daquele moleque ia ao centro da minha tia pedir proteção (FERNANDO PENTEADO, Entrevista realizada em 22/07/2013).

Penteado assinala que a interação entre negros e italianos seria uma particularidade do Bexiga, pois essa boa convivência não se estenderia a outros bairros da cidade, e utiliza como exemplo a discriminação que sofrera no bairro Parada Inglesa, em decorrência do fato de sua tia possuir um centro de Umbanda, religião que utiliza elementos afro-brasileiros. Destaca ainda que a convivência bem próxima entre negros e italianos, aliás era comum ambos viverem na mesma Vila, foi um fator de grande importância para um cotidiano sem conflito. Contudo, nas entrelinhas, Carlos Alberto, apesar de resgatar em suas memórias que não havia um conflito racial entre os negros e italianos do bairro, ilustra o racismo institucional marcado pela perseguição policial em relação a cidadãos negros:

Desde moleque eu já tinha consciência do que era o bairro, do que era o negro. [...]. Desde moleque eu já tinha essa noção, Então moleque, eu convivendo com muita gente, de escutar a minha mãe e a minha avó dizerem que na época delas a polícia perseguia muito, e elas tinham que trabalhar, e aí se apegavam nas

orações. Saíam tarde da noite do emprego. Então desde moleque, ninguém precisou me falar, eu já via como a coisa era (CARLOS ALBERTO RIBEIRO ‘Carlos Pastel’. Entrevista realizada em 25/07/2013).

João Francisco, o babalorisá Francisco de Òsùn, do Instituto Ilê Asè Iyá Òsùn, terreiro religioso localizado na Saracura, também assinala uma experiência marcada pela racialização. Apesar de considerar que atualmente é uma pessoa querida e respeitada no bairro, Pai Francisco de Òsùn comenta sobre os momentos de enfrentamento, tanto por ser negro, como por ser babalorisá:

Aí eles quebravam meu carro, na porta... Os vizinhos. Os moleques. As molecas. Porque eles me viam defumando, aí gritavam ‘Macumbeiro’!⁵²[...] Então eu tive um enfrentamento no bairro, não foi fácil, não foi fácil para eu me impor de 79 até a data de hoje não, não foi brincadeira. Mas hoje eu sou uma pessoa querida. Eu amo esse bairro. [...] Uma família italiana... Foram quatro anos e meio no meu pé. Eu não gosto que me provoque. Tinha dias que eu chorava dentro daquele apartamento [...]. Eu era o único negro que morava naquele prédio, e de candomblé, visivelmente o único (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘PAI FRANCISCO DE ÒSÙN’. Entrevista realizada em 05/07/2013).

No primeiro momento, Pai Francisco discorre sobre o período referente à abertura do terreiro no seu atual endereço. No segundo momento ele comenta de sua residência, num edifício de classe média localizado no bairro, no qual era o único morador negro. Nesse sentido, destaca uma fase de sua vida em que sofreu discriminação por outros moradores, especificamente por membros de uma família descendente de italianos, pontuando que a discriminação ocorrera tanto por ser negro, como por ser candomblecista.

Finalmente, em relação à interação entre negros e italianos no contexto do Bexiga, cabe ressaltar que o grande número de imigrantes significou mudanças tanto nos aspectos referentes à demografia, como também mudanças nos aspectos culturais e sociais. Assim, o falar “italianado” tornou-se uma característica que marcava os habitantes da região, como demonstram Dona Salete, Paulo e Penteado:

Eu tinha uma amiga casada com italiano. Ela falava e você jurava que ela era italiana. O negro do Bexiga é italianado, você pode ver o modo dele falar, o modo dele gesticular é italianado (MARIA SALETE MOLINA LEGGERI. Entrevista realizada em 27/10/2013).

Então, essa interação no bairro, entre o negro e o italiano é muito forte no bairro. Até a década de 70 era fácil identificar o negro que era da Bela Vista, porque a gente falava cantado, italianado. Porque a convivência era bem próxima. Os casarões, os cortiços que tinham, era uma mistura só (FERNANDO PENTEADO, Entrevista realizada em 22/07/2013).

⁵² Macumba refere-se a um instrumento de percussão de origem africana, muitas vezes utilizados em religiões afro-brasileiras. Porém, esse termo passou a ser empregado a referir-se pejorativamente a essas religiões.

Essa fusão dos dois idiomas é igualmente retratada nas *Memórias de Armandinho do Bixiga* (MORENO, 1996) e na pesquisa de Lucena (2013) no momento em que a autora faz referências ao “linguajar macarrônico” ou “lusu-carcamano” (LUCENA, 2013, p. 126), o que pode ser compreendido como uma subversão do português oficial, um processo de tradução no campo da linguagem. Dona Salete destaca também que os negros se apropriaram de uma gesticulação própria dos italianos ao falar, e Paulo considera que o fato de falar alto é herança do convívio italiano no bairro: “*Tem amigo meu que fala: ‘como você fala alto!’ . Aí eu falo que eu sou negrão nascido num bairro de convivência italiana, então não tem como eu falar baixo, eu não consigo falar baixo*”⁵³.

Além dos reflexos na linguagem, podemos observar essa tradução entre elementos de diferentes culturas também no que tange à culinária da região. Nesse sentido, em depoimento cedido à Lucena em 1982, Giovanni Pinto⁵⁴ afirma “*A nossa alimentação diária era macarrão com feijão. De vez em quando, a gente comia um pedaço de carne. Minha mãe fazia pão em casa, o que era muito comum na época*” (LUCENA, 2013, p.130). Observe que as massas italianas eram parte do cardápio diário, ao qual eram adicionados ingredientes comuns da “culinária nacional”, resultando no “macarrão com feijão”. Além do mais, a população negra também degustava pratos típicos desses imigrantes. Observe que o relato de Fernando indica ainda que quituteiras negras cozinhavam com as nonas italianas para a quermesse da festa italiana da N. Sra. Achiropita:

Meu avô foi um dos protagonistas da quermesse da Achiropita, nos anos trinta. [...] A minha avó, junto com outras negras do bairro, eram quituteiras, porque não tinha Buffet naquela época. Elas eram aquelas negras que trabalhavam para os barões do café na Avenida Paulista. Então faziam os quitute, junto com algumas outras nonas italianas, e aí começaram a fazer a quermesse. A minha avó fazia os doces, os quitutes, junto com outras nonas italianas. O meu avô com outros arrecadavam os brindes e daí surgiu a quermesse. [...] Hoje se você for à quermesse, não lá fora, mas dentro, onde tem uma grande festa, você vai ver as baianas do Vai-Vai trabalhando na cozinha, travestidas de italianas. E quando termina a festa da Achiropita, as italianas vão para a festa da Vai-Vai se travestir de baianas (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013).

Essa narrativa comunica ainda que os negros são atuantes na festa italiana, da mesma maneira que italianos e seus descendentes participam do samba da Vai-Vai. O depoente discorre que as italianas travestem-se de baianas nos ensaios e desfiles do GRCSSES Vai-Vai, enquanto que na Festa da N. Sra. Achiropita baianas travestem-se de italianas e trabalham nas barracas de comida. Dona Joana, Chefe da Ala das Baianas do

⁵³ PAULO ‘ÁFRICA’ ROGÉRIO. Entrevista realizada em: 05/07/2013.

⁵⁴ Giovanni Pinto, entrevista por Célia Lucena, no Bixiga em 28/02/1982.

GRCSES Vai-Vai, também destaca a participação da população negra na tradicional festa em homenagem a N. Sra. Achiropita e refuta aqueles que difundem a imagem do Bexiga como um bairro unicamente italiano:

Segundo Dona Olímpia e o povo mais antigo, falam que a Vai-Vai, que na época era Cai-Cai, era ela que evoluía o povo aqui. Saia pelas ruas do bairro. Não é do meu tempo, mas eu acho que tinham que respeitar isso, e não falar só sobre o bairro italiano. Você vê que na festa da Achiropita é uma mistura, é negro, é italiano, é tudo. Não sei por que eles querem fazer essa diferença. Eu não entendo. Eu sinceramente não entendo [...]. A gente tem tanta foto, temos um monte de gente, como o finado Branca de Neve, um monte de gente que conseguia empurrar com o Vai-Vai, e o Vai-Vai é aqui no Bexiga (JOANA APARECIDA BARROS 'Dona Joana'. Entrevista realizada em 17/07/2013).

Neste trecho, ela assinala que houve personalidades negras significativas para a história do bairro, fazendo referências a duas delas: Dona Olímpia e Branca di Neve. Dona Olímpia, cuja idade ultrapassa os noventa anos, moradora do Bexiga até os dias de hoje, foi responsável por mais de duas décadas da Corte do Cordão Carnavalesco. Atualmente ela pertence à Velha-Guarda da Vai-Vai. Já Branca di Neve é o nome artístico de Nelson Fernando de Moraes, cantor e compositor de samba-rock, nascido no Bexiga. Branca di Neve morreu precocemente, no auge de sua carreira, e infelizmente, sua história e atuação no bairro não é devidamente difundida.

Borges (2001) revela que o imaginário de um Bexiga italiano perdura até os dias de hoje, ao destacar que a localidade é conhecida como o bairro dos italianos da Calábria. Todavia, os interlocutores explicitam que atualmente a população do bairro é mais nordestina, do que propriamente negra ou italiana, como será descrito na próxima subseção. Nesse sentido, o depoimento de Cida Godoy, concordando com outros depoentes, percebe que a maioria dos descendentes de italianos mudou para outros bairros, permanecendo aqueles que estão mais vinculados ao comércio na região:

Eu percebo que eles [italianos] estão ligados ao comércio, né? Na realidade eles são donos das cantinas, então o pessoal chama o Bexiga de bairro italiano, mas não tem italiano há mais de 20 anos. Os que estão aqui são herdeiros dos velhos italianos que já deixaram as cantinas, os restaurantes. Se você for ver mesmo são poucos (MARIA APARECIDA DE GODOY 'Cida Godoy'. Entrevista realizada em 10/10/2013).

Por fim, retomando o tema da confluência cultural desses segmentos populacionais no contexto do bairro, cabe destacar a peculiaridade de haver uma Pastoral Negra que se articula no interior de uma paróquia predominantemente italiana. As descrições e análises das situações contemporâneas relacionadas aos elementos culturais e as interações mantidas entre os sujeitos no âmbito da Vai-Vai, Pastoral Afro Achiropita e

Instituto Afro-Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn, serão melhor aprofundadas na quarta e quinta etapa desta dissertação.

3.3 BELA VISTA: UM PANORAMA CONTEMPORÂNEO

Conforme Sacchetto (2001), Bexiga é a referência mais antiga à região da Bela Vista. A pesquisa de Schneck (2010) disserta que, em 1883, um abaixo-assinado enviado à Câmara dos Vereadores, por um grupo de 50 proprietários, cujos sobrenomes indicavam origem nórdica e alto poder aquisitivo, solicitava a mudança do nome Campo do Bexiga para o de Campo da Bella Vista, com a finalidade atribuir uma designação mais “nobre” à região. Porém, apenas em 16 de dezembro de 1910 foi promulgada a lei nº 1.242 que atribuiu à área o nome oficial Bela Vista (SACCHETTO, 2001).

Como mencionado anteriormente, a Bela Vista está localizada na região central de São Paulo, mais precisamente ao sudoeste da Subprefeitura da Sé. Delimitada por importantes avenidas do cartão postal de São Paulo, como a Avenida Paulista (coração econômico do país), Radial Leste-Oeste e Vinte e Treze de Maio, é sem dúvida um distrito de grandes contrastes. Traçada tanto por modernos arranha-céus como por centenários casarões, muitos dos quais hoje não significam mais as luxuosas residências, mas sim os cortiços onde reside um grande número de famílias por m², o bairro abrange uma população diversa, tanto em termos de ascendência como em termos socioeconômicos. Bexiga, Saracura e Morro dos Ingleses referem-se a subdivisões não oficiais do bairro, sendo que, próximo à Avenida Paulista, o Morro dos Ingleses é a área mais valorizada desse contexto. O Mapa 4: Bairro da Bela Vista (2013), a seguir, retrata as atuais delimitações desse distrito.

Mapa 4. Bairro da Bela Vista (2013)



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

O sub-bairro Bexiga, de delimitações imprecisas, seria para Armandinho um “estado de espírito”, conforme explicita em depoimento para Moreno (1996):

Na verdade eu faço uma distinção entre o Bixiga e a Bela Vista. Deixa eu explicar: o Bixiga não existe oficialmente. O Bixiga é o centro da Bela Vista. Às vezes eu vou participar de reuniões e aparecem esses grandes engenheiros, esses caras professores. E vêm com essa história: o Bixiga têm 80% de verticalização. Não, não tem, eu sou obrigado a retrucar, não tem nada disso. A Bela Vista tem. O Bixiga não tem nem 10% de verticalização.

A grande pergunta: mas como é que você sabe o que é Bixiga e o que não é? Por exemplo: o Bixiga [essa é uma frase que eu gosto de falar] é um estado de espírito. Você sente quando está no Bixiga, você cheira a Bixiga. Por exemplo: você está no Maksoud Plaza, na Alameda Campinas: é Bela Vista, mas não é Bixiga (MORENO, 1996, p.118).

Esse fato demonstra que as fronteiras do Bexiga não apresentam delimitações físicas exatas. As regiões traçadas pelos antigos casarões e cantinas italianas, marcados por práticas culturais cotidianas específicas, definiriam o Bexiga. Assim, esse “estado de espírito” pode ser delimitado, de acordo com Armandinho, pela Avenida Nove de Julho, a Avenida Vinte e Três de Maio, a Avenida Brigadeiro Luis Antônio e uma linha imaginária

que passa pela Alameda Ribeirão Preto, como podemos visualizar no Mapa 4. Além disso, existe a Vila Itororó, delimitada pelas ruas Martiniano de Carvalho, Monsenhor Passalacqua, Maestro Cardim e Pedroso, que, segundo Armandinho, seria um “anexo” do Bexiga (MORENO, 1996, p.119). A Vila Itororó foi construída por um tecelão português entre os anos de 1916 e 1922. É uma das áreas mais antigas da cidade, constituída por um casarão e 37 casas repletas de adornos remanescentes da demolição do Teatro São José, primeiro teatro da cidade que foi destruído por um incêndio.

As obras públicas que tiveram início no final da década de 1960 e início da década de 1970, como a Radial Leste-Oeste, a Avenida Vinte e Três de Maio, o Elevado Costa e Silva (popularmente denominado Minhocão) e o Viaduto do Café, resultaram na demolição de muitos cortiços do bairro e, conseqüentemente, na mudança de antigos moradores. De acordo com Porto (1992), a Avenida Leste-Oeste na Bela Vista foi responsável pela demolição de “mais de mil casas, barracos e vivências, numa extensão de um quilômetro por 50 metros de largura” (PORTO, 1992, p.172). O intuito era facilitar o acesso dos moradores da zona leste e sul ao centro da cidade. Reinaldo José de Oliveira (2008) discorre ainda que, atrelado a essas obras públicas, houve um processo de construção de habitações verticalizadas voltadas aos setores favorecidos economicamente. Reinaldo S. Soares (1999) complementa que, a partir da década de 1970, houve a inauguração de várias casas noturnas, bares, cantinas, teatros, alterando profundamente as características do bairro, até então marcado por uma intensa vida comunitária. Ou seja, desde meados do século XX a região tem passado por um processo de especulação imobiliária que se configura de uma maneira cada vez mais intensa ao longo dos anos. De acordo com os depoimentos a seguir, a população negra e pobre do Bexiga foi diretamente afetada por estas intervenções urbanísticas:

Hoje no bairro tem poucas famílias negras. Quando começaram as obras do Minhocão, deu-se a primeira grande devastação do Bexiga. Ele passa bem no centro do Bexiga. Então na época um monte de família teve que sair. E nesse mesmo período abriu ali a Cidade Tiradentes, muita gente se mudou para lá. E aí [o Minhocão] foi rasgando o bairro. Para o Grajaú também foi muita gente nossa. E depois, os chineses começaram também a entrar no bairro, os nordestinos também. Então aquele cortiço que era de negro, agora é de nordestino E depois, os chineses começaram também a entrar no bairro, os nordestinos também. Então aquele cortiço que era de negro, agora é de nordestino (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/22).

Nessa época [na minha juventude] tinha muito negro no Bexiga. Hoje em dia não se tem mais. [...]. Esse fim teve começo quando começaram a mandar o pessoal para Cidade Tiradentes, para aqueles lugares todos. Isso foi se perdendo. [...]. Começaram a ver que o Bexiga era um bairro centralizado e precisava de uma nova cara e, para colocar essa nova cara precisava desalojar um monte de pessoas. 'E onde vamos mandar essa galera?' Vamos mandar para

as periferias, tipo Itaquera, São Miguel, Vila Formosa. Aí esses lugares foram ficando saturados e então criaram a Cidade Tiradentes. Muita gente que eu conheci foi para lá, muita gente acabou indo para Cidade Tiradentes. [...]. Alguns receberam casa, prédios do CDHU, não tiraram o pessoal de qualquer maneira. Quem tinha melhor condição, ia para Vila Mariana, Santana. Eu era novo, como tinha minhas amizades por aqui, quis ficar aqui. Era uma época que estavam construindo metrô, a Praça Roosevelt (CARLOS ALBERTO RIBEIRO 'Carlos Pastel'. Entrevista realizada em 25/07/2013).

Os aluguéis começaram a aumentar muito, então para onde negros correram? Casa Verde. Eu fiquei abismada, eu não sabia, eu fui para Casa Verde para fazer uma outra coisa, eu fui lá para comprar tinta para tecido. Aí eu falei: "Vou comprar na fábrica". Aí eu cheguei na Casa Verde, aí eu olhava e via uma negrada, falei: "Gente o que é isso? Eu estou acostumada de em todo lugar que a gente vai, a gente não vê negro. Lá não, os negros estão todos naquele pedaço, aí eu falei: "Já sei para onde o povo da Bela Vista correu". Porque era o bairro mais próximo e hoje em dia, estão indo para zona leste (MARIA APARECIDA DE GODOY 'Cida Godoy'. Entrevista realizada em 10/10/2013).

O pessoal aqui da comunidade da Pastoral [Afro] não mora mais aqui. E agora nos cortiços tem muitos mais nordestinos. Muitos se mudaram. Estão na Cidade Tiradentes, por exemplo (MARIA EUNICE OLIVEIRA SANTOS 'NICE'. Entrevista realizada em 30/06/2013).

Antigamente, a Bela vista era um bairro bastante negro. Eu lembro na minha infância. Muita coisa aconteceu, foi afastando, pelo fato da Bela Vista encarecer. É muito caro, hoje, morar na Bela Vista. E fato, a Bela Vista está espalhada por São Paulo toda. Na zona leste onde a minha mãe mora, na Cohab II [Itaquera], tem uma rua que é metade da Bela Vista morando lá. Muita gente na zona sul, Campo Limpo, lembro que a minha mãe ia morar lá também. Na Casa Verde tem bastante gente também [...]. Grande parte da Bela Vista hoje é nordestina (PAULO ÁFRICA' ROGÉRIO. Entrevista realizada em 08/07/2013).

Os depoentes mencionam a Cidade Tiradentes como um dos principais destinos das famílias negras, tendo em vista os planos de moradia ofertados na época, face aos altos custos do bairro. Localizada na zona leste de São Paulo, a Cidade Tiradentes abriga o maior complexo de conjuntos habitacionais da América Latina. Foi planejada e construída pelo poder público Municipal (COHAB) e Estadual (CDHU) no início da década de 1980, destinada às famílias atingidas por obras públicas (SÃO PAULO, s/d. a). Desse modo, segundo o IBGE (2010), dos 96 distritos paulistanos, a Cidade Tiradentes é o 10º distrito mais populoso, com 211.501 habitantes, o 20º distrito mais densamente povoado - 14.100 (Hab/Km²), e o quarto maior em termos de porcentagem de moradores negros (56,1% - significando 118.586 habitantes), precedido por Jardim Ângela com uma porcentagem de 60,1% de moradores negros (177.578 habitantes), Grajaú com 56,8% de moradores negros (204.967 habitantes) e Parelheiros com 56,6% (92.374 habitantes).

Atualmente a Bela Vista possui cerca de 69.460 habitantes (IBGE, 2010). Com uma área de 2,6Km² é o distrito mais densamente povoado, ou seja, possui a maior densidade demográfica da cidade de São Paulo – 26.715(Hab/Km²), seguido por República

- 24.774 (Hab/Km²) que também está localizado na região central, Cidade Ademar - 22.223 (Hab/Km²), Sapopemba - 21.076 (Hab/Km²) e Capão Redondo – 19.759 (Hab/Km²). A alta densidade populacional da Bela Vista deve-se à verticalização e à grande quantidade de cortiços que ainda perduram neste território. Segundo a Secretaria Municipal de Habitação (SEHAB), há cerca de 270 cortiços na Bela Vista, o que equivale a 20% dos cortiços da Subprefeitura da Sé (SÃO PAULO, 2010). A Tabela 2 – População Total, Densidade Demográfica e Taxas de Crescimento da Bela Vista em 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010⁵⁵ - demonstra o avanço de habitantes no bairro a partir do Censo Demográfico da década de 1950:

Tabela 2. População Total, Densidade Demográfica e Taxas de Crescimento da Bela Vista em 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010

<i>Ano</i>	<i>População Total</i>	<i>Densidade Hab/Km²</i>	<i>Taxas de Crescimento</i>
1950	46.340	17.823	—
1960	57.364	22.063	2,16
1970	64.704	24.886	1,21
1980	85.416	32.852	2,82
1991	71.825	27.625	- 1,56
2000	63.190	24.303	-1,41
2010	69.460	26.715	0,95

Fonte: IBGE – Censos Demográfico de 1950-1960-1970-1980-1991-2000-2010.
Elaboração: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

Os dados da Tabela 2 demonstram uma considerável diminuição da população entre os Censos de 1980 -1991 e 1991-2000. Esse fenômeno ocorreu, muito provavelmente, em decorrência dos cortiços que foram derrubados para o alargamento de ruas e construção de viadutos - obras que deram continuidade àquelas iniciadas nas décadas de 1960 e 1970. Além disso, como elucidado anteriormente, foi na década de 1980 que a maioria dos conjuntos habitacionais na Cidade Tiradentes foi inaugurada. A revelação dos Arcos da Rua

⁵⁵ As variáveis população total e taxa de crescimento foram pautados nos Censos Demográficos de 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010, fornecidos pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano/SMDU – Departamento de Estatística e Produção da Informação/Dipro. Disponível em <http://smdu.prefeitura.sp.gov.br/historico_demografico/tabelas.php>. Acesso em: 20 dez. 2013. Os cálculos das densidades demográficas foram realizados por mim considerando uma área de 2,6 Km².

Jandaia⁵⁶ pode ser compreendida como exemplo dessa intensa transformação da paisagem urbana da Bela Vista. Em 1988, os noticiários informavam a descoberta de um conjunto arquitetônico de arcos, mas tal fato só ocorreu porque uma série cortiços na Rua da Assembleia havia sido demolida (SÃO PAULO, s/d. b). Cida Godoy participou durante dez anos de um movimento social relacionado à moradia digna na Bela Vista. Ela relembra como foi o despejo dessas famílias e relata que muitas mulheres que residiam naqueles cortiços denunciaram a situação precária das residências e exigiam um aluguel social (espécie de bolsa aluguel) da Prefeitura:

Você olha na 23 de Maio e tem uns arco. Ali era uma rua. A rua escondia os arcos. Havia um movimento na Bela Vista por moradia. Naquele a gente queria um aluguel social. Hoje foi implantado, mas naquele tempo já estávamos pensando nisso no qual as pessoas pagassem uma parte e a prefeitura pagasse o resto. Nós mostramos para as assistentes sociais, esgotos a céu aberto dentro das casas, casas velhíssimas. Então a prefeitura, de madrugada colocou todo mundo dentro do caminhão, fez a mudança do pessoal a pulso e no dia seguinte eles demoliram a rua. Ou seja, mataram o movimento na raiz. Foi uma pena, porque havia um bom movimento social naquela época e principalmente as mulheres eram as que mais participavam. Estava quase dando certo. As creches já tinham conseguido. Pelo movimento conseguimos três creches para o bairro. Até então no movimento falamos: “Conseguimos as creches, qual será a próxima conquista? O próximo será a moradia”. Mas aí a prefeitura foi lá e cortou (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013).

A localização privilegiada e os planos de revitalização continuam a encarecer cada vez mais os imóveis da Bela Vista, e assim, infelizmente, os relatos de despejo de famílias inteiras não é novidade na região com um dos m² mais caros de São Paulo, onde um quarto de pensão, pequeno e sem janela, pode custar mais de R\$ 400,00 por mês, como discorre Kelly:

Muita gente hoje em dia, mora na Cohab. Na Bela Vista, não tem condições de morar. O poder financeiro na Bela Vista é muito caro. Hoje em dia, tem que ter uma casa própria e é muito difícil, muito caro. Às vezes você paga num quarto aqui, 400, 500 reais e em uma vila [em um bairro mais afastado do centro] você consegue dois cômodos, até três cômodos. Não é todo mundo que tem isso para pagar (KELLY APARECIDA DA SILVA. Entrevista realizada em: 22/10/2013).

Porém, mesmo com os altos custos, tais residências são carregadas de referências pejorativas. Por isso, Cida Godoy aponta que, ao invés de cortiço, geralmente são usados os termos pensão ou moradia coletiva no sentido de desconstruir os estigmas. Niltes relata que em 2004 participou de um projeto da prefeitura no qual constantemente era recebida pelas famílias que vivem nas moradias coletivas e, nesse sentido, enfatizou a organização e limpeza dessas residências diante do conjunto de códigos negativos sobre

⁵⁶ Provavelmente construído no século XIX para proteção contra enchentes (BIXIGA, 2013, p. 13)

elas: “Acham que porque é cortiço, não tem uma casa, acham que não é uma casa, é uma maloca”⁵⁷. É uma habitação coletiva, com gente que trabalha, que vive e tal”⁵⁸.

Tanto as entrevistas como a observação participante têm apontado a existência de um número considerável de moradores provenientes do continente africano, entre eles senegaleses e nigerianos. Mas, basicamente, os cortiços de outrora, onde residia um grande número de famílias negras paulistanas, agora são compostos sobretudo por migrantes nordestinos, dos quais uma parcela se identifica como negra. A Tabela 3 - População da Bela Vista segundo Cor/Raça em 2000 e 2010⁵⁹ - nos permite visualizar em números absolutos a população da Bela Vista segundo a classificação racial:

Tabela 3. População da Bela Vista segundo Cor/Raça em 2000 e 2010

Ano	Branca		Preta		Parda		Indígena		Amarela		Sem Declaração	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
2000	49.781	78,8	2.396	3,8	8.405	13,3	96	0,1	2.091	3,3	421	0,6
2010	51.075	73,5	3.377	4,9	11.659	16,8	96	0,1	3.253	4,7	0	0,0

Fonte: IBGE – Censo Demográfico de 2000 e 2010

Elaboração: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

De acordo com a tabela verifica-se que a população branca aumentou 1.294 (20,6%), a população preta 981 (15,6%), a população parda 3.254 (51,8%), a população amarela 1.162 (18,5%), a população indígena não apresentou aumento, e o número de pessoas sem declaração diminuiu 421 (-6,7%). Nesse sentido, apesar da população branca ser majoritária nos dois Censos, representando mais de 70% do total de habitantes, a porcentagem de moradores brancos diminuiu 5,3%, enquanto que em termos de proporcionalidade a população preta aumentou 1,1%; a população parda 3,5% e a população amarela 1,4%; enquanto que a população sem declaração diminuiu 0,6%. A diminuição da população que não se declarou pode ser reflexo das campanhas de conscientização racial, tal como “Não deixe a sua cor passar em branco”, organizadas pelos movimentos sociais desde o Censo Demográfico de 1991.

Em relação aos migrantes brasileiros, Lucena (2013) aponta que, a partir da década de 1940, o fluxo de migrantes nordestinos no Bexiga passou a ocorrer mais

⁵⁷Maloca refere-se a uma habitação comunitária no qual vivem algumas etnias indígenas, principalmente na região amazônica, todavia esse termo é comumente empregado como sinônimo de uma residência pobre e caótica.

⁵⁸ NILTES APARECIDA LOPES DE SOUZA ‘Tia Niltes’. Entrevista realizada em: 19/10/2013.

⁵⁹ A Tabela 3 é baseada em valores fornecidos pelo IBGE – Amostra do Censo Demográfico de 2000 e Resultados do Universo do Censo Demográfico de 2010. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/epidemiologia_e_informacao/informacoes_socioambientais/index.php?p=8452#02>. Acesso em: 20 dez. 2013.

intensamente. O perfil atual destes migrantes é predominantemente masculino. Seriam homens que se encontram empregados em estabelecimentos localizados na região central da cidade, especialmente nos restaurantes, cantinas e pizzarias do Bexiga. Afinal, morar próximo do emprego significa economia em relação aos gastos com transporte urbano:

A maioria dos rapazes que ocupam as camas de minha casa são nordestinos. Dificilmente vêm pessoas de outros lugares. São rapazes que trabalham por aqui nos restaurantes. [...] Tem pizzaiolo, cozinheiro, ajudante de cozinha... E a maioria das cantinas italianas viraram restaurantes nordestinos. Onde você via que vendia uma pizza, um macarrão, uma massa italiana, você vê que virou tudo bar nordestino (Depoimento. 21/05/2012).

A observação parte de uma senhora que aluga vagas em uma pensão do bairro. Essa moradora descreve não apenas o perfil dos principais locatários, como também avalia que os aspectos sociais e culturais também têm tomado outras formas, como o aumento de bares e restaurantes nordestinos. Armandinho, por outro lado, intrigado com a questão do prestígio das cantinas italianas no bairro, enfatiza em seu depoimento a Julio Moreno (1996) que, apesar da predominância nordestina na cozinha, seriam os italianos e seus descendentes os responsáveis pelo preparo do alimento, restando aos migrantes nordestinos funções que não influenciariam diretamente no sabor da “autêntica” comida italiana:

Cada casa que esvaziava, quem alugava era um malandro e a transformava num cortiço ou pensão.

O Bixiga tem muitos nordestinos. Eu li uma reportagem em *O Globo*, do Rio, metendo o pau nos donos das cantinas porque os cozinheiros são nordestinos. E daí? Eu também tenho um cozinheiro nordestino, mas é a minha mulher quem cozinha. E, em quase 90% das cantinas do Bixiga, quem faz o preparo são os italianos. Agora o italiano não vai ficar no fogão queimando a barriga. Os nordestinos têm isso de bom: eles assimilam com grande facilidade. Como aqui há muitas cantinas, automaticamente tem muito nordestino, formando muitas pensões e cortiços (MORENO, 1996, p. 123-124).

Atualmente, uma das cenas recorrentes pelas ruas da Bela Vista são barzinhos que, principalmente aos finais de semana, reúnem pessoas que dançam ao som do forró eletrônico e cujo cardápio, entre outros pratos, não deixa faltar o caldo de mocotó ou o sarapatel. Na percepção dos depoentes, a dispersão da população negra para outras localidades alterou profundamente o cenário musical do bairro. As rodas de samba que antes marcavam o cotidiano da Bela Vista, hoje são poucas, sendo que Paulo e Cida consideram que o Sambão da Treze de Maio que tem ocorrido durante às sextas-feiras significa uma retomada dessa prática:

Eu sinto na Bela Vista, falta de samba, sabe? Para eu tocar, para eu gostar. Hoje tem na 13 mesmo de sexta-feira o samba. Fica lotado. É do pessoal mais da Bela

Vista, do Vai-Vai. [...] Tem muitas músicas que eu toco e escuto ainda hoje, que eu lembro da Bela Vista de antigamente, muita coisa. A Bela Vista era um quilombo, a Bela Vista de antigamente é como é você ir à Casa Verde alta de sábado a tarde. Você vê som na rua, você escuta Jorge Ben, você escuta um negócio da raiz negra na rua. Era assim na Bela Vista antes, né? [...] Grande parte da Bela Vista hoje é nordestina. Se a Vai-Vai dependesse da Bela Vista, ia virar forró (PAULO 'ÁFRICA' ROGÉRIO. Entrevista realizada em: 05/07/2013).

Engraçado que a música daquele tempo era samba, não havia outra música, era música italiana nas cantinas e samba pra lá, samba pra cá, era só isso. De repente mudou tudo. Hoje é forró. Eu acho assim: o samba está retomando o lugar dele, porque o samba tinha desaparecido. Na Festa da Achirópita era até engraçado, você via o pessoal do samba um pouquinho mais lá e cima, aqui embaixo música italiana e na esquina de lá, forró. Aí a prefeitura veio, deu uma limpada, deu uma organizada. O forró acabou. Agora o forró ficou mais lá para baixo da 13 onde tem maior concentração de nordestinos. Aí os bares aqui, começaram a convidar os grupos de samba para tocar principalmente na sexta à noite. Sexta à noite, toda sexta, o pessoal está tocando samba aí, ou seja, o samba está começando a retomar de novo o espaço (MARIA APARECIDA DE GODOY 'Cida Godoy'. Entrevista realizada em 10/10/2013).

Porém, apesar de existir no âmbito da Bela Vista diferentes culturas e identificações, há uma sub-representação dos aspectos culturais não italianos. Verifica-se a existência de iniciativas que, como o Corredor Gastronômico e Cultural que será abordado adiante, apresentam o interesse em fortalecer o caráter turístico, explorando, principalmente, os aspectos vinculados à origem italiana. Inclusive, cria-se uma rede de solidariedade, um pertencimento a partir da ascendência italiana, caso da Sociedade de Defesa das Tradições e Progresso da Bela Vista (SODEPRO), criada em 1978. A pesquisa tem demonstrado também que no contexto do bairro os estabelecimentos de lazer que são frequentados em sua maioria pelos migrantes nordestinos são ainda mais preteridos que os espaços dedicados à manutenção e divulgação da cultura afro-brasileira.

A grande quantidade de cortiços, segundo o estudo de D'Alambert e Fernandes (2006), seria um dos principais fatores que atribuem à Bela Vista um aspecto decadente urbanisticamente. De acordo com essa argumentação, nem mesmo a Resolução nº22/2002 do Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo (CONPRESP) - listado no Anexo A - foi capaz de reverter a situação “decadente” em que o bairro se encontra:

Como outros bairros paulistanos situados na área central, a Bela Vista apresenta-se no momento bastante deteriorada urbanisticamente devido principalmente ao grande número de velhas residências decadentes transformadas em cortiços, a falta de áreas verdes e de espaços de lazer e recreação, ao sistema viário inadequado e à falta de infraestrutura urbana para instalação de novas atividades comerciais e de serviços [estacionamentos, metrô, etc.]. O bairro se encontra praticamente estagnado, necessitando de grandes estímulos financeiros de ordem institucional e privada para promover a sua revitalização (D'ALAMBERT; FERNANDES, p.155, 2006).

De um modo geral, a Resolução nº 22 resolve que fica tombado na área do bairro da Bela Vista a Praça Amadeu Amaral, a Praça Dom Orione, a escadaria que liga as ruas Treze de Maio e Dos Ingleses, as encostas e arrimos da Rua Almirante Marques Leão, os Arcos da Rua Jandaia e mais de 800 imóveis isolados e arquitetônicos, principalmente nas áreas do Bexiga, da Grota e da Vila Itororó. Em relação ao grande número de residências “velhas” e “decadentes” que os autores apontam, Schneck (2010) afirma que os proprietários dos casarões, tendo como interesse maior satisfazer a demanda por moradias, deixam de lado a manutenção, o conforto, a iluminação, etc. condicionando os moradores a viver em habitações insalubres. Além da falta de interesse, existem ainda as dificuldades burocráticas em realizar a recuperação daqueles cortiços tombados pelo CONPRESP, tendo em vista as exigências a serem cumpridas para autorizar as reformas, como podemos verificar nos Artigos 3º, 5º, 6º, 7º, 8º, 9º e 10º, assinalados no Anexo A.

Todavia, há grupos distintos interessados em “requalificar” a região. O bairro, principalmente a partir dos anos 2000, em decorrência do crescimento do número de ONGs, passou a ser marcado por redes de cooperação entre essas entidades, instituições privadas e poder público. A Rede Social Bela Vista (RSBV), fundada em 2005, define-se enquanto uma rede de apoio não hierárquica na qual ONGs, empresas e governo apresentam projetos e paralelamente promovem ações interligadas, mobilizando recursos para atender aos anseios dos moradores locais. Dessa maneira, os planos de bairro elaborados pelo GT Futuro da RSBV mostram-se enquanto um catalisador dos projetos na região.

O Plano de Desenvolvimento Local Bixiga 2014 (PDLB 2014) e o Plano de Bairro Bela Vista 2020 (PBBV 2020) constituem-se como planos de desenvolvimento local sustentável, com expectativas em logo prazo - 2020 - e em médio prazo – 2014. Esse último em virtude do Campeonato Mundial de Futebol (COPA) que ocorreu no Brasil. Uma primeira versão do PDLB 2014 encontra-se em consonância com o Plano Diretor Estratégico da Cidade de São Paulo⁶⁰, o Plano Regional Estratégico da Subprefeitura Sé⁶¹, e com os pressupostos da plataforma de Cidades Sustentáveis (REDE SOCIAL BELA VISTA, s/d), orientado com a seguinte visão de futuro:

⁶⁰ Segundo a Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano o Plano Diretor Estratégico é o instrumento básico que fixa as diretrizes gerais da política de desenvolvimento e de expansão urbana, obrigatório para cidades com mais de 20 mil habitantes. Seu conteúdo essencial é o de ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e definir a função social da propriedade urbana. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/desenvolvimento_urbano/legislacao/proposta_de_revisao/index.php?p=1394>. Acesso em: 29 jan. 2013.

⁶¹ Os Planos Regionais Estratégicos são realizados pelas Subprefeituras do Município de São Paulo e complementam o Plano Diretor Estratégico.

A Bela Vista será no futuro uma vila planejada, reconhecida pelo seu acervo arquitetônico e peculiar vida cultural e boêmia, contando com a tradicional gastronomia, grande número de teatros, exposições, eventos de rua e espaços culturais. Um local atraente, seguro e acolhedor. Propiciará qualidade de vida à comunidade interligada e participativa, com acesso à educação, cultura, lazer, saúde e esportes. Haverá incentivo à empregabilidade local, à conscientização ambiental, à preservação de suas tradições, à cultura de paz e ao diálogo entre gerações. O amor pela Bela Vista tornará possível este projeto (REDE SOCIAL BELA VISTA, s/d, p. 02).

O referido documento apresenta considerações próximas aos apontamentos de L'Ambert e Fernandes (2006) ao discorrer que o Bexiga “se tornou um território de ninguém, sofrendo com a enorme degradação verificada na região central” (REDE SOCIAL BELA VISTA, s/d, p.1), sugerindo que a região está em situação de abandono, carente de investimentos. Em certa medida, transparece um saudosismo, anunciando o resgate de um Bexiga que está se perdendo. O Plano sustenta-se em três pilares: ambiental, econômico e social. Em relação ao Plano de Bairro Bela Vista 2020 (PBBV 2020), por enquanto, existem versões preliminares voltadas aos segmentos referentes à Qualidade Ambiental; Educação; Cultura, Esporte e Lazer; Saúde e Assistência Social; Moradia; Segurança, Economia; Infraestrutura e Desenvolvimento Urbano. Em consonância com o PDLB 2014, explicita a seguinte visão de futuro: “A Bela Vista será reconhecida pela diversidade cultural, boemia, gastronomia, teatros, festas típicas, promoção da qualidade de vida e integração comunitária” (REDE SOCIAL BELA VISTA, 2013, p. 12).

O Corredor Gastronômico e Cultural significaria uma da série de ações de “revitalização”. Como no PDLB 2014, objetivou-se utilizar o cenário da COPA do Mundo para impulsionar o turismo, por meio da ampliação e aprimoramento da qualidade dos serviços oferecidos nas Ruas Treze de Maio, São Vicente, Santo Antônio (até o Viaduto do Café) e Martinho Prado; encontrando as já revitalizadas Praça Roosevelt e a Rua Avandava. Essa medida está em conformidade com o Projeto Estratégico de Intervenção Urbana (PEIU) nº 6 do Plano Regional Estratégico da Subprefeitura da Sé. O PEIU nº 6 discorre que o “Corredor Cultural e Gastronômico tem por finalidade a requalificação da Rua Treze de Maio e adjacências e incentivar os proprietários a reabilitar as edificações para atividades culturais e de lazer” (SÃO PAULO, 2004, p. 15). Além disso, tendo em vista a Resolução nº. 22/2002 do CONPRESP que tomba a Vila Itororó como patrimônio público, (ANEXO A, p.197) o PBBV 2020 assinala como meta a revitalização dessa Vila com equipamentos de cultura, esportes e entretenimento.

Ao longo do tempo o conjunto arquitetônico da Vila Itororó foi ocupado e transformado em cortiço. Conforme Benvenuti (2013), em 2006, por meio de um decreto de utilidade pública, o governo do Estado de São Paulo desapossou e custeou uma indenização ao proprietário oficial, a Fundação Augusto de Oliveira Camargo. Em seguida o imóvel foi repassado para a Prefeitura Municipal de São Paulo, responsável por elaborar um plano de restauração. Considerando inviável a permanência dos moradores depois da reforma, a SEHAB ficou responsável pelo atendimento provisório das famílias e o CDHU em construir e financiar habitações.

O curta metragem de Manfrini (2011), que contou com a participação de alguns moradores da Vila Itororó, apresenta o projeto de transformação do antigo conjunto arquitetônico em um polo cultural com repercussão internacional, o que gerou insatisfação aos moradores da Vila, posto que a demanda da população local envolveria uma questão de habitação e não cultural, inclusive o Centro Cultural de São Paulo (CCSP) estaria há apenas alguns metros de distância. Os moradores eram favoráveis ao restauro, mas ao mesmo tempo queriam a garantia de moradia na localidade. Porém, o então Sub Secretário de Cultura de São Paulo, José Roberto Sadek, afirma que a retirada da população era imprescindível:

As pessoas não tinham poder aquisitivo, invadiram o local e foram morando. [...]. Essa improvisação, essa necessidade de morar lá, gerou uma deterioração na arquitetura original. Não há um técnico consistente que fale que a gente deveria manter essa deterioração. Há uma unanimidade entre os pareceristas técnicos de que a gente deve restaurar a casa como ela era, e não como foi degenerada, ou foi deturpada, pelo uso obrigatório de uma residência (Entrevista concedida a MANFRINI, 2011).

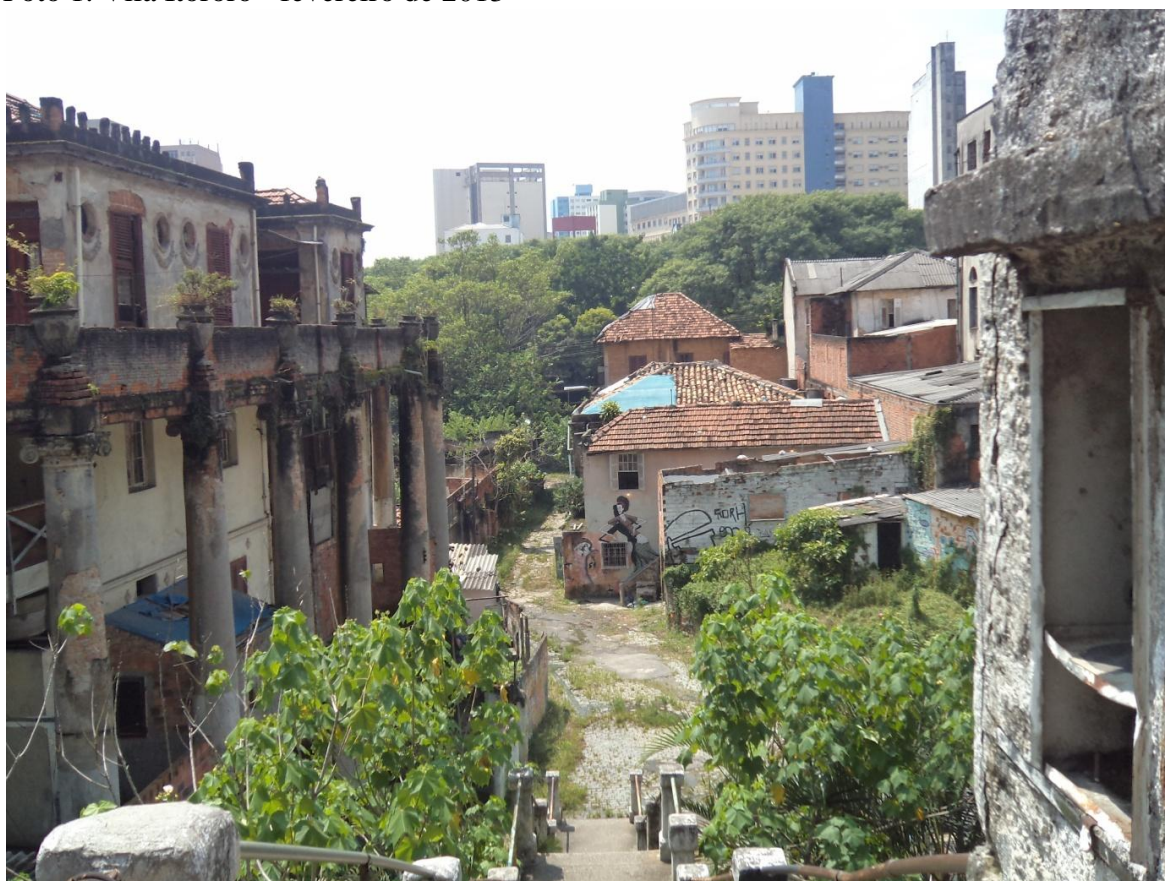
Em 2011, ano em que as primeiras famílias foram removidas, a Vila significava residência para 86 famílias (VEIGA; BUGARELLI, 2012). Em março de 2013, houve a desapropriação dos últimos sujeitos que ali viviam. Paulo relembra que as pessoas que moravam na Vila foram dispersas e questiona qual será o público que o centro cultural nessa localidade irá atender, uma vez que, de acordo com sua percepção há uma parcela de moradores do bairro que são excluídos do mercado de lazer, como por exemplo, os teatros da região:

Eu acho que muitas coisas são feitas para uma classe que já é ajudada. Então acabaram com o pessoal que morava lá no Vilão [Vila Itororó]. Eu lembro demais, porque eu tinha um amigo que morava lá e eu ia ao Vilão há muito tempo. O Vai-Vai já fez um lance de vinheta do carnaval lá no Vilão. Lá já teve negócio de novela muito antiga. Hoje o pessoal que morava no Vilão, cada um foi para um lugar, uns moram lá na Conde [Rua Conde São Joaquim], outros moram aqui no CDHU, aqui embaixo do lado do Vai-Vai. Eu não sei até que ponto vai ser bom a reforma do Vilão, vai ser uma reforma cultural, mas para quem? Porque lá sempre foi um lugar habitacional, né? Acho que tudo que acontece é para

prejudicar o povo de baixa renda. Tipo teatro, tem gente que mora aqui na Bela Vista, mas nunca foi em um teatro aqui. Aí é muito complicado, em vez de ajudar o povo, só vai dificultando (PAULO 'ÁFRICA' ROGÉRIO. Entrevista realizada em: 05/07/2013).

A Foto 1 a seguir retrata a localidade, coincidentemente alguns dias antes da remoção. Nessa imagem podemos verificar uma paisagem corriqueira no cenário do bairro: ao fundo os modernos arranha-céus em contraste com os antigos casarões já bastante deteriorados. No centro da foto, numa parede de uma das casas, há um grafite representando uma mulher com cabelo *black-power*. A arte é visível para aqueles que transitam na calçada, acima do grafite uma luz acesa e uma janela aberta. Antes do despejo, que contou com forte aparato da Polícia Militar, 08 famílias moravam no conjunto arquitetônico da Vila Itororó (BENVENUTI, 2013).

Foto 1. Vila Itororó - fevereiro de 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

O caráter violento e os interesses que estão por trás dos processos de revitalização são escamoteados por discursos simpáticos em prol do desenvolvimento, “embelezamento” e segurança. Em entrevista ao documentário *Moradia no Bixiga* (COLETIVO MAPA XILOGRÁFICO, 2009), o escritor e pesquisador Marcio Sampaio de

Castro associa revitalização aos processos de especulação imobiliária e expulsão. Revela que em bairros centrais, como a Bela Vista, os sujeitos de baixa renda, além da proximidade em relação ao emprego, possuem acesso a uma boa infraestrutura, como escola pública, transporte, estações de metrô, postos de saúde, hospitais, centros culturais, entre outros equipamentos de lazer – caso dos moradores da Vila Itororó. No entanto, o processo de revitalização obriga o deslocamento para localidades onde o governo faz-se presente principalmente por meio da violência, pela polícia. Um texto publicitário - “O bom de morar na Bela Vista” - contido em um guia de imóveis – exemplifica essa questão, e deixa explícito que revitalização também significa “embranquecer” ou “europeizar” a região:

Não faltam exemplos pela capital de ruas que foram revitalizadas e sofisticadas com muito sucesso. O resultado dessas ações é mais qualidade de vida para os seus moradores e forte valorização imobiliária. Ruas próximas da Avenida Paulista estão vivendo esse momento. Como exemplo, a Rua Paim que está colocada à Rua Avanhandava. Lá também aconteceu recentemente uma grande modernização, que deixou o local com uma ‘cara europeia’ e vem atraindo visitantes de toda a cidade. Este trecho da cidade fica ao lado de outra rua tradicional, a Augusta, mais um exemplo de transformação e valorização a pleno vapor”. (VÍDEO IMÓVEL NEWS, 2012)

A Rua Avanhandava, famosa pelos restaurantes caríssimos que destoam do cenário ao redor, possui agora uma ‘cara europeia’. Essa ‘cara europeia’ pode ser empregada tanto em relação aos luxuosos restaurantes, como também aos sujeitos que ali frequentam. De acordo com Andreilino Campos (2012), uma sociedade que constitui suas relações por meio do racismo, tem sua geografia, lugares e espaços com as marcas dessa distinção social. Assim o autor utiliza como exemplo o fato de, no caso brasileiro, a população negra ser majoritária nos presídios e absolutamente minoritária nas universidades. Tais argumentos tornam ainda mais inteligível a fala de Dona Vanda, representante da Associação de Moradores da Rua Paim (AMARP), ao evidenciar que “*Essa especulação imobiliária está mudando a cara do bairro*”⁶².

Nesse sentido, o Guia Turístico do Bixiga, referente ao biênio 2013-2014, intitulado - *Bela Vista: O aconchego de um bairro italiano no coração de São Paulo* (BIXIGA, 2013) - exibe as cores da bandeira italiana logo na capa (foto 2). Para retratar o “aconchego italiano” foram utilizadas algumas imagens de imóveis tombados pelo CONPRESP, são eles: a Casa de Dona Yayá⁶³ no plano de fundo; a Escadaria do Bixiga⁶⁴,

⁶² VANDA QUEIROZ. Entrevista realizada em 19/07/2013.

⁶³ Localizada na Rua Major Diogo 353, a Casa de Dona Yayá é um dos principais casarões tombados pela Resolução nº. 22/2002 do CONPRESP. Foi neste imóvel que “viveu reclusa durante décadas Sebastiana de Mello Freire, herdeira única da fortuna de sua família e considerada louca pela medicina de sua época” (BIXIGA, 201, p. 25). Atualmente a Casa de Dona Yayá encontra-se restaurada e desde 2004 abriga o Centro

no centro – onde está presente a figura do músico Adoniran Barbosa –; e os Arcos da Rua Jandaia no canto inferior direito. Em primeiro plano há um violão sendo tocado, fazendo referências à vida boêmia do bairro. Foi na Casa de Yayá onde ocorreu o coquetel de lançamento. No evento, regado a vinho e pão italiano com sardela, estavam presentes, principalmente, os donos dos estabelecimentos divulgados no livreto. Praticamente não houve a presença de moradores.

Foto 2. Capa do Guia Turístico Bixiga 2013/2014



Apesar de citar a Escola de Samba Vai-Vai e informar que os ex-escravizados e seus descendentes já viviam na região baixa do riacho Saracura, antes mesmo da chegada dos imigrantes, o conteúdo do Guia Turístico exalta um bairro de tradição italiana. No decorrer das páginas, visualizam-se propagandas de estabelecimentos comerciais localizados no bairro, com ênfase às Cantinas, Padarias, Restaurantes e Antiquários. Tais propagandas

de Preservação Cultural (CPC), um órgão da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da Universidade de São Paulo.

⁶⁴ A Escadaria do Bixiga une a Rua dos Ingleses e a Rua Treze de Maio. Está localizada em frente à Praça Dom Orione, onde ocorre a famosa Feira de Antiguidades do Bixiga.

dividem espaços com textos que caracterizam ao público a história e cotidiano da localidade. São destaques: a história da padroeira italiana N. Sra. Achiropita; as biografias dos músicos Adoniran Barbosa e Antonio Rago; os Arcos da Rua Jandaia; a Vila Itororó; a Feira de Antiguidades; a Escadaria do Bixiga; o Museu do Bixiga; o Museu do Óculos e o Centro de Memória do Bixiga. No calendário de festas e eventos, mencionam-se o Bolo do Bixiga; a Festa da Achiropita; a Escola de Samba Vai-Vai e os Blocos Carnavalescos. Todavia, apesar do guia não mencionar os aspectos nordestinos presentes no dia-a-dia da região, alguns donos de restaurantes e bares que comercializam comidas e bebidas típicas nordestinas também divulgam seus estabelecimentos.

Por fim, não se pode deixar de mencionar que faz parte do atual processo de reconfiguração urbana e valorização dos imóveis a construção da estação do Metrô Linha 6 – Laranja (São Joaquim - Brasilândia), que liga o bairro à zona norte da cidade. Esse projeto da Companhia Metropolitana de São Paulo prevê a desapropriação de imóveis residenciais e comerciais e, portanto, mais uma vez, o deslocamento de moradores. Entre as desapropriações, uma das mais polêmicas é a sede da Vai-Vai, há 85 anos compondo a história do bairro. Pode-se dizer que a Vai-Vai é a única escola de samba ativa no centro da capital paulista e, apesar do expressivo deslocamento da população negra para bairros afastados do centro, muitos continuam frequentando o bairro especialmente em decorrência da conservação de uma identificação com a Vai-Vai, como informa Kelly:

Mas você vai encontrar o povo [que se mudou do bairro] em época de carnaval, lá no Vai-Vai você encontra todo mundo, entendeu? Quem é do samba mesmo, Vai-Vai, não larga. Eu mesmo, tenho umas colegas que moram na Cidade Tiradentes, mas a gente vai se falando pelo Facebook e quando chega época de carnaval, começou o samba, a gente vai se encontrar. É coisa que é tradição, não tem como (KELLY APARECIDA DA SILVA. Entrevista realizada em: 22/10/2013).

Porém, a sede da agremiação está com os dias contados no Saracura. Paulo ‘África’ Rogério faz parte da Bateria da Vai-Vai e explicita que surgiu um movimento denominado Fica Vai-Vai no Bixiga, formado principalmente por membros da escola e por moradores do bairro. O intuito dessa mobilização é garantir que a sede permaneça nos limites do bairro. Segundo ele, essa mobilização ocorreu após uma preocupante

reportagem⁶⁵ que afirmava a mudança da Vai-Vai para o bairro da Luz, na região central pejorativamente denominada Cracolândia:

Isso[mudar de bairro] tiraria todas as raízes da escola. A Vai-Vai foi fundada aqui. Hoje, no lugar onde a gente ensaia, o pessoal mais velho conta que brincava no rio que tinha lá. A região da Bela Vista tem as estações de metrô São Joaquim, Liberdade, Trianon, Consolação e Brigadeiro. Então eu não consigo entender até hoje o porquê fazer logo ali. Por que fazer ali, numa região que alaga? Chove e alaga tudo. O Vai-Vai alaga. Eu queria entender o porquê fazer um metrô aqui, sendo que na Avenida Paulista fizeram, e nenhuma banca de jornal foi desapropriada. Querem que o Vai-Vai revitalize a Cracolândia. Mas no próprio bairro tem muitos moradores de rua, onde era o Teatro Zaccaro [na Rua Rui Barbosa], por exemplo. O próprio bairro necessita da Vai-Vai. [...] Você olha aqui na região, o próprio teatro Zaccaro, tem uma pá de morador de rua lá jogado, por que não a Vai-Vai ser lá? Lá tinha um teatro importante para cidade de São Paulo, então nada mais justo, o Vai-Vai revitalizar aquele espaço e usar para fazer os seus ensaios. Por que não? É complicado, a Vai-Vai está bem na região da Avenida Paulista. E quem quer uma escola de samba perto da Paulista? Tem gente que diz que o samba é coisa de negro, coisa de maloqueiro (PAULO 'ÁFRICA' ROGÉRIO. Entrevista realizada em 08/07/2013).

Além da indignação em relação ao local da nova estação de metrô, o depoimento de Paulo caracteriza a Vai-Vai como um território predominantemente negro e, por isso, inapropriado para estar nas proximidades do centro financeiro do país. Nesse sentido, a fala de Dona Joana ilustra como os sujeitos da Vai-Vai podem vir a ser estigmatizados como marginais e, da mesma maneira que Paulo, ela compreende que a saída da Vai-Vai não se deve apenas à estação de metrô:

Como eu não entendo também esse povo que chegou outro dia. O povo dos prédios [da vizinhança da Vai-Vai] chegou outro dia, e aí faz abaixo assinado, xinga, põe na internet, eu não entendo. Quando chegaram aqui já tinha a Vai-Vai. Antes não tinha prédio, não tinha nada, tinha um rio aqui no meio. Como é que pode, né? (JOANA APARECIDA BARROS 'Dona Joana'. Entrevista realizada em 17/07/2013).

Uma baiana nossa hoje, ela passava em frente da escola e dizia: "Nossa, nunca que eu vou entrar num lugar desses, porque eu acho que rola tudo lá dentro: drogas, bagunça". E num dia desses estávamos paradas num dia de show, era uma terça-feira. E estava um frio e estávamos esquentando no sol ali do outro lado da rua. Aí ela chegou e falou assim: 'Dá licença. É que eu gostaria de conversar com alguém responsável pelas baianas'. Aí ela conversou comigo. Disse que tinha muita vontade de entrar aqui, conhecer, mas as pessoas falavam que só tinha maloqueiro, só gente que não tem o que fazer. Então eu a convidei. Ela entrou aqui, conheceu os departamentos, falou comigo, a convidei para participar. Ela adorou. Hoje no prédio dela, quando alguém fala mal da Vai-Vai ela já diz que 'não é desse jeito', e ela é branca. Ela diz assim: 'eu também pensava assim, então tem que ir lá e ver como é que é' [...] Como eu não entendo também esse povo que chegou outro dia. O povo dos prédios [da vizinhança da Vai-Vai] chegam outro dia, e aí fazem abaixo assinado, xingam, põem na internet,

⁶⁵ ATHAYDE, Eduardo. Vai-Vai quer trocar o Bixiga pela Cracolândia. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 8 março 2013. Dia a Dia. [online] Disponível em: <http://diariosp.com.br/noticia/detalhe/45838/VaiVai+quer+trocar+o+Bixiga+pela+Cracolandia>. Acesso em: 10 mar. 2013.

eu não entendo. Quando chegaram aqui já tinha a Vai-Vai. Antes não tinha prédio, não tinha nada, tinha um rio aqui no meio. Como é que pode, né? (JOANA APARECIDA BARROS 'Dona Joana'. Entrevista realizada em 17/07/2013).

A declaração revela a tensão entre os moradores dos prédios próximos à Escola e a Vai-Vai. Um olhar de fora facilmente associa as atividades com drogas ou bagunça. Ativa o ano todo, nem sempre há o reconhecimento da importância histórica e cultural dessa entidade para o bairro, muito menos uma consideração em relação à sua importância social, tendo em vista os projetos sociais voltados para os moradores da região, como: aulas de capoeira; dança afro; aulas de percussão; entre outras ações promovidas para além do período de carnaval. De acordo com Maria Nilza Silva (2006), os territórios negros eram territórios estigmatizados, vistos como lugares onde não havia desenvolvimento e civilidade. Sinônimo de desorganização, defendia-se abertamente que esses territórios deveriam ser extintos pelo poder público e por isso haveria intensa perseguição policial. Posto isto, verifica-se que as falas dos depoentes demonstram que esse estigma permanece até os dias de hoje.

4. OS ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE

Frente ao processo de racialização, sujeitos negros organizaram-se na perspectiva de obterem melhores condições de vida e reconhecimento, objetivando quebrar preconceitos e atingir a igualdade social, e, para tanto, formaram associações políticas e culturais. A partir das primeiras décadas do século XX, algumas dessas instituições originaram a Imprensa Negra, Escolas de Samba, Clubes Sociais Negros, a Frente Negra Brasileira (1930), o Teatro Experimental do Negro (1944), o Movimento Negro Unificado no final década de 70, entre outros. Em São Paulo, enfatizando brevemente esse protagonismo negro no bairro da Bela Vista, podemos destacar o jornal O Clarim D'Álvorada (1928); o cordão Carnavalesco Fio de Ouro (1963); o cordão carnavalesco e hoje escola de samba GRCSSES Vai-Vai (1928)⁶⁶; a Pastoral Afro Achiropita (1988) e a fundação do terreiro de candomblé Instituto Afro Religioso Ilê Asé Iyá Òsùn em 1980.

Tanto o Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsùn, como o GRCSSES Vai-Vai e a Pastoral Afro Achiropita são muito presentes no cotidiano do bairro, mesmo com o constante deslocamento de famílias negras. Toma-se como intenção desta seção contextualizar historicamente esses espaços, contemplando as percepções dos sujeitos que os constroem cotidianamente e destacando as tensões e negociações em relação à permanência destas entidades. Convém frisar que essa contextualização incorpora literatura que trata do Samba, das Pastorais Negras e Terreiros de Candomblé no contexto da cidade de São Paulo. Em seguida, com o apoio das observações registradas no diário de campo e entrevistas, será realizada tanto a descrição dos espaços, como das interações entre os sujeitos que neles comparecem, das atividades culturais e/ou religiosas, sendo que as fotografias e os registros produzidos nesses contextos serão utilizados como recurso.

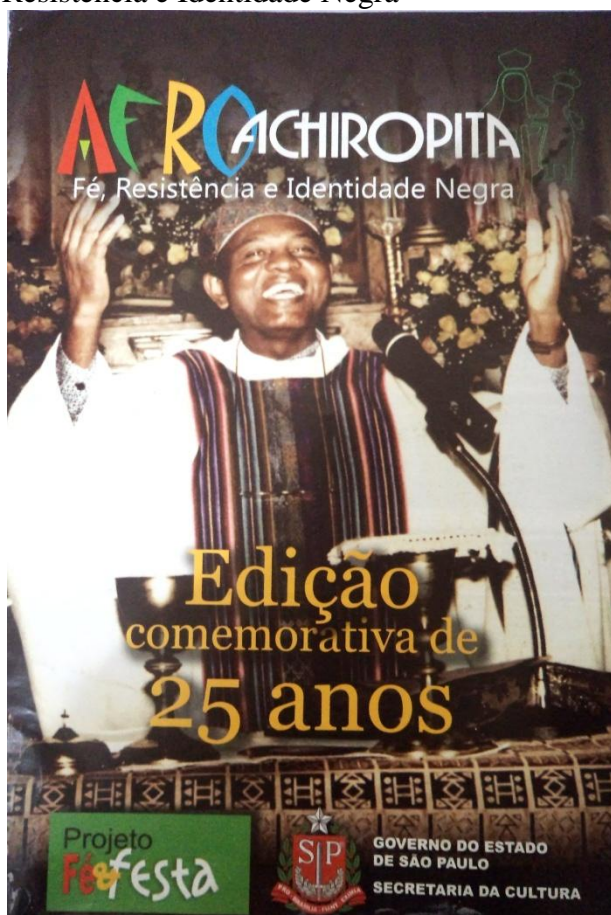
4.1. PASTORAL AFRO ACHIROPITA

A trajetória da Pastoral Afro Achiropita, bem como as descrições das celebrações, dos preparativos que antecedem cada ação, da organização estrutural, bem como do seu cotidiano marcado por reuniões, contaram com o apoio de depoimentos, observação participante, e análise de textos contidos no site da Pastoral e na revista lançada em comemoração aos seus 25 anos de existência. Patrocinada pelo Governo do Estado de São Paulo e pela Secretaria da Cultura, a edição comemorativa representa uma homenagem ao seu fundador. Assim, abaixo do subtítulo *Fé, Resistência e Identidade Negra* há a

⁶⁶ Em entrevista, Fernando Penteado afirma que muitos membros da Vai-Vai chegaram a fazer parte do clube negro denominado Aristocrata Clube, fundado nos anos 1960, mas atualmente inativo.

imagem do Padre Toninho com as mãos estendidas para o alto e um largo sorriso no rosto, no decorrer de uma cerimônia litúrgica. Diante do altar ornamentado com tecido africano, o sacerdote apresenta-se com Kufi⁶⁷ e faixas coloridas atravessam a tradicional túnica branca.

Foto 03. Capa da Revista Afro Achiropita: Fé, Resistência e Identidade Negra



No início do seu primeiro depoimento, Jenny T. Francisco pontuou o caráter explicitamente desigual que havia no cotidiano das igrejas. Relatou que a Ordem Orionitas⁶⁸, diferentemente de outras ordens religiosas da época, aceitava candidatos negros para carreira sacerdotal. Dessa maneira, Aloízio Hilário Pinho, hoje bispo, foi o primeiro pároco negro da Igreja N. Sra. Achiropita, porém, Jenny salienta a postura racista de alguns fieis e membros da Igreja em relação à recepção do sacerdote negro:

Eu ouvi o povo da secretaria dizendo: “Ah, ele veio para ficar pouco tempo”. Quando ele entrou, foi aquela guerra, me deram um papel para assinar para tirar esse padre. “Assina aqui Jenny”. E eu: “O quê?”. “É porque tem um

⁶⁷ Chapéu sem abas, tradicionalmente utilizado por homens em diferentes regiões da África e na diáspora africana.

⁶⁸ Fundada por Dom Orione. É a Ordem responsável pela Paróquia Nossa Senhora Achiropita.

padre, e a gente quer tirar ele”. E eu respondi que não venho na igreja por causa de padre. Não assinei nada. Vim aqui por causa de santo, e ainda vou votar contra o meu irmão? [...] Chamei todos os meus parentes. Eu disse: “Vamos lá dar uma força”. E a gente ia à missa, ficar ali junto com ele. [...] E daí veio o padre Toninho [risadas], outro negro (JENNY TEIXEIRA FRANCISCO ‘TIA JENNY’. Entrevista realizada em 16/06/2013).

No final da década de 1970, período atravessado pelo processo de redemocratização, o movimento negro, assim como outros movimentos sociais, retoma o cenário político. Em entrevista ao Portal Afro, Antônio Aparecido da Silva - o Padre Toninho - relembra que nesse contexto se reunia com outros jovens padres negros justamente para discutir o racismo que se refletia no interior da Igreja Católica, uma vez que não havia negros nos altos cargos da hierarquia eclesiástica. De acordo com Pe. Toninho, o grupo do qual fazia parte considerava que a Igreja deveria acompanhar as conquistas dos negros na sociedade civil e, para tanto, seria necessário um trabalho de conscientização (SILVA, s/d).

Segundo Rosenilton Oliveira (2011), próximo às comemorações do centenário da abolição, alguns teólogos da Teologia da Libertação⁶⁹ denunciaram enfaticamente o racismo no Brasil e exigiram reparações do poder público. Esse debate teve grande repercussão no interior da Igreja, o que culminou, em 1983, na formação dos Agentes de Pastoral Negros (APNs), no qual Padre Toninho juntamente com o Padre Batista e Edir Soares foram fundadores (BORGES, 2001). De acordo com Oliveira (2011), os APNs não significavam necessariamente uma pastoral nova, mas eram formados por pessoas negras e fiéis (católicas, protestantes, umbandistas, candomblecistas, etc.) que reivindicavam ações diante da situação de opressão vivida pela população negra. As ações dos APNs repercutiram de tal modo que a Campanha da Fraternidade de 1988 elegeu o negro como tema. Numa das reuniões de organização da Campanha, na sede da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), foi criada a Pastoral Afro-Brasileira. Com apoio institucional da Igreja Católica, a Pastoral Afro-Brasileira, embasada na doutrina cristã, assume um discurso voltado para as ações evangelizadoras e dissocia-se, de alguma maneira, do caráter mais militante dos APNs, com posturas políticas mais evidentes.

Padre Toninho iniciou trabalhos de conscientização na Igreja Achiropita a partir do Grupo da Amizade, fundado por ele em meados de 1980. Dona Jenny, carinhosamente

⁶⁹ De acordo com Rosenilton, a “Teologia da Libertação (TL) é um movimento teológico de base marxista. O termo foi cunhado a partir da realidade cultural, social, econômica e política sob a qual se encontrava a América Latina, a partir das décadas de 1960 e 1970. Os teólogos deste período, católicos e protestantes, assumiram a libertação (ou seja, o processo de conscientização social) como paradigma de todo fazer teológico” (OLIVEIRA, 2011, p. 32).

apelidada de “Tia Jenny”, foi a primeira pessoa convidada para participar do Grupo e foi incumbida de chamar outras pessoas do bairro que também tivessem interesse em se comprometer com ações voltadas para os negros no contexto da igreja. A forma de tratamento que os moradores do bairro atribuem à Jenny, chamando-a de Tia, vem desde os tempos em que ela trabalhava como zeladora numa das escolas do Bexiga, localizada na Rua Treze de Maio. Dessa maneira, essa senhora acompanhou o crescimento de muitas crianças, conheceu suas famílias e realidades e, até hoje, por onde passa, é cumprimentada e respeitada, inclusive pelos “seus meninos” da Vai-Vai que são agradecidos pelo zelo. Nesse sentido, Dona Salete afirma: “A *Dona Jenny aqui no bairro é como se fosse uma lenda, porque quem estudou no Maria José passou pela mão dela*”⁷⁰. Então, como Tia Jenny conhecia muita gente, trouxe para o grupo muitos conhecidos, amigos, colegas, parentes. Dona Nice, uma das atuais coordenadoras da Pastoral Afro Achiropita, foi a primeira convidada da Tia Jenny e relata essa história:

Aí um dia que eu estava na igreja, na missa, chegou essa senhora que eu não conhecia, aí falou com o jeitinho dela: “Ô menina, o padre está chamando nós”. “Como assim chamando nós? Nem conheço o padre, não tenho intimidade com ele”. Aí ela falou que ele estava chamando a gente para conversar. Aí eu falei: “Tudo bem, vamos lá”. Aí ela me apresentou o padre, mas ele falou para dona Jenny, que precisava chamar mais gente porque ele iria fazer uma reunião, mas eu falei: “Que reunião? Convidar as pessoas para que?”. Aí ele falou que era para uma pastoral, para falar das coisas do negro: “Vocês vão, tragam mais pessoas e depois a gente conversa”. Aí nós fomos convidando, aí em um final de semana depois da missa, eram 10, depois 20, 30 e aí foi onde começou a pastoral afro. O trabalho que nós começamos aqui foi para resgatar, nossas origens, nossa cultura. Um trabalho para conscientizar o negro a ser negro, porque o negro não quer ser negro. Ele tem vergonha de ser negro (MARIA EUNICE OLIVEIRA SANTOS ‘Dona Nice’. Entrevista realizada em 30/06/2013).

O trecho final da fala de Nice remete que o trabalho do Grupo da Amizade, posteriormente da Pastoral Afro Achiropita, teria como orientação a conscientização racial, ancorada na positivação do termo negro, o que explicita uma consonância com o discurso do movimento negro que eclodia na mesma época. Com o objetivo de somar nas reflexões acerca do Centenário da Abolição, em 1988 o Padre Toninho celebrou uma missa em homenagem ao guerreiro Zumbi, uma “missa afro” que marcou o começo da Pastoral Afro Achiropita, Jenny conta:

Aí reuniu os padres e bispos negros. Foram em Roma falar com o Papa que morreu, e aí o Papa confirmou que cada um fizesse sua missa conforme a sua raça. Aí menina, foi só atabaque! [risadas]. [...] Aí ele [Padre Toninho] chegou e falou para mim: “Jenny, vamos fazer a missa afro”. Aí eu chamei todo o mundo. Vamos escurecer a igreja. [risadas]. Os italianos que não quiser que saiam. Aí começou. Era a Missa Afro. E ele foi à África, o padre. Padre Toninho foi à

⁷⁰ MARIA SALETE MOLINA LEGGERI. Entrevista realizada em 27/10/2013.

África, não estou lembrada o país, ele falou até de onde ele veio. Ele foi lá ver a missa, para poder implantar aqui (JENNY TEIXEIRA FRANCISCO 'TIA JENNY'. Entrevista realizada em 16/06/2013).

A fala da Tia Jenny explicita não apenas o marco inicial da Pastoral Afro Achiropta como também pontua um momento importante em relação à Igreja Católica. Padre Toninho, de acordo com Oliveira (2011), viajou até a República Democrática do Congo (antigo Zaire) para aproximar-se do clero africano e conhecer o ritual zaireense ou congolês. Ocorre que após as mudanças encaminhadas no Concílio Vaticano II⁷¹, os clérigos desse país aprovaram na Sé Apostólica um ritual próprio para conduzir suas missas ao seu modo, que em seguida foi difundido em outros países africanos. Posteriormente, segundo o autor, no sentido de definir diretrizes para incorporar em suas dioceses as mudanças pautadas no Concílio Vaticano II, ocorreram as Conferências Episcopais Latino-Americanas⁷² em Mendelín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992). O documento final dessa última conferência elegeu a *inculturação* da fé e do evangelho como prioridade para a evangelização católica, ou seja, “a liturgia deveria se expressar através da cultura local” (OLIVEIRA, 2011, p.105). Nesse sentido, as celebrações organizadas pela Pastoral Afro Achiropta adotaram as celebrações inculturadas como meio de valorizar os negros e sua cultura. Essas celebrações em nada alteram a liturgia católica, mas acrescentam elementos que os participantes consideram representativos da cultura negra, no rito romano da Igreja Católica, tal como Cida explana:

Então o padre Toninho pensou nisso. Ele falou: “Nós precisamos criar um grupo de negros católicos aqui dentro dessa igreja”. Porque aqui eram levadas em consideração somente as práticas dos italianos. Ele falou: “Nós precisamos mostrar que o cristianismo, é para todas etnias”. Quando ele falou desse negócio da missa de 100 anos, em 1988 faziam 100 anos da libertação. Então ele falou: “A gente vai trazer o atabaque para dentro da igreja”. E nós ficamos com olho desse tamanho. Deu uma confusão, o negócio foi parar até no Arcebispo, porque os italianos acusaram de querer fazer macumba dentro da igreja. Foi o padre Toninho que deu todas as ideias: “Nós vamos colocar tecido, nós vamos fazer assim e assim”. Ele queria mostrar que dá para fazer a mesma liturgia cristã, católica, do nosso jeito, da nossa expressão. Inclusive, nós estávamos enriquecendo a liturgia da igreja e mostrando que é possível conviver com todas as formas de expressão. Ele falou: “Isso é arte e religião, só que a gente vai fazer de uma forma muito mais alegre”. Naquele tempo a igreja católica dizia que

⁷¹ De acordo com Oliveira (2011) o Concílio Vaticano II, reunião de bispos católicos do mundo inteiro, foi convocada pelo Papa João XXIII, em 1962, e conduzida até o fim pelo Papa Paulo VI, em 1965. O intuito foi refletir sobre as transformações políticas e sociais no mundo; a grande concentração de católicos na África e América Latina face à diminuição de fiéis na Europa; e a necessidade da doutrina católica renovar-se, reavaliando o modelo europeu e incorporando a cultura e a diversidade cultural enquanto uma questão da missão evangelizadora.

⁷² O Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) é um organismo da Igreja Católica fundado em 1955 pelo papa Pio XII a pedido dos bispos da América Latina e do Caribe. Cabe a essa instituição integrar as Conferências Episcopais dos países latinos criando estratégias de ação em comum (OLIVEIRA, 2011, p. 32).

dentro da igreja era silêncio e oração. Dança então era pecado mortal. Eu me lembro até hoje que vinha uma freira negra, junto com um padre negro num encontro de canto afro litúrgico, porque a música cantada dentro da igreja não poderia ser outra senão a litúrgica. Então o padre Toninho falou assim: “Vamos fazer um encontro de canto afro litúrgico para gente montar músicas para a missa”. E naquele tempo as freiras não podiam fazer um gesto maior que esse [levantou levemente o braço]. Então eu me lembro que ela dançava bem curtinho e batia palma. O padre Toninho falou assim: “Cada liturgia tem que ser, e é um exercício de libertação. O gesto, a dança, essa expressão do corpo inteiro faz parte da adoração, faz parte do louvor também”. Era esse o objetivo dele, mas demorou para gente entender (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013).

Dessa maneira, a liturgia enquanto um exercício de libertação, além de explorar a corporeidade por meio da dança e dos gestos ao som da música ritmada, foram inseridos instrumentos tal como atabaques, agogôs, berimbaus; vestes de tecidos africanos; turbantes; entre outros elementos culturais que sofreram duras críticas. Jenny, tal como Cida pontuou, esboça os obstáculos que a Pastoral Afro teve de enfrentar desde a sua fundação, ao declarar que os olhares “de fora” pejorativamente enquadravam suas ações como “feitiçaria” e, portanto, a princípio, obrigatoriamente tiveram que realizar as cerimônias inculturadas do lado de fora da Igreja, no pátio da paróquia: *“Começou, mas não podia fazer dentro da igreja. A missa tinha que fazer no pátio, onde faz a Feijoada [D’Achiropita] e tudo. Não podia fazer dentro da igreja.[...] A primeira missa, eles falavam que era feitiçaria”*⁷³. Eunice revela ainda que nesse momento inicial houve muita resistência, tanto de pessoas brancas, como de pessoas negras, culminando, inclusive, numa tentativa de afastar o Padre Toninho por meio de um abaixo-assinado e uma carta acusatória enviada ao Arcebispo Paulo Evaristo Arns:

Chegaram a fazer um abaixo-assinado para a retirada do padre Toninho e enviaram uma carta para o arcebispo da Arquidiocese. Teve um dia em que a igreja estava lotada, e o padre falou que na carta dizia que estava sendo feita macumba dentro da igreja. Mas o negro celebra com o corpo, com o coração, com as origens e cultura dele. Eles tinham medo que nós tomássemos conta do espaço deles. Mas o padre Toninho dizia ‘Nós queremos somar com vocês. Nós aprendemos o modo de celebrar de vocês, e agora queremos ensinar o nosso modo de celebrar. Então queremos celebrar a nossa vida, as nossas raízes, nossas origens, a nossa cultura, e não para roubar o espaço de vocês’. Eles achavam bonito, mas tinham medo de perder o espaço deles. [...] Nossa primeira missa foi no pátio. Numa roda. Sem cadeira, nem nada, sem altar, nem mesa tinha. Teve atabaque... [Os anos foram passando] Foi indo, foi indo. Aí depois que eles viram que não tinha nada, começamos a realizar dentro da igreja. Aí muito negros saíram da igreja. A maioria saía, não participava. Depois quando a pastoral afro adquiriu visibilidade foram voltando aos poucos (MARIA EUNICE OLIVEIRA SANTOS ‘Dona Nice’. Entrevista realizada em 30/06/2013).

⁷³ JENNY TEIXEIRA FRANCISCO ‘TIA JENNY’. Entrevista realizada em 16/06/2013.

Apesar de tantas acusações, o clérigo apoiou as celebrações inculturadas lideradas pelo Padre Toninho. Afinal, como enfatiza Cida Godoy, o pároco tinha aprovação da Igreja Católica, uma vez que já havia ocorrido missas inculturadas, inclusive, na Igreja da Sé, a comando do Arcebispo Evaristo. Em 1989 Padre Toninho torna-se pároco da Igreja da Achiropita (BORGES, 2011) e a Pastoral Afro passa a consolidar-se no contexto da Achiropita. As depoentes, em sua grande maioria, afirmaram que a figura carismática de Toninho conseguiu extraordinariamente enfrentar e superar todas as árduas perseguições. Sem alterar o tom de voz, sem impor ou brigar, Cida comenta que ele argumentava e contra argumentava, criando uma linha de pensamento no qual ele era respaldado tanto liturgicamente como socialmente. Algumas depoentes lembraram ainda que a sua transferência da Paróquia e, posteriormente, a notícia de sua morte em 2009, causaram grande comoção na comunidade religiosa, até entre os mais conservadores. Em entrevista a Borges (2001), Pe. Toninho informa que uma de suas estratégias de atuação na Achiropita foi demonstrar que tanto os imigrantes italianos como os negros passaram por dificuldades semelhantes, além de deixar explícito que sua intenção não era fundar um núcleo negro na Igreja da Achiropita ou desvalorizar a cultura italiana. Todavia, o curso das cerimônias inculturadas é marcado até os dias de hoje por conflitos, negociações e estratégias. O sítio eletrônico da Pastoral Afro Achiropita enfatiza em letras garrafais que as celebrações inculturadas não devem ser confundidas com um sincretismo, como a fusão das religiões de matrizes africanas e o catolicismo. Não por acaso, no verso da capa da revista comemorativa de 25 anos da Afro Achiropita, há o seguinte texto precedido pelo título ‘Membros da Mesma Igreja’:

Somos católicos negros, defendemos a unidade da Igreja e dela nos orgulhamos. Ao contrário do que alguns podem pensar, os membros da Pastoral Afro não se encerram apenas no interior de seus grupos, como se eles fossem “guetos”. Na Achiropita somos participantes de outros serviços da igreja sendo, portanto, inseridos nas pastorais e serviços: Ministros da Eucaristia, Batismo, Catequeses, Crisma de Adultos, Encontro de Casais, Vicentinos, Grupos de Oração, Comunicação, Missionária (AFRO ACHIROPITA, 2013, p.2).

Uma das grandes preocupações é enfatizar que os membros da Pastoral Afro exercem outros cargos no contexto da igreja, e portanto, são comprometidos com a teologia cristã. Já houve tempos em que a entidade era vista, segundo Nice, como um grande *apartheid* no contexto da paróquia. Logicamente, concepções como essa ainda perduram em diferentes nuances. Por isso o trecho destacado enfatiza que a Pastoral Afro preza pela “unidade na igreja”, a convivência e harmonia com outros grupos. Nas reuniões, em sinal de respeito, foi possível verificar o cuidado que os seus membros possuem em não agendar

atividades ou celebrações inculturadas em datas que coincidem com eventos de outras pastorais. Aliás, na famosa festa da Nossa Sra. Achiropita, os membros da Pastoral negra também trabalham voluntariamente, mobilizando-se junto com todos os demais da Paróquia. Cabe salientar que numa das reuniões, uma componente do grupo incentivou os outros a “*dar um viés africano*” nas diferentes ações que exercem, seja vestindo roupas afro durante um encontro de formação de pastorais, seja ornamentando a igreja em celebrações não necessariamente inculturadas. A apropriação de outros espaços no interior da Igreja é estratégia desde a época da liderança do Padre Toninho, no sentido de realizar mudanças desde a base, a partir da formação de seminaristas, por exemplo, ou por meio da ocupação de cargos relacionados diretamente à liturgia, como ministro de eucaristia, conforme Cida aponta:

Eu me lembro que ele [Padre Toninho] chegou e falou para mim: “Cida, vai haver uma formação de seminaristas, então eu quero que vocês vão lá e falem sobre a liturgia, se a gente quiser que os nossos padres comecem a aceitar a nossa forma de expressão dentro da igreja, tem que fazer a cabeça do seminarista para quando ele se tornar padre, ele já saber disso”. Então ele chegou lá, com tudo, com ao to com incenso, explicando cada elemento. A gente ia montar uma palestra em cima disso. Nós chegamos lá vestidas de afro. Pena que a igreja tem uma estrutura que mói, então quem não gosta de perseguição não vai admitir mesmo. Agora quem admite pode saber que arrumou para cabeça (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013).

O Padre Toninho falou assim: “Cida, você pode ver que não tem ministro da eucaristia negros. Parece que o negro está sempre na periferia, sempre na beirada”. Ele falou: “Então as pessoas que já tem uma vivência de fé, mesmo que não fosse católica, tem possibilidade de aprender mais”. Eu já era muito interessada por liturgia, então ele falou: “Você podia vir e já começar a trabalhar como ministro, seria a primeira ministra negra”. Eu entrei e, logo na rabeira, a Nice entrou. Então cada vez, que tinha missa afro, havia dois ministros lá, esse era o propósito do padre Toninho, começar a tomar o campo aos poucos. E ele foi conseguindo aos poucos (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013).

Porém, para Cida, a grande conquista da Pastoral Afro Achiropita foi incluir as celebrações inculturadas no calendário da Igreja e, portanto, independentemente dos olhares incômodos, as atividades da Pastoral tem a garantia de ocorrer. Desse modo, a Festa de São Benedito das Flores ocorre em abril; a Festa da Mãe Negra, em maio; o Encontro de Pais e Padrinhos e Batizado Afro, nos meses de junho e outubro; a Festa de Mariama Aparecida, em outubro. Em novembro, encerram-se as atividades do ano com a Kizomba na 13. O Casamento Afro ocorre conforme a demanda e o agendamento e as reuniões mensais são geralmente no último domingo de cada mês.

Os elementos da cultura negra incorporados nas cerimônias são justificados liturgicamente. Dessa maneira a Pastoral Afro reporta-se à Bíblia para justificar o uso do atabaque, das vestes africanas e das danças na doutrina cristã:

Pelo toque do atabaque é que as aldeias africanas se comunicam. Por isso o negro acredita que Deus fala pelo atabaque, convoca o povo para a oração, a celebração. Na tradição cristã, o verso 4 do SALMO 150 conclama: "Louvem a Deus com dança e tambor, louvem a ele com cordas e flauta". Ora, no Salmo instrumento nenhum é discriminado, portanto, torna-se natural que atabaque esteja inserido na expressão religiosa do negro.

A dança, o vestuário: Como o Rei Davi, que dançava para louvar a Deus, nosso povo também é assim: o negro canta rezando e reza dançando- oração que se faz com o corpo inteiro. Desta forma, o canto, a dança, o toque dos atabaques e as vestes de tradição africana são parte integrante e importante e das celebrações (AFRO ACHIROPITA, 2013).

Além dos instrumentos, vestimentas, músicas e danças, os pontos que se diferenciam no decorrer da celebração seriam: a dança das guardiãs, os(as) tocheiros(as), a entrada da bíblia, o incenso e o ofertório partilhado. Todos esses elementos assumem um sentido próprio para a Pastoral e, mesmo que os itens utilizados estejam presentes em outras religiões, ou mesmo que as práticas se aproximem de outras doutrinas, as coordenadoras explicam que, no contexto da pastoral, as representações são outras, como é o caso da utilização da pipoca no batizado. No candomblé Ketu a pipoca é a comida de Obaluàyé⁷⁴, contudo, na pastoral afro a pipoca significa conversão:

Nós não temos vergonha das nossas raízes. Antes no batismo, a gente dava pipoca, porque a pipoca dentro da igreja católica, dentro da nossa liturgia ela tem um significado, porque você pode ver que a pipoca é um milho duro e colocou na panela, tem fogo, tem sal, o que ela faz? Ela vira de dentro para fora, isso significa conversão. Tem os elementos que é o sal, o fogo que é do espírito. Aí o pessoal do candomblé, falou que a gente estava pegando coisas deles, então nós cortamos. Mas a pipoca continuou nas missas afro, tem uma senhora, que faz questão de trazer o balaio de pipoca dela (MARIA APARECIDA DE GODOY 'Cida Godoy'. Entrevista realizada em 10/10/2013).

As diferentes cerimônias organizadas pela Pastoral Afro iniciam com a dança das guardiãs. As guardiãs são representadas por mulheres que além das vestimenta afro, são mais velhas. Segundo Cida essas senhoras representam as guardiãs da cultura. Inicialmente, limitavam-se a abrir e fechar a porta da Igreja, recepcionando todo o mundo simbólico que entrava no decorrer da celebração. Porém, ao longo dos anos a Pastoral Afro resolveu inovar e decidiu que as guardiãs poderiam se deslocar do altar até a porta de entrada interagindo com o público. Dessa maneira, de acordo com as possibilidades, há missas em que as guardiãs jogam flores no público, outras em que aspergem água de cheiro ou então jogam

⁷⁴ Obaluàyé (Obaluaiê) ou Omolú é também denominado "Xapanã e Sapatá", é o deus da varíola, da peste, das doenças da pele e hoje em dia da Aids" (PRANDI, 1991, p.128).

folhas no chão da igreja. Nesse sentido, Cida explicita detalhadamente as significações das guardiãs:

A Guardiã é quem recebe. Você viu que a gente abre a porta, recebe, benze todo mundo e depois carregamos as velas, acendemos as vela. Quer dizer, uma ajudante, vamos dizer assim, guardando a porta da entrada das pessoas. É uma coisa específica da Pastoral. [...] Então por isso que toda a missa começa com a dança das guardiãs, porque ela é guardiã da cultura, ela é uma pessoa mais velha porque ela que tem a sabedoria dos mais velhos para passar aos mais novos. Por isso que na dança das guardiãs elas saem do altar e vão lá na porta de entrada, onde vai entrar todas as oferendas, todas as procissões. Então ela fica abrindo e fechando a porta e gerando vida para comunidade, assim como ela gera a terra gera sustento ao povo, as mulheres geram vida para comunidade (MARIA APARECIDA DE GODOY 'Cida Godoy'. Entrevista realizada em 10/10/2013).

Durante a Missa da Mãe Negra de 2014, as guardiãs aspergiram água de cheiro feita de alfazema. A alfazema é a erva de Òsún que, tal como a Mãe Negra, é carinhosamente chamada de mãe: “Mamãe Òsún”. Uma das qualidades desse òrìsà feminino estaria vinculado à gestação e à fecundidade. Na mesma celebração, uma das integrantes da Pastoral orientou algumas pessoas que participariam da entrada da Bíblia e do ofertório a entrarem de pés descalços, dizia ela: “do jeito que o Padre Toninho nos ensinou, ou vocês entram no terreiro calçados?”. Porém, entrar de pés descalços não é uma regra, principalmente para preservar a saúde dos mais velhos. Ademais, as folhas jogadas ao chão pelas guardiãs possuem um significado extremamente importante no candomblé. De acordo com Pai Francisco, sem folha não há òrìsà, e as folhas jogadas demonstram que os òrìsàs estão sendo louvados, como será detalhado mais a frente. Propositalmente ou não, gestos e práticas da Pastoral Afro possuem um paralelismo com religiões de matrizes africanas, sobretudo o candomblé. Oliveira (2011) faz uma observação interessante, aproximando a figura das guardiãs com as ekédís nas cerimônias dos terreiros de candomblé. As ekédís são mulheres iniciadas no candomblé, mas não são rodantes e, dessa maneira, auxiliam os òrìsàs em transe e em todos os preparativos para que a celebração ocorra. De acordo com Prandi (2001), as ekédís assumem papéis rituais de prestígio e sem os quais a religião deixaria de existir. Se as guardiãs da pastoral são as guardiãs da cultura nas celebrações inculturadas, as ekédís seriam as guardiãs do candomblé.

De acordo com Cida, a entrada da Bíblia, ou a entrada da Palavra, ocorre como se ela fosse uma rainha, realizada com música, dança, palmas, precedida pelos tocheiros e pelo incenso. O religioso leva a Bíblia cantando no ritmo dos atabaques. Mas sempre há variações no transporte do símbolo sagrado, ou seja, as missas inculturadas constantemente incorporam novos elementos que são (re)significados na liturgia. Dessa maneira, a Bíblia

pode ser carregada dentro de um jarro de barro que o celebrante surpreendentemente irá quebrar próximo ao altar, para depois a recolher entre os estilhaços; pode simplesmente levar acima da cabeça dançando; ou ainda, como apontou Oliveira (2011), levar sob um pálido ou dentro de uma panela. Enfim, há diferentes possibilidades.

Os tocheiros ou tocheiras são duas pessoas que entram uma ao lado da outra, cada uma portando uma tocha acesa, que significa a luz da criação divina. No decorrer da narração, Cida explica que o incenso na igreja católica representa aquilo que leva para Deus as intenções, as orações. É de odor agradável a Deus, pois seria um pedido de aceitação. O incenso, ao invés do tradicional turíbulo, é trazido em pratos de barro. A pessoa que o transporta, além da vestimenta afro, dança ao som do batuque e dos cantos. Na foto a seguir, Maria Alice traz o incenso até o altar durante a Missa de São Benedito das Flores de 2014:

Foto 4. Incenso - Festa de São Benedito das Flores, 2014



Fonte: Mestre Nelson, 2014.

Para Pai Francisco, a defumação realizada por Maria Alice é semelhante a dos terreiros, feita num agdá⁷⁵. Ao analisar a foto, complementa que, para muitos, seria difícil acreditar que se trata de um altar católico, tendo em vista que a Pastoral Afro traz um modo cultural das casa de candomblé, não só pelo colorido dos tecidos, mas também pelo uso do agdá. No seu Ilê, a defumação ocorre antes dos rituais sagrados, após o despacho de Esú⁷⁶.

Em relação ao ofertório partilhado, a Pastoral Afro, apesar de considerar a importância simbólica do pão e vinho - corpo e sangue de Cristo - em suas celebrações

⁷⁵ Agdá ou alguidar é uma vasilha feita de barro utilizada em diferentes rituais do candomblé.

⁷⁶ De acordo com Prandi (1991) Esú (Exú), que no candomblé não possui qualquer relação com o Diabo da Igreja Católica, é o òrìsà mensageiro. Todos os rituais devem ser feitos com ele e, dessa maneira, todas as louvações começam por ele.

realiza uma oferenda para Deus em agradecimento à criação. Assim o ofertório pode ser composto por diferentes elementos que representam a origem da vida (flores, ervas, frutos) e alimentos que representam o trabalho do homem, principalmente aqueles que segundo os membros fazem parte da culinária afro-brasileira. A foto 5, possibilita visualizar a grande variedade de alimentos: doces, pães, roscas, bolo de fubá, legumes, frutas, pipoca:

Foto 5. Ofertório – Missa de São Benedito das Flores, 2014



Fonte: Mestre Nelson, 2014.

Durante a entrada do ofertório na Festa de São Benedito de 2014, Pai Francisco de Òsùn auxiliou a colocar os alimentos no chão do altar, como geralmente ocorre nas outras celebrações inculturadas. As cestas com o ofertório são colocadas em cima das folhas de bananeira, que são amparadas por um tecido que forra o chão. Após a celebração, os alimentos são partilhados. Não se leva a comida para a casa. Então, logo após às missas, no almoço comunitário de São Benedito ou na Feijoada da Mãe Negra, que ocorrem no salão da igreja, os alimentos do ofertório são dispostos numa mesa para quem quiser saboreá-los. Segundo a explicação de Cida, algumas pessoas até aludem o ofertório partilhado ao ebó⁷⁷ dos terreiros de candomblé, mas tanto a sua explicação acerca do ofertório partilhado, como a explicação contida na revista da Pastoral, estão relacionadas, mais uma vez, com Deus, Jesus e à teologia cristã:

Então, o ofertório é diferente porque, o que tem na tradicional católica? O ofertório, é o corpo e sangue de cristo, na pastoral afro não. Ela entende que o corpo e o sangue de Cristo são os principais, o pão e o vinho são os principais, mas a gente oferece para Deus também, tudo aquilo que ele deu para o homem

⁷⁷ Comida ritual do candomblé.

desde o tempo da criação, a gente faz um memorial da criação, porque ele colocou tudo em nossas mãos, ele fez tudo. Tudo aquilo que faz parte da criação, a gente oferece para Deus, então é uma oferenda de gratidão. As comidas, tudo isso faz parte, principalmente as comidas do povo negro, a gente faz questão que entre. Tem gente que olha meio torto, porque parece oferenda para santo. Inclusive um teólogo falou para gente que o ofertório mais certo era o nosso, porque era oferecido para Deus e depois partilhado entre os irmãos, ninguém leva nada para casa, aquilo é partilhado na comunidade, essa é a forma melhor de demonstrar como é que o amor de Deus funciona (MARIA APARECIDA DE GODOY 'Cida Godoy'. Entrevista realizada em 10/10/2013).

Na afro-celebração, Jesus se oferece a nós como alimento e nós ofertamos tudo o que representa as origens da vida fazendo memória da Divina Criação (flores, folhas, ervas, frutos) e o resultado dos trabalhos da comunidade negra – alimentos (comidas e doces).

Acaba a festa, o ofertório é partilhado com todos, 'para que nada se perca', pois não se pode despedir do povo de mãos vazias e com fome, ou não estaríamos realizando o sinal do reino como nas palavras de Jesus; 'Você é que têm de lhes dar o que comer' Mc 6:7 (AFRO ACHIROPITA, 2013, p. 9).

Durante as celebrações inculturadas na Achirópita é comum a presença de sacerdotes de religiões de matrizes africanas no altar da igreja. Como explicitado, Pai Francisco, sempre que possível, comparece nas missas afro, auxilia na disposição do ofertório partilhado, e já houve situação em que até distribuiu a comunhão junto com o pároco. Ao final dessas cerimônias, o sacerdote afro-religioso utiliza de sua oralidade no sentido de desconstruir preconceitos e estereótipos em relação às diferentes práticas relacionadas às religiões afro-brasileiras e africanas, particularmente o candomblé. Todavia, as opiniões no interior da Igreja Católica sobre a participação de Pai de Santo no decorrer das missas, bem como a presença do mesmo no altar, são controversas. Dessa maneira, a decisão ficaria a critério do padre que preside a cerimônia, como informa Cida Godoy:

O Bispo proibiu [os pais de santo subirem no altar], falou que ele sabia que eles eram sacerdotes na religião deles, porque se a gente for ao terreiro eles vão dizer onde a gente ficar, pois lá tem todos os protocolos de como é que eles vão fazer as celebrações. Aí cada um fica no seu lugar. Então a gente que é estranho no ninho, fica na lateral. Dessa forma o Bispo então questiona, por que na igreja católica tem que ser diferente? O altar é considerado o santo do santo, antigamente mulher não passava, porque tem umas porteirinhas ali e antigamente mulher não passava ali, só homem pisava, porque ali era ponto do sacrário. Depois da reforma da igreja em 1965, muitas mulheres puderam entrar, até porque tem muita mulher ministro da eucaristia. Mas ele falou, no altar, somente coroinhas, sacerdotes e ministros da eucaristia, ninguém mais. Isso é bem recente. Ainda existe essa proibição, mas fica ao cargo do padre. Então eu falei para o padre, o negócio é seguinte, o primeiro banco, a gente coloca os pais de santo aí, mas tem hora que o Paulo Sérgio [pároco da Igreja N. Sra. Achirópita] se sente bem convidando. A gente não tem preconceito, mas a gente se preocupa no que vi cair lá no arcebispo. Tem sempre um que vai lá contar para ele, então eu acho melhor se resguardar. A gente respeita o Pai Francisco, e chama ele sim (MARIA APARECIDA DE GODOY 'Cida Godoy'. Entrevista realizada em 10/10/2013).

A página eletrônica da Pastoral Afro Achiropita assinala que a Pastoral Afro, por meio das celebrações e variadas atividades culturais, busca “resgatar as raízes do povo afro-brasileiro, valorizar sua cultura e preservar sua dignidade”⁷⁸. No mesmo site, a Pastoral Afro aponta ainda que as principais características de suas celebrações seriam a alegria e a descontração, manifestadas por meio do canto e dança, pois “é assim que o negro manifesta sua fé: na alegria”⁷⁹. A celebração é tida como uma grande festa para Deus, em que as pessoas são convocadas a participar, cantando e dançando juntas. Porém é muito comum nessas celebrações pessoas que, ao invés de participar, filmam e/ou fotografam cada momento, seja por meio de celulares ou câmeras. Nesse sentido, há uma preocupação para que as missas inculturadas não sejam representadas como um espetáculo exótico, como um show. Cida aponta que as Pastorais Afro tem de ter o compromisso com a fé católica, e todas as ações durante as celebrações inculturadas devem ser amparadas por uma explicação litúrgica. Nesse sentido, critica uma pastoral que, segundo a sua avaliação, não possui esse cuidado:

as mulheres entram dançando peladas, eu acho um absurdo. Eu tenho receio, que por causa desses exageros, eles acabam cortando. [...] tudo tem que ter um sentido litúrgico. O pessoal faz as coisas por fazer, os bispos andaram meio estressados com isso (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013).

Nice, outra coordenadora do grupo, também enfatiza o sentido litúrgico que cada celebração deve ter e ainda considera que, para ser coordenadora da Pastoral Afro, a pessoa necessita ter fé em Deus, em Cristo, frequentar a Igreja, participar de outras pastorais, saber o que ocorre dentro da Igreja, enfim. Desse modo, é possível verificar que há alguns desencontros entre os membros do grupo, uma vez que há pessoas que não se consideram católicas, ou que participam apenas da Pastoral Afro e das celebrações inculturadas.

As coordenadoras destacam em suas falas que a evangelização é um dos principais objetivos da Pastoral, desde a sua fundação. Dessa maneira, a aproximação com o GRCSSES Vai-Vai e seus componentes foi motivada por esse objetivo primário. Então, essas pessoas que a princípio não compreendiam os códigos da Igreja, foram convidadas pela Pastoral Afro a participar das celebrações, no intuito de levar a vivência de fé para dentro da comunidade negra, como explicita Cida:

O padre Toninho, o objetivo dele primário era trazer o pessoal do samba também. Hoje eu percebo que tem algumas vezes que nos esquecemos de trazer o pessoal

⁷⁸ Disponível em: < <http://www.afroachiropita.com.br/quem-somos>>. Acesso em: 12 set. 2011.

⁷⁹ Disponível em: < <http://www.afroachiropita.com.br/celebracoes/celebracoes-inculturadas>>. Acesso em: 12 set. 2011.

do samba dentro da pastoral. O padre falou assim: “esse pessoal não tem vivência de fé, mas como eles vão ter vivência de fé se eles não começam? Então eu acho que precisa fazer um trabalho dentro da pastoral. Escuta, vocês querem? A gente vai trazer, só que aqui tem que ter uma acolhida, vocês não podem olhar torto para eles, eles não são nada diferentes. A frase da pastoral afro é, uma experiência de Deus na comunidade negra, o denominador comum é a comunidade negra. Trazendo eles do carnaval pra cá, a gente vai trazer uma outra visão para eles, para aprofundar essa visão, não tem que ficar só a sacristia. Nós temos um trabalho aí fora de resgate”[...] A gente falou, vocês vão entrar no ofertório, vão pegar o tecido, entram mostrando o tecido pro pessoal, aí vocês põe o teci do altar no chão e o pessoal vai trazer o ofertório e colocar lá. Só que o corredor era muito estreito e entrou um de costas para o outro. O padre arrepiou, entrar de costas para o santíssimo. Eu falei não dava pra eles adivinharem, eu falei, eles não tem vivência de igreja. Aí eu falei que se começasse a breicar eles agora, que vivência eles iriam ter? (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013).

Dona Nice, por exemplo, discorre que Thobias da Vai-Vai esteve sempre presente na Pastoral, desde o começo, mas os batizados coletivos na quadra da escola foram o grande marco dessa relação:

Na verdade o pessoal da Vai-Vai frequenta aqui a igreja e muitos não são casados e aconteceu que eles vieram pra cá e muitos queriam batizar os filhos, sendo que a igreja não aceitava. Aí muitos foram ficando adultos, sem batizar. Foi quando o padre Toninho falou que não era certo, que iria batizar todas as crianças, foi aí, que desceram lá no Vai-Vai, batizamos crianças e adultos, mais de 80 pessoas. Isso foi no início da década de noventa. O batismo foi lá na Vai-Vai mesmo. Aí começou uma ligação mais forte, porque quem frequenta o Vai-Vai, frequenta a igreja. Aí começaram a chamar o Padre Toninho para dar a Benção antes de eles irem para o desfile. O pessoal fazia aquele silêncio, que a gente ficava boba de ver, ele saía em todas as alas com incenso, com tudo (MARIA EUNICE OLIVEIRA SANTOS ‘Dona Nice’. Entrevista realizada em 30/06/2013).

Dessa maneira, criou-se um elo com a escola de samba do bairro, que passou a fazer parte das celebrações, afirmando as relações comunitárias. O intercâmbio entre Vai-Vai e Pastoral ganha maiores proporções ao longo dos anos e atualmente é tradição, no último ensaio que precede o desfile de carnaval o pároco da Achiropita realiza a aspersão de água benta no pavilhão⁸⁰ da escola e nos componentes. Quando a Vai-Vai é a grande campeã do carnaval, como forma de agradecimento, os integrantes vão até a porta da igreja com seus instrumentos e rezam o Pai Nosso. Nas celebrações de São Benedito das Flores e na Missa da Mãe Negra é comum a presença de membros da Velha Guarda e a participação das Baianas no ofertório. Mas isso não significa que as relações sejam horizontais e ocorram sem conflitos. Cada uma dessas mulheres, tanto da pastoral como da escola de samba, possui experiências distintas, personalidades e sentimentos diversos, portanto, é

⁸⁰ Símbolo maior do GRCSES Vai-Vai.

normal alguns desentendimentos, apesar da longa caminhada de parcerias e devoção. Inclusive, no próprio núcleo da Pastoral Afro, há divergências em determinadas situações.

A Pastoral Afro sempre teve uma direção feminina. Atualmente é coordenada por quatro mulheres negras, das quais duas foram entrevistadas: Cida Godoy e Nice. Esse aspecto não é uma predeterminação da pastoral. Segundo Nice, essa estrutura ocorre porque até o momento nenhum homem se predispôs a assumir o cargo. Cida acrescenta acreditar que as mulheres possuem um elo maior com o “invisível”. Diz ela que Padre Toninho considerava que as mulheres quem mais preservavam a espiritualidade e a fé. Porém, o cristianismo, diferentemente do candomblé, por exemplo, impede que as mulheres tornem-se sacerdotisas.

Algumas das integrantes que participam mais ativamente da Pastoral Afro são aposentadas, de classe média, com curso superior, estabilizadas financeiramente. Apesar de haver um número reduzido de membros nas reuniões, em torno de dez pessoas, durante celebrações maiores (Missa de São Benedito, Missa da Mãe Negra e Kizomba) a Pastoral conta com a colaboração de aproximadamente 20 membros. As pessoas que trabalham nas festas são, em sua maioria, voluntárias, porém há também pessoas contratadas. Essas pessoas que recebem algum retorno financeiro são geralmente sujeitos atendidos pelas obras da Paróquia N. Sra. Achirópita, como por exemplo, moradores de rua ou dependentes químicos. Suas funções geralmente se resumem à limpeza.

Uma das grandes preocupações da Pastoral é sua continuidade, devido ao número de integrantes cada vez mais reduzido. Dessa maneira, consideram (re)pensar novas estratégias e recursos para renovar-se, atingir o público jovem e aumentar o número de participantes comprometidos, que contribuam em todas as atividades ao longo do ano e não apenas nas festas. Nesse sentido, tanto a Festa de São Benedito de 2014 como a Festa da Mãe Negra do mesmo ano apresentaram mudanças consideráveis, como será explicitado posteriormente. Ademais, a divulgação das ações da entidade ocorre principalmente por meio de lista de e-mails, folders e recentemente por meio de rede social. Entretanto, consideram a possibilidade de ampliar a divulgação adotando outros canais de comunicação.

O grupo é composto tanto por negros, como por brancos. Apesar da predominância de mulheres negras em sua composição, Cida Godoy explicitou que, no período em que foi realizada a entrevista, o público das celebrações era majoritariamente branco. Ela lembra uma vez que teve um padre que presenciou uma das missas inculturadas e falou ao microfone que esperava ver mais negros no próximo ano. Na opinião de Cida os negros são muito mais resistentes em relação às ações da Pastoral Afro:

Engraçado que os brancos têm muito mais tolerância que o nosso povo negro. Teve um casamento que a noiva era de família negra e o noivo de família italiana e todos os italianos vieram vestidos de afro e todos os negros vieram de terno. O casamento era afro (MARIA APARECIDA DE GODOY 'Cida Godoy'. Entrevista realizada em 10/10/2013).

A seguir serão apresentados alguns dos principais momentos da esfera das Reuniões, dos Projetos, da Festa de São Benedito, da Festa da Mãe Negra, do Batismo e do Casamento Afro.

4.1.1 Reuniões

O principal caráter das reuniões é organizar ações da Pastoral, tal como celebrações, projetos, palestras/encontros; decidir encaminhamentos; avaliar a última atividade realizada; sociabilizar informações sobre outras Pastorais e seus eventos; repassar informes da Pastoral Afro-Brasileira; convocar representantes para encontros de pastorais; entre outros. Não há um espaço próprio para a Pastoral, portanto, os encontros ocorrem há uns poucos metros da Igreja Achiropita, no salão da Casa Dom Orione onde, ao longo da semana, ocorre um dos projetos sociais da Paróquia.

Dependendo da agenda, dos compromissos, pode haver mais de uma reunião ao mês. O número de pessoas presentes aumenta gradativamente conforme se aproxima alguma celebração. Não é uma novidade dizer que esses encontros são majoritariamente compostos por mulheres. Vez ou outra aparece um homem. Dos sete encontros que participei, presenciei apenas duas mulheres brancas, das quais uma foi entrevistada: Dona Salete.

Ao mesmo tempo em que essas mulheres tomam decisões importantes para o caminhar da pastoral, é um momento de reencontro de amigas, parentes, ainda mais considerando que a família da Tia Jenny é extensa e muitos contribuem para a Pastoral (filhos, sobrinhos, cunhada, irmã). Assim, a descontração, o clima agradável e o sorriso nos semblantes são uma descrição à parte. Comumente, no decorrer das reuniões, o assunto se desvia a temas que tem como foco as mulheres e as mulheres negras. Verifica-se que, em certa medida, esses encontros tornam-se um espaço para trocarem vivências, assinalarem as dificuldades e superações dentro e fora da igreja. Sempre alguém leva alguma torta, cuscuz, ou bolo para compartilhar com o grupo. Levam refrigerante, suco e, lógico, o pão italiano, a alichela e a sardela, comprados na padaria italiana que fica logo na esquina.

Na primeira reunião, lembro que fiquei com a impressão de que ali estavam presentes apenas mulheres da mesma família, por conta das formas de tratamento. Mas

posteriormente verifiquei que não eram laços consanguíneos, e que as relações ocorrem no sentido de uma família estendida, conforme explica Nice: *“Começou assim, eu não sou parente da Cida nem da Valéria, mas nós somos todos irmãos. Meus filhos as chamam de tia e, os filhos dela [Valéria]me chamam de tia. É tudo tia”*⁸¹.

4.1.2 Projetos

De acordo com Cida Godoy - a coordenadora que mais lida com os trâmites burocráticos que envolve os projetos - na trajetória da Pastoral Afro Achiropita houve oficinas de estamparia afro, de dança afro, de capoeira ou palestras para ampliação do conhecimento acerca da história dos negros no Brasil. Desde os tempos do Padre Toninho, segundo ela, o grupo busca resgatar a autoestima dos negros, principalmente das mulheres negras. Em entrevista, afirma que Padre Toninho promovia o dia da mulher negra, uma data na qual havia palestras em torno do assunto, sempre considerando a valorização própria um tema pertinente e necessário. Nessas dinâmicas, era colocado um espelho na entrada do local, para que depois as pessoas refletissem sobre os sentimentos despertados diante de sua imagem. Dessa maneira, a formação e dinâmica grupal *Autoestima: como você se vê?*, de fevereiro de 2014, não foi diferente, havia um espelho disposto na entrada e, desde a arte final do cartaz, informa o público que prioriza (foto 6).

Foto 6. Cartaz ‘Autoestima: Como Você se Vê?’ – Pastoral Afro Achiropita, 2014



⁸¹ MARIA EUNICE OLIVEIRA SANTOS ‘Dona Nice’. Entrevista realizada em 30/06/2013.

Coordenada pela psicóloga Maria Célia Malaquias⁸², houve a participação de 22 mulheres, das quais três eram brancas. Aliás, um aspecto interessante que marcou esse encontro foi o momento de socialização, com petiscos e bebidas providenciados pelos integrantes da Pastoral, no sentido de conhecer e convidar as pessoas do bairro a participarem do grupo, sempre lembrando que o perfil de membros não se restringe a pessoas negras.

Ao longo do ano de 2013 ocorreu o Projeto Fé & Festa⁸³, por meio do patrocínio do Governo do Estado de São Paulo e da Secretaria da Cultura. O Projeto integrou oficinas gratuitas de dança afro, capoeira, samba de roda e tricô, destinadas, principalmente, a adultos, jovens e crianças que moram no bairro. Em outros anos a Pastoral Afro também ofertou aulas nesse sentido, mas o diferencial nesse caso foi a parceria com a Casa Mestre Ananias - Centro Paulistano de Capoeira e Tradições Baianas - localizada a algumas quadras da Igreja N. Senhora Achiropita. Assim, as oficinas que envolviam expressão corporal ocorreram no espaço da casa de capoeira angola.

De acordo com Cida Godoy a Paróquia Achiropita não possui espaço para a samba de roda, a capoeira ou a dança afro. Isso por dois motivos principais: um deles seria o som do atabaque que poderia incomodar as pessoas e, outro, pelo fato da Paróquia ter sido construída para atender suas obras sociais e, portanto, é um grupo quem decide quais são as ações consideradas obras sociais e como os espaços serão utilizados. Diante desse entrave, com a verba disponibilizada pela Secretaria da Cultura, foi possível estruturar melhor as oficinas, oferecendo um lugar adequado para os praticantes.

Cida enfatiza que essas oficinas vão além do aspecto cultural. Segundo a depoente, as oficinas de tricô, por exemplo, atingiram uma grande significação social uma vez que atenderam mulheres em estágio de depressão. A partir das oficinas, criou-se um ambiente agradável, com a possibilidade de ampliar o círculo social e compartilhar vivências, no intuito de melhorar a qualidade de vida dessas pessoas. Todavia, apesar das oficinas ofertadas pela Pastoral abordarem temáticas relacionadas à cultura negra, o público, em sua maioria, não é composto por negros. Em depoimento, Cida diz perceber que “as pessoas que gostam de vir na pastoral, são majoritariamente brancas”⁸⁴.

⁸² Autora da dissertação *Pastoral Afro Achiropita: identidades e práticas de um catolicismo afro-brasileiro*-Dissertação de Mestrado em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica, PUC/SP, 2003.

⁸³ Como explicitado no início da pesquisa, as Missas de São Benedito e Missa da Mãe Negra fazem parte do calendário turístico do Estado de São Paulo e do Calendário Oficial de Eventos do Município de São Paulo e, portanto, recebem patrocínio para realizar algumas atividades.

⁸⁴ MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013.

4.1.3 Festa de São Benedito das Flores

A celebração começa com o Batuque de Louvor das Congadas, em frente a Escadaria do Bexiga. Posteriormente há a Procissão até a Igreja N. Sra. Achriropita precedida pela “Missa Afro-Festiva”⁸⁵ e, finaliza-se com o Almoço de São Benedito. Irmandades religiosas e congadas são incluídas na celebração com a intenção de divulgar e valorizar a cultura negra. A coordenadora da Pastoral explicita que são grupos católicos que cultuam muitos valores que já se perderam e que muitos da igreja desconhecem. Ao relatar brevemente a história das irmandades religiosas e, mais especificamente, a da Nossa Senhora da Boa Morte e a de São Benedito, considera que a Pastoral Afro é uma continuidade dessas associações:

Os donos de escravos não os enterravam e, para o negro, era fundamental ser enterrado, se não ele não conseguia se reunir com os ancestrais dele. É por isso que surgiram as famosas associações da Boa Morte. Surgiram para poder socorrer o negro na dificuldade. A de São Benedito era para dar comida para os negros que tinham sido presos e para família deles. Aí chegou um bispo aqui em São Paulo e acabou com as quermesses de São Benedito, deixando só as italianas. A Pastoral Afro é a continuidade das irmandades de fraternidade. Algumas conseguiram se manter mas outras os filhos e netos não querem continuar (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013).

Nas Festas de São Benedito analisadas, estavam representados na procissão a Paróquia São Benedito do Jaçanã (São Paulo/SP), a Irmandade de São Benedito da Praia Grande (São Paulo), a Irmandade de São Benedito e Nossa Senhora Aparecida de Lauzane Paulista (SP), a Pastoral Afro Jesus Adolescente da Vila Dalila (São Paulo), a Irmandade do Glorioso São Benedito de Angra dos Reis (RJ), o Grupo Magia da Capoeira, a Congada de São Benedito de Cotia (SP), a Congada de Santa Efigênia de Mogi das Cruzes (SP), a Congada Batalhão Nossa Senhora Aparecida de Mogi das Cruzes (SP). Na última festa, entre os grupos devocionais, foi incluído o Jongo do Piquete.

A festa ocorre a partir de doações. Em uma das reuniões uma das integrantes informou que em Festa de São Benedito, tradicionalmente, “*tem que se tirar o dinheiro do bolso*”, ou seja, fazer doação de mantimentos. Além dos membros da pastoral, cantinas, restaurantes e padarias ao redor da igreja, também contribuem. Dessa maneira, o almoço comunitário oferecido ao público é gratuito e realizado a partir da contribuição dos devotos. Os integrantes da pastoral dividem-se de acordo com as funções, de modo que alguns ficam responsáveis pela recepção dos grupos, outros em registrar o evento, outros comunicam-se por meio de *walkie-talkies* para garantir o sucesso da procissão, alguns

⁸⁵ Expressão contida no cartaz de divulgação da celebração.

revezam o trabalho da venda de bebidas, ou o trabalho no caixa. Todos são convocados para a limpeza e decoração do salão no dia anterior à Festa, exceto os que estão ocupados trabalhando na cozinha. Aliás, antes das celebrações, os compromissos relacionados ao ensaio, à ornamentação da igreja e do salão e à limpeza podem levar um dia inteiro de trabalho. Já a preparação da comida se inicia com dias de antecedência, principalmente na Feijoada da Festa da Mãe Negra.

Um caráter interessante, tanto em relação à Festa de São Benedito, como à Festa da Mãe Negra, é o fato do trabalho na cozinha ter certo prestígio entre as pessoas da Pastoral, mesmo que essa função impossibilite acompanhar a missa e a procissão. Preparar os alimentos torna-se algo de grande responsabilidade e, no decorrer das festas, toma-se o cuidado para que as pessoas não fiquem entrando e saindo da cozinha, à revelia, sem permissão. Paralelamente, a cozinha do terreiro Ilê Iyá Asè Òsùn é um lugar sagrado e preparar a comida das cerimônias rituais também é de grande importância, ficando a cargo das Iyabassé.

Os grupos chegam de ônibus e são recepcionados pela Pastoral. As congadas se preparam no salão da igreja, onde é oferecido um café da manhã. Em seguida seguem para a Escadaria da Treze de Maio. Como a procissão ocorre na manhã de domingo, coincide com a Feira de Antiguidades do Bexiga - na Praça Dom Orione - em frente do local onde começam os batuques, o que aumenta ainda mais a concentração de pessoas. Diferentemente da procissão da Nossa Senhora Achiropita, são os santos negros - Nossa Senhora Aparecida e São Benedito - que percorrem a Rua Treze de Maio. As congadas e o grupo de capoeira revezam-se nos cantos e nos batuques durante a descida até a igreja. O grupo de capoeira, ao som de berimbaus, pandeiros e caixixi faz pausas para rodas de crianças e adultos. As rainhas da congada levam seus estandartes à frente de seus grupos, que cantam e dançam em devoção a São Benedito. As Baianas da Vai-Vai, com ricas indumentárias, giram ao som da batucada. Acompanham o cortejo religioso sacerdotes de religiões de matrizes africanas, membros do sacerdócio católico, homens negros católicos com roupas semelhantes ao de babalorisás mas, enquanto alguns integrantes da pastoral usam roupas coloridas, turbantes, amarrações, outros preferem apenas utilizar a camiseta com o símbolo da pastoral. Ao longo do percurso é possível captar a aprovação dos transeuntes, bem como a rejeição de outros. Durante o trajeto, há duas paradas conduzidas pelo pároco da Igreja, para um momento de reza e reflexão.

A última Festa de São Benedito foi reconfigurada e ampliada, contando com um maior envolvimento de pessoas. A concentração ocorreu na quadra do GRCSSES Vai-Vai,

ou seja, os santos negros católicos foram levados da quadra da escola até o Batuque de Louvor das Congadas (Escadaria do Bexiga) e depois, até a igreja. Além da presença de *vaivaivenses* - representantes da Bateria, Ala das Baianas, Velha Guarda, Mestre-Sala, Porta-Bandeira, Diretorias e Presidente - foram convidados membros de outras escolas de samba: Grêmio Recreativo Social e Cultural Prova de Fogo, Nenê de Vila Matilde, Mocidade Alegre, Unidos do Peruche, Grêmio Recreativo Cultural Esportivo Social Escola de Samba Imperatriz da Sul, Camisa Verde e Branco. Os convidados foram recepcionados pela escola anfitriã e, antes de seguirem a procissão, Pai Francisco de Ôsún solicitou que os presentes se dispusessem numa grande roda e conduziu a reza Pai Nosso, a classificando como reza universal. Nessa ocasião, os pavilhões das escolas, reverenciados pelos seus integrantes, confundiam-se com os estandartes das irmandades e congadas e, dentro da igreja, ficaram dispostos ao lado dos santos católicos. Em reunião, quando alguém questionou qual a justificativa de escolas de samba participarem da Procissão, a resposta foi direta “*A inclusão das escolas é de caráter evangelizador*”. O trajeto escolhido até a Escadaria do Bixiga buscou contemplar as ruas em que havia maior número de moradores, uma vez que o sentido da procissão também é evangelização: explicitar e transmitir a fé, a devoção. Assim, foram percorridas as Ruas São Vicente e Treze de Maio ao som das baterias carnavalescas. Pai Francisco ficou encarregado de decorar o andor de Nossa Senhora Aparecida, e o fez no dia anterior, na quadra da Vai-Vai. À frente de São Benedito, grupos de baianas de cada escola revezavam-se na função de carregar o andor da santa negra.

Em frente a Igreja da Achirópita são jogadas pétalas de rosas aos santos antes de sua entrada na Igreja. Desde o início da procissão, a igreja já se encontra cheia de pessoas que esperam o início da missa, portanto, muitos assistem toda a celebração em pé. As baianas entram com velas acesas e as congadas fazendo o batuque em louvor aos santos. Os cantos afro litúrgicos mudam conforme a celebração, alguns possuem um tom reivindicatório, outros se apropriam de palavras em yorùbá comumente utilizadas nos terreiros de candomblé, ou ainda exaltam personalidades e santos negros. Segue um dos cantos utilizados na entrada da Missa de São Benedito ao som dos atabaques:

*Eu vou tocar minha viola
Eu sou um negro cantador
O negro canta deita e rola lá na casa do Senhor*

Dança aí Negro Nagô (4x)

Tem que acabar com essa história

*De negro inferior
O negro é gente e quer escola
Quer dançar samba e ser doutor*

*O negro mora em palafita
Não é culpa dele, não Senhor
A culpa é da abolição
Que veio e não libertou*

*Vou botar fogo no engenho
Aonde o negro apanhou
O negro é gente como o outro
Quer ter carinho e quer amor.*

O canto afro litúrgico relaciona-se com alguns dos discursos do movimento negro e agenda antirracista, no qual denuncia o 13 de Maio como a falsa abolição, denuncia as péssimas condições sociais da população negra, almeja melhores condições de vida por meio da educação, tratamento igualitário e a preservação de sua cultura.

4.1.4 Festa da Mãe Negra

Na Festa da Mãe Negra, após a missa afro-festiva, ocorre a Feijoada D'Achiropita com show ao vivo no salão da igreja. Durante os shows, há a feira de artesanatos em que são privilegiados expositores que comercializam produtos relacionados à temática afro-brasileira ou africana. Desse modo, é possível comprar batas africanas, bonecas negras, acessórios, adornos com búzios, camisetas com estampas que vão desde òrìsàs e santos católicos negros até de músicos e líderes negros internacionais como Billie Holiday e Nelson Mandela. São vendidas também bebidas, sem faltar a tradicional caipirinha para acompanhar a feijoada, além de outros pratos típicos.

Diferentemente do Almoço de São Benedito, a Feijoada D'Achiropita não é gratuita e, em outros tempos, já chegou a vender mais de 800 convites. Contudo, a pesquisa demonstrou que as decisões acerca do pagamento ou entrada na festa, e até mesmo decisões referentes à missa afro-festiva, tem sofrido alterações a cada ano. Cabe salientar que as pessoas que frequentam o almoço de São Benedito ou a Feijoada da D'Achiropita não são necessariamente do bairro. Em um almoço a São Benedito conheci duas senhoras que moraram na Bela Vista por muitos anos, mas atualmente residem na Cidade Tiradentes. A mesma dupla compareceu na celebração da celebração da Mãe Negra do mesmo ano.

Dona Joana, Chefe das Baianas da Vai-Vai, discorre que a mãe negra representaria as amas de leite e, por isso, a preferência em entrar na missa com uma criança branca no colo:

Eu entro na igreja com uma criança clara, de preferência branquinha, bem branquinha. Porque as verdadeiras mães não tinham leite, então precisavam das amas de leite. Aí a gente entrava, antigamente, com a criança mamando, a criança mamava e entrava um bocado de criança. Hoje não entra tanta crianças junto. O altar ficava lotado de crianças também. Agora está mais moderno a Mãe Negra. Agora entra uma criança só e não tem aquela coisa de ser uma criança loira. Porque é difícil. Ano retrasado eu entrei com uma neta pequenininha também. Ela e um monte de criança que tem por aí que estão grandes eu carreguei comigo na igreja, um povo daqui da Vai-Vai (JOANA APARECIDA BARROS 'Dona Joana'. Entrevista realizada em: 17/07/2013)

Além das modificações pontuadas por Dona Joana - a tez da criança e o número de participantes - em 2014 seria a primeira vez, durante anos, que ela não assumiria esse papel. Ademais, baianas de outras escolas de samba, que não a Vai-Vai, também passaram a compor o ofertório. O presente estudo destacou na segunda seção, mais precisamente na página 57, que Maués (1991) pontuou que o movimento negro do final da década de 1970 associou o culto da Mãe Negra à exaltação da passividade dos negros escravizados e, portanto, esse culto foi alvo de muita crítica. Entretanto, os discursos e reivindicações dos movimentos negros são paradoxais, conflitantes. Dona Joana, em seu depoimento, não faz uma leitura crítica da Mãe Negra no contexto da exploração. Porém, a “modernização” da Mãe Negra explicitada em seu depoimento pode significar que membros da Pastoral Afro atribuem outros sentidos a essa figura. A foto 9 demonstra o cartaz da Festa da Mãe Negra de 2014, onde a mãe representada carrega uma criança também negra. Nos outros dois cartazes de divulgação da Festa, nos anos de 2012 e 2013, também não há criança branca, apenas uma garotinha negra. Portanto, essa Mãe Negra pode estar associada não às amas de leite, mas às mães negras que zelam por seus filhos:

Foto 7. Festa da Mãe Negra, 2012



Foto 8. Festa da Mãe Negra, 2013



Foto 9. Festa da Mãe Negra, 2014



Os três cartazes permitem ainda verificar algumas mudanças em relação à celebração ao longo desses últimos três anos. O lema da Festa de 2014 é *Nova Festa da Mãe Negra*. Ademais, não há um destaque em relação à feijoada ou aos grupos que irão realizar apresentações, como nos anos anteriores. Nesse sentido, como será apresentado adiante, os coordenadores entendem que focar apenas no evento pode desviar a Pastoral de seus propósitos relacionados à liturgia.

4.1.5 Batizado Afro e Casamento Afro

O Batizado e o Casamento Afro são celebrações católicas inculturadas, portanto, no caso do batizado, os padrinhos devem apresentar suas respectivas certidões de batismo e, no caso do casamento, os noivos devem informar-se sobre os procedimentos junto à Pastoral Afro Achiropita, adequando-se à liturgia católica. Não houve casamento afro durante o decorrer desta pesquisa. Porém, inspirado numa “cultura africana”, que reconhece e valoriza a sabedoria das mulheres mais velhas, Cida apresenta suas principais características:

O casamento, o que o pessoal faz no tradicional, entra a noiva e o noivo e faz o casamento, né? No nosso não, o noivo entra com a mãe dele e com a mãe dela, entra com as duas, porque na África, é a mãe que passa oralmente a tradição, os costumes da família, também é a mulher que apresenta o noivo e a noiva na comunidade, é sempre a mulher mais velha. Começa sempre com a dança das guardiãs, o noivo sempre entra com a mãe dele e com a mãe dela, porque são as mulheres que apresentam a sabedoria. Antes de ele entrar, tem a dança dos amigos do noivo. Na África é uma dança mais guerreira, aqui o único grupo que a gente conhecia que fazia a dança do facão, o coordenador virou evangélico, eles vinham com o facão mesmo, dentro da igreja batendo o facão, e anunciava o noivo guerreiro, porque quem faz a defesa da mulher é o noivo. Aí depois o noivo entra com as mães, aí quando chega a entrada da noiva, entram primeiro as amigas da noiva dançando e elas tem uma dança que é característica. Depois vem as daminhas jogando flor para a noiva, aí a noiva entra, depois tem o casamento tradicional, que faz as orações, trocam as alianças, cumprimentam os padrinhos. Depois eles recebem a benção do padre e cada um recebe uma cumbuca com água de cheiro e um raminho de flor. Assim como eles receberam a benção, eles agora vão partilhar esse abraço negro com a comunidade, abençoando com água de cheiro. Enquanto isso a gente vai cantando as músicas. Aí eles voltam, o padre dá a benção final e no final o pessoal vai cumprimentar na porta da igreja (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013CIDA GODOY).

No Batismo Afro, as famílias devem assumir o compromisso de criar as crianças dentro de uma moralidade cristã, de uma ética cristã, “*se orgulhando da raça negra*”. Cida enfatiza que esse seria o grande compromisso dos pais, dos padrinhos e a comunidade negra: fazer as crianças se orgulharem de ser negras. Primeiramente os pais entram dançando com as crianças. Quando chegam ao altar, apresentam seus filhos, levantando-os e dizendo os seus respectivos nomes. A cada apresentação os presentes aplaudem, ao som do seguinte

canto afro-litúrgico:

Ó que coisa bonita! (bis)
Deus Pai libertador criar negra cor, ó que coisa bonita!
Ó que coisa bonita! (bis)
Jesus é nosso irmão, sem separação, ó que coisa bonita!
Ó que coisa bonita! (bis)
Mãe por Deus escolhida, Negra Aparecida, ó que coisa bonita!
Ó que coisa bonita!(bis)
O Espírito, a fé, a força, o axé, ó que coisa bonita!
Ó que coisa bonita! (bis)
Celebrar o Deus da vida com festa, comida, ó que coisa bonita!
Ó que coisa bonita! (bis)
Esta reza, esta missa, clamor de justiça, ó que coisa bonita!

Depois entram as madrinhas e padrinhos, também dançando ao som dos cantos e atabaques. Em seguida, algum membro da Pastoral entra com uma cruz, sinal da consagração, com um pano vermelho e um pano verde. De acordo com Cida, o pano vermelho é uma memória do sangue que foi derramado durante 300 anos de escravidão e o pano verde é o sinal da esperança, de que a morte não é o fim e que todos nós somos salvos por Jesus Cristo.

A entrada da Bíblia é realizada com o incenso do mesmo modo que nas outras celebrações inculturadas. Na leitura do evangelho, lê-se uma parte do Velho Testamento que discorre que Deus libertou os escravizados do Egito, no sentido de aproximar a história de escravidão do povo hebreu, com a escravização dos africanos e seus descendentes. Cida explica que o sentido litúrgico seria a de que Deus libertou os negros da escravidão, do mesmo modo que libertou o povo do Egito. Em seguida, entra-se com os símbolos do altíssimo: água, vela, sal bento.

Foto 10. Símbolos do Batizado Afro, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2013.

Todos os presentes recebem velas e, com a ajuda dos padrinhos, são acesas. As velas acesas representam a luz de Jesus Cristo ressuscitado e, nesse momento, realiza-se a renovação das promessas do batismo. Depois, a madrinha segura a criança, o padrinho segura a bacia batismal.

Após as rezas, as crianças são coroadas com uma coroa de flores e apresentadas a comunidade. São coroadas pois de acordo com Cida elas são reis, sacerdotes, profetas. Nesse momento coloca-se a segunda roupa, uma “*batinha*” afro, representando que ela agora pertence à família de Deus e à comunidade negra. Ao final, as crianças ficam com os pais e padrinhos no corredor central da igreja e as pessoas saem pela lateral dos bancos e entram pelo centro cumprimentando-os.

Foto 11. Criança coroada - Batizado Afro, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

4.1.6 Kizomba na 13

A kizomba na 13 ocorre em comemoração ao mês da consciência negra e, de acordo com Cida, significa “*a festa da cultura negra*”. É a única festa que não é aberta com uma missa inculturada. Tempos atrás fazia-se a Missa ao Zumbi dos Palmares, mas de acordo com as depoentes, cada comunidade faz a sua, o que resulta numa missa esvaziada. Portanto, nesse período, ao invés de realizar a sua própria celebração afro-religiosa, os

membros da Pastoral Afro participam da missa de Zumbi organizada pela Pastoral Afro-Brasileira, na Igreja da Sé.

A Kizomba significa o encerramento das atividades do ano. Como na Festa da Mãe Negra, há alguns expositores em barracas distribuídas em torno do salão da igreja. O show ao vivo ocorre enquanto as pessoas podem consumir comidas, bebidas e os produtos da feirinha. Dentre as apresentações da Kizomba em 2013, houve a participação das pessoas que realizaram as oficinas de dança afro por meio do Projeto Fé & Festa.

O número cada vez menor de membros da Pastoral Afro sobrecarrega os poucos que participam do grupo ao longo de todo o ano. Dessa maneira, Cida desabafa, e diz que o evento cansa, desgasta. Para ela, grande quantidade de eventos pode desviar a Pastoral Afro de seu objetivo principal, que em suma, seria permitir que negros pratiquem o cristianismo de acordo com “suas raízes”:

Nós não ficamos focados só na missa, só no casamento, a gente começou a diversificar, mas de repente a diversificação virou regra. [...]Eu vejo que não é por aí, nós estamos desviando do propósito que é fundamental, que é atrair o negro para ele se sentir livre em praticar o cristianismo dele dentro das raízes dele. Esse é objetivo o resto não interessa, o evento a gente pode fazer uma vez ou outra. Eu não sou promotora de eventos, o meu negócio é liturgia (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013).

4.2. INSTITUTO AFRO-RELIGIOSO ILÊ ASÉ IYÁ ÒSÚN

Ilê Asè Iyá Òsún significa a Casa de Asè da Mãe Òsún. Fundado em fevereiro de 1980, localiza-se na Rua Marquês Leão - 294, na região do Saracura. Presidido pelo Babalorisá Francisco de Òsún, a história do ilê mistura-se com a biografia desse sacerdote, tendo em vista que o terreiro é atravessado por suas bases familiares e religiosas. Nascido na Roça da Sabina, no Chame-Chame (Salvador-BA), a aproximação do babalorisá Francisco com o candomblé ocorreu por problemas de saúde logo após a morte da mãe, quando ainda era criança. Lembra que por longos cinco anos, seu corpo - da cabeça aos pés - ficou abarrotado de feridas que não curavam. Nessa ocasião, ao consultar os òrìsàs descobriu que descendia de uma linhagem de Sàngó⁸⁶. Seu pai biológico, morto pouco depois dele nascer, cultuava o òrìsà. Dessa maneira, apesar de Pai Francisco ser regido⁸⁷ por Òsún com Iansan⁸⁸ e Ògúm⁸⁹, possui uma relação muito distinta e pessoal com Sàngó.

⁸⁶ Sàngó (Xangô) foi “rei de Oió [cidade na Nigéria]; é orixá evemérico. Deus do trovão e da justiça, protege os advogados, burocratas e juízes. Usa roupa branca e vermelha, e coroa na cabeça, pois é rei. Seu fio de contas se faz com essas cores, alternadas. Dança com o machado duplo na mão (oxé) e é dono de um instrumento musical usado só para ele: o xere, chocalho de latão.[...] seu dia é quarta-feira.” (PRANDI, 1991, p. 128).

⁸⁷ No candomblé há um cruzamento entre a subjetividade e os òrìsàs e dessa maneira alguns traços da personalidade são atribuídos aos òrìsàs que “são donos de sua cabeça” e conduzem sua vida.

Alguns anos depois de iniciado no candomblé Ketu, já adulto, Francisco de Òsún mudou-se para São Paulo, trazendo da Bahia os assentamentos⁹⁰ de seus òrìsàs. Após um ou outro deslocamento entre bairros de diferentes regiões da cidade, disse que foi conquistado pelo bairro da Bela Vista e nele abriu a casa para Òsún. A primeira festa do seu terreiro foi feita por sua mãe de santo - Dona Meruca de Nanã⁹¹, de Campinas de Brotas (Salvador-BA). Como Pai Francisco vem de uma dinastia de Sàngó, por meio de seu pai carnal, entregou a cumeeira de sua casa a este òrìsà. A cumeeira representa o ponto mais alto do terreiro, o ponto central de asè do terreiro sagrado, representando a supremacia do òrìsà regente.

O portão de acesso ao Ilê Asè Iyá Òsún é o mesmo para outras cinco casas. Trata-se de uma característica muito comum nos casarões do bairro: uma só porta que abre para várias residências, cada qual com seu movimento, sua rotina. Nesse sentido, nem sempre a convivência é harmoniosa e nem sempre há a garantia de privacidade. Porém, Francisco de Òsún afirma que a relação com as cinco famílias que utilizam o mesmo portão é a melhor possível. Além disso, possui certo status por ser um dos moradores mais antigos do imóvel. Durante as festas rituais no ilê, o sacerdote preocupa-se em iniciar num horário razoável no intuito de encerrá-la dentro dos limites impostos pela “Lei do Silêncio”⁹², que vigora a partir das 22h. Todavia, nem sempre as celebrações são tão precisas com o horário, pois há atrasos e imprevistos, dado que para a celebração começar é necessário que ogãs e filhos de santo cheguem a tempo.

No portão comunitário, o màrìwò pendurado sugere que ali há um espaço afro-religioso. Màrìwò, em português, mariô, é a folha de dendezeiro usada por Ògún. Em todas as passagens, portas e janelas, o màrìwò está presente e tem o sentido de proteger o ilê. O babalorisá diz que o mais apropriado é trocar o màrìwò a cada festa, mas as leis ambientais esbarram nos preceitos do candomblé. Diz ele que os religiosos, na tentativa de levar o asè

⁸⁸ Iansan (Iansã) ou Oyá (Oiá) é “senhora dos ventos e das tempestades, dona do raio, esposa principal de Xangô, dona das almas dos mortos (eguns). Seu dia é sábado, usa roupa marrom escuro e vermelha e às vezes branca. Leva espada e espanta-mosca (eru, símbolo de realeza). O colar de seus filhos é de contas marrom escuro.” (PRANDI, 1991, p. 129).

⁸⁹ Ògún (Ògún) é “o deus do ferro, da guerra e da tecnologia. Patrono dos ferreiros, engenheiros e militares. Seu dia é terça feira, veste azul escuro, verde, vermelho e amarelo. Seus filhos usam contas de louça azul escuro ou verde com riscos brancos. [...]Dança com espada e enrola-se em màrìwò (folha nova do dendezeiro desfiada)” (PRANDI, 1991, p.126).

⁹⁰ Assentamento ou em yorùbá Igba Òrìsà (Ibá Orixá), como explica Pai Francisco, é o objeto sagrado de cada òrìsà, onde são depositadas as oferendas que cada òrìsà come.

⁹¹ “Também chamada Buruku, é de origem jeje. Dona da lama do fundo dos rios, lama com qual foram modelados os homens. Forma com Oxumarê e Omulu uma família, da qual dizem ser a mãe. É o orixá feminino mais velho do panteão, pelo que é altamente respeitada. Veste-se de branco e azul. Suas contas são de louça branca com riscos azuis e vermelhos. Traz na mão o ibiri, seu cetro.” (PRANDI, 1991, p. 130).

⁹² Referência comum a lei municipal relacionada ao Programa de Silêncio Urbano (PSIU).

para dentro do terreiro, podem ser punidos por desmatamento. Portanto, o màrìwò quando colocado é verde e, ao longo do tempo, devido ao intervalo maior entre as trocas, fica com o aspecto amarelado como na foto 12, podendo ser confundido com palha da costa pelos leigos. Além disso, Pai Francisco dispõe diferentes vasos de planta desde a calçada. Ele explica que as folhas pertencem ao mundo dos òrìsàs e, portanto, são de extrema importância nos rituais, diz ele: “*kosi Ewé kosi Òrìsà - Sem folha não há òrìsà*”⁹³. Dessa maneira, localizado no perímetro urbano, rodeado por prédios, o verde do ilê rompe o cinza do concreto. Palmeiras, espadas de São Jorge/ Ògúm, comigo-ninguém-pode, são algumas delas (foto 13).

Foto 12. Màrìwò no portão de entrada do Instituto Afro- Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do Nascimento, 2013.

Foto 13. Plantas na entrada do Instituto Afro- Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do Nascimento, 2013.

Aqueles que visitam a casa de Òsún pela primeira vez são orientados a retirar os sapatos antes de entrar. Pois, com exceção dos dias de festa, os sapatos devem ficar do lado de fora, em respeito aos òrìsàs que habitam a casa (foto 14). Além disso, há grande preocupação com a limpeza do terreiro, pois a sujeira da rua pode trazer “contra-axé” para dentro do terreiro. O contra-axé, ao qual Pai Francisco se refere, pode ser interpretado como quizila, e significa o conjunto de proibições acerca de alimentos, lugares, cores, etc., relacionado ao òrìsà e ao mundo do candomblé (PRANDI, 2011). Na foto 14, além dos pares de sapato do lado de fora, é possível ver um vaso de planta no alpendre da porta de entrada. Trata-se de um pèrègùn (peregum), folha que serve tanto a Ògún como Iansan. O pèrègùn, de acordo com os preceitos do Pai de Santo, é utilizado em ebó para tirar égun (egum - espírito dos mortos) de cima das pessoas. Portanto, onde há pèrègùn, égun não passa. Nesse

⁹³ JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 05/07/2013.

caso, significa mais uma proteção, uma vez que égun dentro do seu terreiro também é considerado quizila. Outro elemento relacionado à proteção do ilê é o espelho redondo (4) de frente para a porta. Esse espelho significa o espelho de Òsún, como também o seu olho, que está sempre aceso. Pai Francisco versa que os homens possuem visão curta, mas não ÒSún, que vê tudo desde o lado de fora e qualquer coisa que não for bem-vinda no terreiro, espiritualmente falando, ela anuncia, denuncia.

Foto 14. Porta da frente do Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2013.

Na mesma imagem é possível perceber: uma réplica de um pombo branco (1); um “chifre de boi” (2); e uma placa com o nome e data da fundação do terreiro (3). Todos esses elementos, de alguma maneira, informam os visitantes sobre o Ilê Asè Iyá Òsún e os rituais nele praticados. Pai Francisco explica que a réplica simboliza a ave sagrada, a paz, Oxalá⁹⁴ - o òrìsà da criação. Afirma que quando há o pombo branco na entrada do terreiro

⁹⁴ “É o orixá da criação e faz parte dos orixás denominados funfun, isto é, brancos, ou que se vestem de branco. Oxalá é o deus criador do homem e da cultura material. No Brasil tem o status de pai dos orixás e senhor supremo. É sincretizado com Jesus Cristo e mesmo com o deus judaico-cristão. Seu dia é sexta-feira, quando se costuma usar roupa branca para homenageá-lo. Suas contas são igualmente brancas, de louça, mas os filhos da

nagô significa: “*Eu sou da paz. E essa é minha bandeira branca, porque Oxalá é o Senhor*”⁹⁵.

No candomblé Ketu há o ritual da cabeça de boi para Òxòssí⁹⁶, dessa maneira, quando há chifre de boi, ou arô, significa que ali há filhos da nação de Òxòssí, o patrono do culto aos òrìsàs no Brasil. Dentro do arô disposto na porta de entrada, há espadas de Ògún (foto 15), outro elemento indicativo que o candomblé é de origem nagô. Segundo Pai Francisco Ògún é o dono da cidade de ketu, foi um dos principais òrìsàs que veio ao Brasil, tornando-se aqui um rei por sua importância.

Foto 15. Arô com Espada de Ogum, Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2013.

Em relação ao espaço interno do terreiro, o babalorisá considera que quanto mais adereços uma casa de candomblé possuir, mais a casa estará protegida. Para ele é motivo de orgulho ter as paredes de seu ilê repletas de elementos que representam os

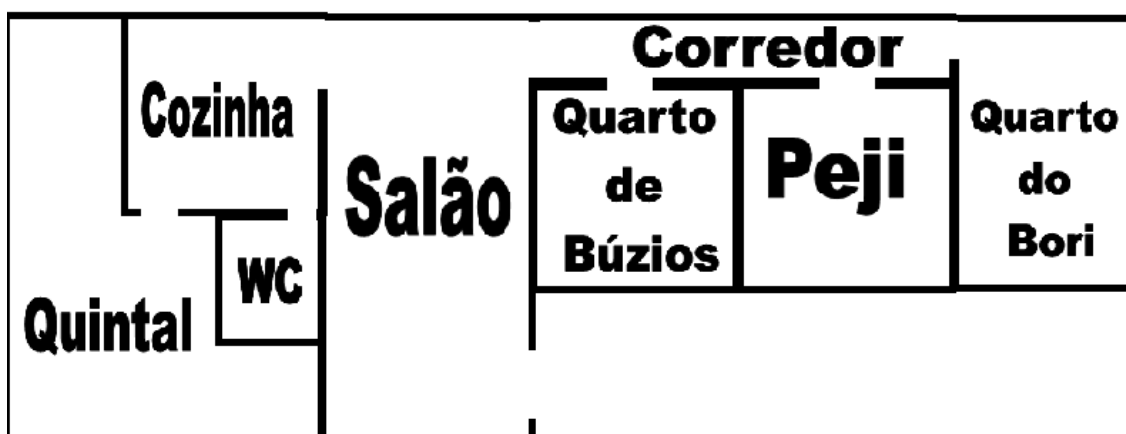
qualidade Oxaguiã usam umas poucas contas azuis a cada sequencia de contas brancas.” (PRANDI, 1991, p.131).

⁹⁵ JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 05/07/2013.

⁹⁶ “É um dos muitos deuses caçadores (Odés) na África. Foi importante na cidade de Queto (hoje na República do Benin) onde está quase esquecido, mas é praticamente o grande patrono do candomblé brasileiro. É protetor dos caçadores, dos chefes de família, e protetor dos animais que vivem no mato e nas florestas. Seus filhos do queto usam contas de louça azul turquesa, os do angola, verde leitoso. Suas roupas levam essas cores e o vermelho. Dança segurando o ofá, um adereço em forma de arco e fecha. Seus sacrifícios são o boi (ou pelo menos a cabeça do boi), cabrito, porco, coelho, anta, capivara e as aves galo, conquém e caça de pena” (PRANDI, 1991, p.125).

òrìsàs. Além disso, os quadros, as estatuetas, as máscaras rituais, etc., de acordo com sua concepção, demonstram a relação que possui com os povos antigos que cultuavam essas entidades na Nigéria: “Faço questão de deixar essa máscara ritual no salão para louvar a minha ancestralidade. Eu a trouxe da Nigéria. Recebeu um ritual na Nigéria para justamente louvar os meus ancestrais”⁹⁷. A figura a seguir representa um esboço sobre a disposição do espaço interno do Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún.

Planta 1. Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

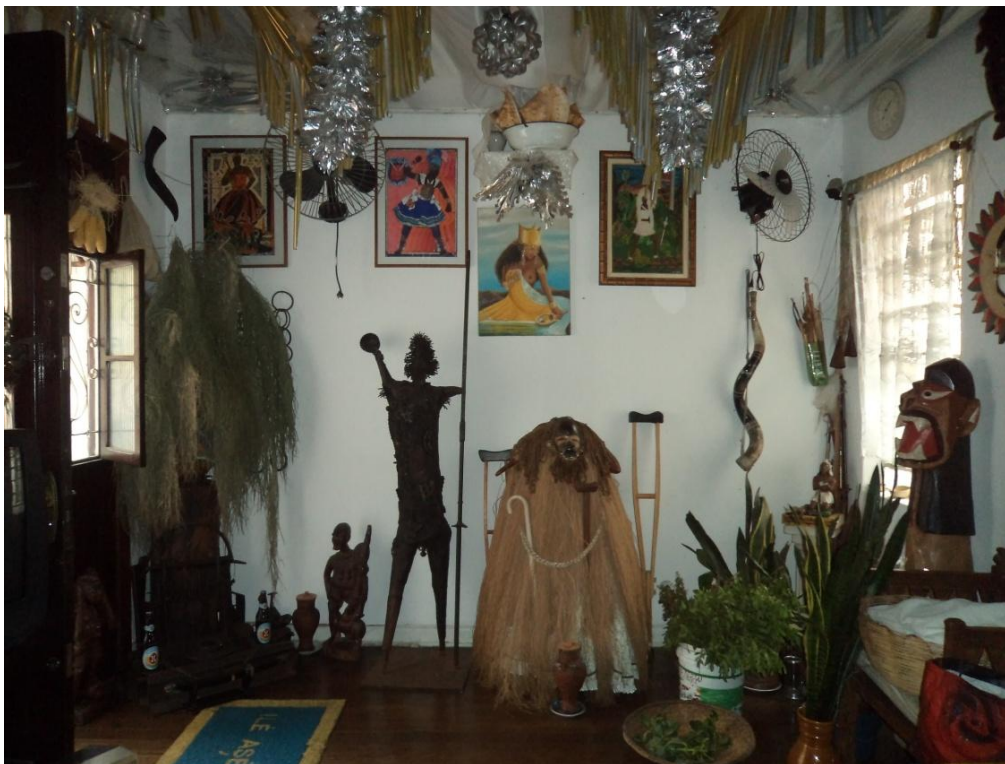
O salão é o primeiro cômodo, onde ocorrem as cerimônias rituais abertas ao público. Representa um espaço mais direcionado ao Pai de Santo, Alabês e Ogãs⁹⁸. A cozinha é um espaço sagrado ocupado principalmente pelas mulheres, as Iyabassé, preparadas pelo babalorisá para preparar a comida ritual. O quarto do borí é o cômodo onde os Yàwós⁹⁹ (Iaôs) são recolhidos e onde ocorre o ritual do borí, em que se dá um ebó à cabeça (orí). O Peji, ou “quarto de santo”, é o espaço sagrado privado dos iniciados, onde há assentamentos de òrìsàs. No quarto de búzios está localizado a mesa do jogo de búzios, ou o oráculo. É nesse espaço onde o babalorisá se senta para consultar os deuses. Dentre esses espaços, os únicos abertos ao público exterior são o salão, a cozinha e o quarto de búzios. A diante, a foto de uma das laterais do salão.

⁹⁷ JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 05/07/2013.

⁹⁸ Alabês e Ogãs são cargos masculinos relacionado aos cantos e toques dos atabaques.

⁹⁹ Yàwós são iniciados rodantes que ainda não completaram sete anos de iniciação.

Foto. 16 – Lateral 1 do Salão, Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2013.

Por meio da foto 16 é possível visualizar quatro quadros, três deles representam òrìsàs, dispostos da seguinte forma, da esquerda para a direita: Esú, Ògún e Òsúm. O quarto quadro é a imagem do Cacique Pena Branca. Aliás, no canto direito há todo um espaço dedicado ao caboclo. Pai Francisco explica que poucas pessoas de ketu o cultuam, porém, ele descende de uma ramificação que possui vínculo com essa entidade. Dessa maneira, apesar de sua cabeça ser de Òsún, o Pai de Santo incorpora o cacique desde antes da sua iniciação no candomblé. Próximo ao Pena Branca, mais um elemento que não é associado diretamente ao candomblé Ketu: uma carranca. Inclusive, no terreiro, há ao todo três carrancas, duas no salão e outra no quarto de búzios. Pai Francisco de Òsún diz que suas carrancas são emblemas do nordeste brasileiro. Segundo ele, as figuras são utilizadas nos barcos que atravessam o Rio São Francisco, com o objetivo de assombrar maus espíritos.

Abaixo do quadro de Òsún está o assentamento de Obaluàyé. As muletas e bengala nesse assentamento são de clientes da casa que sofreram acidentes e que, antes da cirurgia, fizeram promessa para o òrìsà. Em retribuição pela cura, por receberam a graça da divindade africana, essas pessoas deram esses objetos. A Peneira ao chão, chamada arupemba, cheia de folha, também pertence ao assentamento. Acima do quadro de Òsún

está a cumeeira à entidade Ajè, onde é possível visualizar algumas conchas grandes. Ou seja, no Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún há uma cumeeira de Sàngó e outra de Ajè, senhora da prosperidade. Há algumas entidades que não se manifestam nos homens e nem nas mulheres, pois o corpo humano não possui pureza para recebê-los. Esse é o caso de Ajè, em que é possível apenas sentir a sua energia. A cumeeira foi dedicada a ela pelo fato do terreiro ser muito frequentado por pessoas que buscam uma estabilidade financeira, muitas vezes ou por se encontrarem desempregadas ou endividadas.

No canto esquerdo da foto 16 está o assentamento de Ògún, coberto por màrìwò, uma vez que Ògún veste-se com essas folhas. Aliás, é Ògún que fornece màrìwò para que nada de ruim entre pela janela ou pela porta, dado que não basta retirar folhas de dendezeiro e colocar diretamente nas passagens da casa. Há um ritual no qual as folhas são limpas e cada peça de màrìwò feita cobre primeiro Ògún, “dorme” com Ògún um ou dois dias, depois há um sacrifício ritual, para finalmente ser pendurado na porta. Nesse assentamento há uma série de objetos de ferro, como componentes de roda de carro, arcos, espada, trilho de trem. Há ainda madeira, que Pai Francisco trouxe de uma de suas viagens à África. Sua disposição perto da porta é proposital, porque é o local onde sai e entra energia. O assentamento é ainda ladeado por duas garrafas de cerveja, uma das bebidas preferidas do òrìsà.

Entre Obaluàyé e Ògúm há uma estátua feita de ferro e madeira que um filho da casa fez e doou para o terreiro com o intuito de que fosse leiloada. É comum que os filhos de santo ofereçam obras de arte com esse fim, no sentido de reverter o valor adquirido na manutenção do ilê e na realização das festas. Pai Francisco diz que como essa estátua é de ferro, lembra Ògún. É possível analisar ainda, atrás da porta, próximo ao quadro de Esú, um chifre de búfalo, representando o òrìsà feminino Iansan.

Na lateral do salão oposta à foto 16 está a cumeeira onde está o assentamento de Sàngó (foto 17). As máscaras, foto e estátua desse òrìsà ficam logo abaixo. Ao considerar a importância da cumeeira para o ilê asè, Pai Francisco afirma:

Eu tenho essa casa como se fosse uma nau, como se fosse um navio. E essa lateral é o bico do navio, pois Sàngó é o dono da cumeeira. Isso não quer dizer que os outros òrìsàs estão abaixo dele, isso não retira a autoridade dos outros òrìsàs. Por exemplo, a ialaxé da casa é de Òsún, o jogo de búzios é de Òsún, os ebós que ocorrem, tudo ocorre porque essa é a vontade de Òsún. Então tudo o que ocorre na casa, ela já está sendo louvada. Mas na relação do povo com a casa, a casa com o povo, a cumeeira é maior, é responsabilidade de Sàngó (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 05/07/2013).

Foto 17 – Lateral 2 do Salão, Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2013.

Abaixo do móvel central onde está a estátua de Sàngó, há um igbá, otás¹⁰⁰ dos filhos da casa, espada de Ògún, um pèrègúm num jarro e uma carranca. Há ainda duas quartinhas, uma com água e outra sem, que segundo Pai Francisco é para espantar tudo o que for negativo. Durante as festas no Ilê Asè Iyá Osùn utilizam-se três atabaques sagrados para realizar a ponte entre o mundo terreno e o mundo dos òrìsàs: rum, rumpi e lê. No lado esquerdo da foto 17 está o lê, ou em yorùbá, ilú. Esse atabaque está sempre no salão, perto de Esú e Ògún, pois é utilizado nos rituais de sacrifício para esses òrìsàs. Ainda nessa imagem é possível visualizar dois quadros de Òsún.

É no quarto de búzios que o babalorisá consulta os òrìsàs. Francisco de Osun orienta que o candomblé é uma religião matriarcal. Dessa maneira, tudo o que era considerado mistério era destinado às mulheres e, sendo assim, o domínio do jogo de búzios era restrito a elas. Porém, afirma que com o passar do tempo os homens passaram a assumir esse cargo uma vez que se submeteram aos mesmos processos iniciatórios. A foto 18 registra nesse cômodo um altar no qual há santos católicos, preto-velhos e Nossa Senhora Aparecida ao centro:

¹⁰⁰ Otá é uma pedra sagrada, podendo estar relacionada tanto ao um òrìsà como a um iniciado.

Foto 18 – Altar no quarto de búzios, Instituto Afro-Religioso Ilê Asê Iyá Òsún, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2013.

Em relação a esse altar e aos outros santos católicos no interior do terreiro, Pai Francisco explica que o candomblé passou por um sincretismo que ainda não se extinguiu. Relata que tanto a sua Avó de Santo, como sua Mãe de Santo, são extremamente sincréticas. Entretanto, afirma que sua postura é diferente, uma vez que não se considera sincrético, mas sim político. Explica que o gesto de acender velas, colocar água e flores para esses santos é feito por respeito e não por crença. Nesse sentido, Pai Francisco considera, por exemplo, que Nossa Senhora Aparecida é a santa dos cristãos e não possui o mesmo sentido e história que o òrìsà feminino Òsún:

É impossível, numa casa de candomblé, você não ter um altar para os santos católicos. Porque se houve um sincretismo, ele ainda não morreu. Apesar de me achar uma pessoa mais respeitadora, do que propriamente que a religião tenha que passar por aqui. Eu acho que Nossa Senhora Aparecida é a Nossa Senhora dos cristãos, com a sua história. O candomblé, por ela ser uma santa negra e por ter sido jogada no rio... As pessoas até se valem disso pra dizer que ela é do candomblé. Eu boto vela, boto flores, boto água. Mas na verdade eu gosto de candomblé. Minha mãe e minha avó são sincréticas. Eu sou mais político do que crente, nessas horas. O que é deles, é deles. O que é nosso, é nosso. Nessas horas eu sou mais político do que crente (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Osún’. Entrevista realizada em: 05/07/2013).

Essa postura política que o Pai de Santo sustenta permite assumir o cargo religioso do GRCSES Vai-Vai, acendendo velas e colocando flores para São Jorge e São Cosme e Damião que se encontram na quadra da escola. Ou ainda, possibilita que ele partilhe

o altar com o pároco durante as missas inculturadas da Pastoral Afro Achiropita e, inclusive, ao final da cerimônia, profira discursos que apresentam as crenças que envolvem os adeptos do candomblé. Em depoimento, o babalorisá conta que foi convidado pelo Padre Toninho a participar das missas afro-religiosas. Após o convite fez questão de explicar que não era adepto do sincretismo:

Uma das coisas que ele [Padre Toninho] queria quando fundou a pastoral afro dentro da igreja, era que a comunidade negra também fosse na igreja. Porque ele sentia que havia uma divisão. E como a igreja era no bairro, é de todos, né. Então ele fundou a pastoral negra e ele achou interessante vir aqui, me fazer uma visita, e me convidou. Veio com mais dois seminaristas. E ele disse, quero que você sempre que possível esteja presente nos nossos cultos afro-religiosos, gostaria que o senhor estivesse presente. Aí eu disse para ele assim: “Mas eu não sou sincrético. Eu sou totalmente candomblé. Ògún é Ògún, Santo Antônio é Santo Antônio. São Jorge é São Jorge, e Oxóssi é Oxóssi. Eu conheço o sincretismo, reconheço a necessidade do sincretismo, mas hoje não vejo mais essa necessidade. Eu vou pra lá, mas eu vou com as minhas coisas, minhas túnicas”. E ele respondeu: “É justamente isso que nós queremos, que as pessoas saibam que têm outra religião no bairro”. E dali foi-se unindo (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 05/07/2013)

No trecho destacado o Babalorisá faz referências à época em que havia perseguições de autoridades aos cultos afro-brasileiros. Diante da proibição, casas de candomblé passaram a exibir imagens de crucifixos em seus templos e a associar òrìsàs com santos católicos. Todavia, apesar do preconceito em relação às religiões de matrizes-africanas ser uma realidade, não há mais leis que proibem o culto aos òrìsàs, o que faz com que determinados terreiros rejeitem o sincretismo com elementos cristãos. Contudo o envolvimento de Pai Francisco com a Igreja Católica vem desde antes a Pastoral Afro e relembra em entrevista que em diversas ocasiões foi convocado pelo Padre Batista a realizar trabalhos voluntários junto aos moradores de rua.

4.2.1 O Cotidiano

Durante o percurso da pesquisa, Pai Francisco solicitou que os encontros fossem agendados preferencialmente às sextas-feiras, com o argumento de que os dias de Oxálá eram destinados ao descanso. Portanto, às sextas-feiras, dias em que sempre vestia indumentárias brancas, o babalorisá teria maior tempo para dialogar. Porém, o fluxo de pessoas não cessa. No cotidiano do ilê, foi possível encontrar filhos de santo que estavam recolhidos ou que trabalhavam em dedicação aos òrìsàs, seja limpando, seja atendendo a porta, cozinhando, ajeitando algo no peji, enfim. Afinal, os filhos da casa possuem maiores

responsabilidades com a manutenção do terreiro que os clientes que o frequentam esporadicamente.

Em outros dias da semana, que não sexta-feira, o trânsito de pessoas era ainda maior, no qual foi possível presenciar sujeitos que, por exemplo, iam para tomar banhos rituais, jogar búzios ou dar comida ao òrìsà, no sentido de solucionar suas angústias. No salão principal, cada um espera sua vez. Durante a espera, as pessoas evitam conversar, para não atrapalhar e respeitar a presença dos òrìsàs. O tempo de espera pode ser demorado, mas pressa num terreiro para Pai Francisco é inadmissível “*porque o òrìsà não tem pressa*”. Nesse período, as pessoas se dispõem sentadas, no chão ou em alguma cadeira, mas nunca na cadeira de Òsún. Essa cadeira, que também está presente durante as festas, simboliza a presença do òrìsà. Apenas os deuses e as autoridades podem nela sentar. Aliás, o respeito às hierarquias¹⁰¹ é uma constante no cotidiano do terreiro.

Nessas idas e vindas, constatou-se que o número de clientes femininos é superior ao de clientes masculinos, sendo que o público não se restringe ao bairro da Bela Vista, com diferentes realidades socioeconômicas e identificação racial. Há ainda alguns africanos, entre eles moçambicanos, angolanos e inclusive iorubás, que praticam outras doutrinas religiosas cultuadas em África, mas diferentes do candomblé. Segundo Pai Francisco, muitos desses sujeitos dizem que, apesar de serem africanos não sabem muito sobre o culto aos òrìsàs no Brasil. Porém, o fato dessa pessoas reconhecerem o vínculo do candomblé com o continente africano ao qual pertencem causa muito orgulho no babalorisá.

A rotina do terreiro é marcada por uma série de atribuições. Os ebós podem levar dias para serem preparados e necessitam de grandes deslocamentos para serem despachados. Pai Francisco explica que um abará¹⁰², por exemplo, requer que o feijão seja colocado de molho dias antes, e os despachos devem ser realizados na madrugada, fora do perímetro urbano. Além disso, o que torna dificultoso o preparo das comidas rituais é a falta de ingredientes, fator relacionado às Leis de Crimes Ambientais e a localização do terreiro, em pleno centro da cidade de São Paulo.

Nesse sentido, o depoimento de Paulo explicitou que o candomblé é frequentemente posicionado na esfera da criminalidade, principalmente no contexto urbano. O depoente relatou que frequentava um terreiro de candomblé na Bela Vista que se localizava num casarão repleto de casas, tal como o terreiro do Pai Francisco está situado.

¹⁰¹ Andreas Hofbauer (2011) compreende que os mitos e a noção de asè constituem para os yorúbás são fundamentais para explicar as diferenças de poder, status, riqueza.

¹⁰² Bolo de feijão fradinho envolvido na folha de bananeira.

Porém a casa de asè teve de ser fechada por conta da reclamação dos vizinhos, que sempre chamavam a polícia. Dessa maneira, certos de que há uma gama de estereótipos negativos acerca dessa religião, como medida de precaução, alguns depoentes não informaram logo de início os vínculos que mantinham com o candomblé, outros, relataram ser espíritas e posteriormente foi possível compreender que estavam se referindo à doutrina afro-brasileira.

4.2.2 As Festas

O calendário de festas no Ilê Asè Iyá Osun começa geralmente no mês de maio, com a Festa do Cacique Pena Branca. Em junho, há a Feijoada de Ògún; em julho, há o Amalá de Sàngó; em agosto, ocorre o Olubajé; setembro, o Ipeté de Òsún e em dezembro, ocorre o Acarajé de Oyá (Iansan). As celebrações ocorrem aos domingos, começando por volta das 17h e podem seguir até 02h da madrugada. Como os nomes sugerem, em cada festa há uma comida ritual específica para o òrìsà homenageado.

Os preparativos começam dias antes, e envolvem desde a decoração da cumeeira, a troca dos màrìwò, a limpeza física do ilê, até a limpeza espiritual/ritual. O babalorisá afirma ainda que quando há festa “as meninas do Vai-Vai” também ajudam em retribuição ao trabalho que ele faz na escola. Então é comum na véspera de alguma cerimônia uma ou outra pessoa com a camisa da escola de samba descascando um legume, cortando vegetais, separando feijão. Além disso, há aqueles que contribuem por meio da doações de alimentos.

Em dia de candomblé¹⁰³ antes da chegada dos convidados, realiza-se o ritual de despachar Esú. Segundo Pai Francisco, despachar Esú significa abrir a casa para não ter brigas ou nenhum tipo de aborrecimento. Nesse ritual inicial é oferecido a Esú algum despacho, ou seja, alguma comida que agrada esse òrìsà, tal como farofa de dendê, farofa de mel, água ou até mesmo uma vela. Isso ocorre do lado de fora do terreiro. Assim, feito esse ritual inicial, Esú tem a obrigação de ficar no portão, guardando a casa. Após o ritual de despacho, é realizada a defumação.

O número de celebrantes gira em torno de 50 a 60 pessoas, entre ogãs, alabês, iaôs, ekedis, sacerdotes e visitantes. Durante essas festas rituais, há um equilíbrio de gênero. Porém entre os rodantes, o número de mulheres é predominante. É comum que durante a celebração algumas pessoas fiquem dispostas no corredor, observando o ritual do lado de

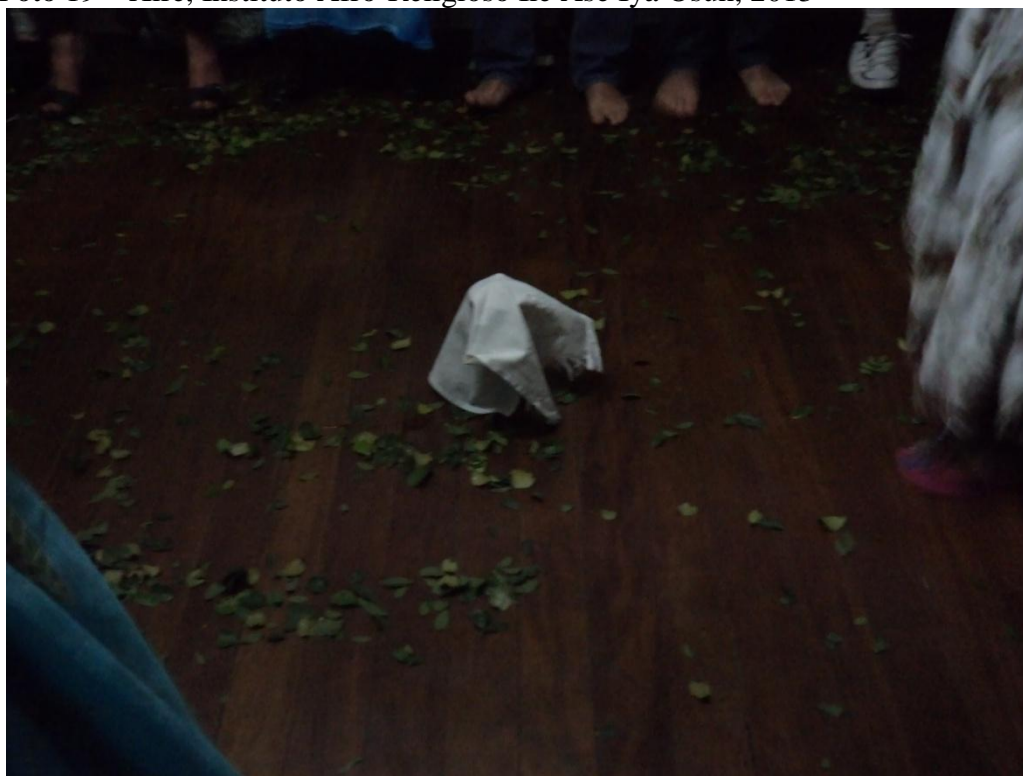
¹⁰³ Dia de candomblé pode ser compreendido como dia de festa ritual para algum òrìsà.

fora, uma vez que o salão não comporta todos os presentes. Sobre o perfil de frequentadores, o babalorisá diz que entre os vizinhos que partilham o mesmo portão, são poucos os que vão a suas festas e, quando vão, não frequentam no sentido de doutrina religiosa, frequentam apenas por conta da dimensão da festa. Aliás, já houve celebrações rituais que ocorreram enquanto um ou outro vizinho, da casa de baixo ou do fundo, também fazia sua festa e, assim, aqueles que ficavam dispostos no corredor podiam escutar o forró eletrônico misturando-se às rezas e toques dos atabaques. Porém, os dois eventos seguiram concomitantemente, sem um impedir o andamento do outro.

Os membros do GRCSES Vai-Vai costumam chegar atrasados uma vez que os ensaios da escola ao longo do ano também ocorrem nas noites de domingo. Durante a festa de Ògún em 2013 o presidente da Vai-Vai chegou a entrar no salão, mesmo com o grande número de pessoas na porta, no sentido de abraçar no òrìsà e receber o seu asè. Ademais, da mesma maneira que Pai Francisco é convidado para participar das celebrações afro-religiosas da Pastoral, os membros da Pastoral são bem-vindos nas festas aos òrìsàs no ilê. Desse modo, Dona Carlita, que há mais de 25 anos reza o terço toda a semana na Igreja da N. Sra. Achiropita, é uma assídua frequentadora do Ilê Asè Iyá Òsún, presente em todas as festas frequentadas durante a pesquisa. Aliás, Dona Carlita diz ter grande respeito pelos òrìsàs, e é uma das responsáveis em levar folhas a serem preparadas para as festas no ilê. Da mesma maneira, nas celebrações da Pastoral Afro, Dona Carlita providencia folhas.

Os òrìsàs são invocados por meio de danças e cantos destinados a eles. Assim o xirê (Siré Òrìsà) significa a sequência de cantos que começa por Esú e termina com os cantos para Oxalá. No Ilê Asè Iyá Òsún a ordem do xirê é a seguinte: Esú, Ògún, Odé (conhecido como Òxòssí), Ossain, Òsùmàrè, Obaluàyé, Omolú, Nanã, Òsún, Logun Edé, Obá, Ewa, Oyá, Ibeji, Yemanjá, Sàngó, Airá, Oxalá. Depois de terminado o xirê há a manifestação dos òrìsàs. Durante o xirê, as folhas jogadas ao chão significam que os primeiros quatro òrìsàs do xirê, os quatro òrìsàs primogênitos filhos de Oxalá com Yemanjá, já foram louvados. Ou seja, significa que houve asè, houve preparativo, porque segundo Pai Francisco, *kosi Ewé kosi Òrìsà*, o òrìsà não atende sem folha, sem folha não há òrìsà. Portanto, as folhas indicam que Esú já foi despachado, a comida dele já foi jogada na porta, e Ògún, Òxòssí e Ossain foram louvados (foto 19).

Foto 19 – Xirê, Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2013.

Ainda na foto 19, é possível visualizar uma quartinha colocada ao centro do círculo e coberta com um tecido. Durante o xirê, ao cantar para Òsùmàrè, o deus do arco-íris, esse elemento é colocado no chão para simbolizar os segredos desse òrìsà com Òsún, dona da água doce. Posteriormente, tira-se o tecido e as pessoas tocam a água com as mãos e molham a testa. Como os ogãs ficam tocando os atabaques todo o tempo, Pai Francisco molha as suas mãos e passa na testa deles, para que eles também recebam o asè.

Após a manifestação dos òrìsàs, as pessoas em transe são levadas para dentro do ilê onde as ekedis vestem os òrìsàs com suas roupas. Quando voltam vestidos para o salão, os cantos e rezas continuam, geralmente são mais de cinco horas de ritual e reza. Nesse momento é oferecido a comida ritual do òrìsà como o Pão de Ògún, o Amalá de Sàngó, ou ainda o Olubajé de Obaluàyé, momentos em que se come com as mãos e na intenção do òrìsà. No Ilê Asè Iyá Òsún, o Olubajé, por exemplo, é distribuído às escuras, somente a luz de velas. Uma toalha é estendida no chão e 21 pratos de comida são dispostos (foto 20). Os pratos representam a comida de todos os òrìsàs do panteão, tanto daqueles que se manifestam no corpo humano, como daqueles que apenas se encantam, tal como o Ajé, dono de uma das cumeeiras do ilê. Cabe destacar que o elo entre os presentes e o òrìsàs é a comida. No ritual, uma parte fica para o òrìsà e outra parte do mesmo alimento é consumida.

Foto 20. Obubajé - Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún, 2013



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2013.

Após a despedida dos òrìsàs, há o momento em que é servido comida e bebida a todos os convidados, um momento de descontração e sociabilidade. Há uma preocupação dos filhos da casa e do babalorisá que todos sejam servidos e fiquem satisfeitos. A propósito, é comum que visitantes e filhos da casa vão embora com marmitas, ou ainda, há aqueles que voltam no dia seguinte para ajudar a limpar o ilê e também levam suas vasilhas a serem preenchidas com comida.

Nesse momento em que as pessoas comem juntas, é possível verificar a chegada de crianças da redondeza. Segundo Pai Francisco, são crianças que esperam o culto acabar e chegam na hora do bolo, do refrigerante. Essas crianças, geralmente filhos dos vizinhos, são sempre bem-vindas, pois a partilha do alimento é de grande importância no ilê. Dona Carlita explicita que o ato de aparecer apenas na hora da comida, ocorre também na celebração de São Benedito das Flores. Diz ela que algumas pessoas não participam da missa, chegam na hora da socialização e do almoço comunitário servido gratuitamente.

4.3. GRÊMIO RECREATIVO SOCIAL E CULTURAL ESCOLA DE SAMBA VAI-VAI

O histórico do Quilombo do Saracura e a reconfiguração racial/territorial na região central da cidade de São Paulo contribuíram para que o bairro da Bela Vista se configurasse como um importante núcleo negro, como descrito na terceira seção deste estudo. Olga Von Simson (2007) afirma ainda que no período pós-abolição a população negra proveniente das cidades do interior do Estado se concentrou, principalmente, na Barra Funda, Baixada do Glicério e Bela Vista ou Bexiga. Os principais fatores que motivaram a permanência nesses bairros foram os baixos custos dos imóveis - tendo em vista que eram considerados áreas urbanas desvalorizadas - e a proximidade em relação ao centro comercial e aos bairros de classe alta que ofereciam empregabilidade. Não por acaso, foram nessas localidades apontadas pela autora que surgiram os primeiros cordões carnavalescos que assinalaram as atividades de lazer de grande parte da população negra paulistana desse período: Grupo Carnavalesco Barra Funda (1914) - atual Grêmio Recreativo Cultural Escola de Samba Mocidade Camisa Verde e Branco, Grêmio Recreativo Beneficente e Esportivo Lavapés (1937) e Cordão Carnavalesco e Esportivo Vae-Vae (1930).

A história do Vae-Vae começa em 1928, e significa uma dissidência do Cai-Cai – um time de futebol e grupo carnavalesco do Bexiga. Aliás, Von Simson (2007) destaca que a relação entre as atividades carnavalescas e o futebol de várzea era praticamente uma regra no contexto paulistano da época. Segundo os relatos, um grupo de amigos que frequentava as atividades de lazer do Cai-Cai foram expulsos, tidos como penetras e pernas de pau. Após a expulsão, de modo chistoso os “penetras” criaram o Vae-Vae. As cores oficiais eram as mesmas do Cai-Cai, mas invertidas. Em 1º de janeiro de 1930, o Cordão Carnavalesco e Esportivo Vae-Vae é oficializado. Ao discorrer sobre o processo de oficialização do cordão, Fernando Penteado expõe a censura do Estado Novo em relação aos temas retratados durante o carnaval, e as iniciativas de arquitetar uma brasilidade:

A Vai-Vai nasceu em 1930. Mas é de 30 de direito, porque ninguém em sua consciência iria no dia primeiro de janeiro fundar a escola. Assim como a Nenê [Grêmio Recreativo Escola de Samba Nenê de Vila Matilde] é de 1º de janeiro também. Mas o que aconteceu? Foi quando na formação do Estado Novo, na década de 1930, de Getúlio Vargas, caçou todas as agremiações, caçou todas as associações políticas, e depois oficializou os cordões desde que fossem de um cunho social, que só se falasse nos enredos sobre o Brasil. Daí então se convencionou a data 1930, mas na década de 1920 a Vai-Vai já desfilara. (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013).

O estudo de Von Simson (2007) sobre o carnaval no Brasil indica que essa manifestação possui origem europeia, trazido pelos colonizadores portugueses para cumprir

a necessidade de grupos sociais abastados que queriam diferenciar-se culturalmente. Todavia, esse carnaval ganha outras tonalidades a partir da influência de classes populares descendentes de africanos. Nesse sentido, segundo Soares (1999), manifestações culturais diversas influenciaram os desfiles dos cordões do carnaval negro paulistano, tal como umbigada, grupos de choro, tiririca¹⁰⁴, congadas, moçambiques, dança dos caiapós¹⁰⁵ e, inclusive, bandas militares cariocas cujos desfiles utilizavam balizas e marchas-sambadas. Vagner Silva et al. (2002) afirma que, em grau diferenciado, havia na sociabilidade promovida pelos cordões carnavalescos vínculos com elementos provenientes das religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular, tal como as festas de Santa Cruz, Nossa Senhora Achirópita, Treze de Maio, São Benedito. Além disso, o autor destaca a Romaria de Bom Jesus do Pirapora, no interior, onde os membros dos cordões garantiam presença nos barracões, local onde ocorriam os “desafios de samba” e o encontro do samba urbano com o samba de caráter mais rural, como por exemplo o Samba de Pirapora, também denominado samba de bumbo. Desse modo, no intuito de demonstrar a influência de uma cultura africana no cordão da Vai-Vai, Penteado menciona o trecho da música “Batuque de Pirapora” de Geraldo Filme, no qual Fredericão (Frederico Penteado) - seu avô e um dos fundadores do cordão - é referenciado como um dos importantes zabumbeiros do samba paulista:

meu avô era o zabumbeiro, porque antes existia o pai do samba que era o zabumbeiro mor. Isso vem da África. Quem comanda o som, a batida, é a zabumba, que nem essa zabumba de baiano, de tocar baião. Meu avô era o zabumbeiro mor. E a minha avó era a quituteira, era a dona Maria.... Meu avô comandava o samba de Pirapora. Você se lembra do Geraldo Filme? Você conhece essa letra: “Fredericão na Zabumba fazia a terra tremer”? Era o zabumbeiro que batia. Tem o Henricão, Fredericão, seu Livinho, seu Lorival de Almeida que é bisavô de um dos diretores hoje, e tem o seu Sardinha. E essas cinco famílias estão no Vai-Vai, até hoje (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013).

Cabe lembrar que o samba de bumbo também animava a Festa de Nossa Senhora Achirópita. Sobre as questões espirituais que envolviam os membros do cordão, Simson (2007) resgata entrevista de Seu Livinho (Antônio Ferraz), um dos precursores do Vai-Vai, em que ele afirma ser pai de santo de um centro de umbanda na Bela Vista, no qual uma de

¹⁰⁴ As rodas de tiririca ou disputa entre os “bambas da pernada” era uma espécie de roda de capoeira jogada ao som do samba paulista.

¹⁰⁵ De acordo com Von Simson (2007) a dança dos caiapós foi uma manifestação lúdica do sec. XVIII e XIX realizada por descendentes de africanos. No intuito de denunciar a opressão dos escravocratas, nessa manifestação era ressaltado o caráter repressor dos portugueses, ao passo que simbolicamente eram vencidos pelas artes dos próprios dominados. A referência aos caiapós para representar a resistência negra deve-se ao fato de ter sido esse um dos povos indígenas que mais resistiu às ações dos bandeirantes.

suas atribuições era sempre pedir às entidades sagradas a proteção do grupo. Pé Rachado (Sebastião Eduardo do Amaral), outra personalidade importante da história da Vai-Vai, de tempos em tempos buscava proteção espiritual em diferentes religiões. No período pré-carnaval, ora levava o grupo de diretores até Aparecida do Norte para pedir amparo à santa negra e abençoar os pavilhões da escola, ora levava os membros num candomblé na cidade de Santos, para que as águas os tranquilizassem (VON SIMSON, 2007).

Desde os tempos do cordão o pavilhão da agremiação é representado por uma coroa e ramos de café. De acordo com a explicação de Fernando Penteado (s/d)¹⁰⁶, a coroa representa uma homenagem à população negra e não à Coroa Portuguesa. Relata que era comum os negros tratarem-se carinhosamente como reis e rainhas, um hábito que, segundo ele viria desde os tempos da escravidão, uma vez que muitos escravizados africanos eram reis e rainhas em suas terras. Já os ramos de café faziam referência à cultura do café em São Paulo, uma vez que muitas esposas dos pioneiros do Vai-Vai trabalhavam nas mansões dos barões do café na Av. Paulista e conseguiam que esses assinassem o livro ouro do cordão, contribuindo na compra de instrumentos e tecidos para as fantasias.

As atividades carnavalescas no Bexiga nessa época do cordão giravam em torno dos ensaios, batalhas de confete e o Bloco dos Esfarrapados. Havia desfiles pelas ruas do bairro, passando principalmente em frente às casas e comércios daqueles que contribuíam assinando o livro ouro da entidade. Nesse período, os depoentes indicam que havia um grande número de vilas no bairro e que a sociabilidade era maior. Penteado conta que os italianos colocavam as cadeiras em frente a porta das casas onde esperavam sentados o cordão passar. Alguns deles ajeitavam mesas na calçada com comes e bebes para o grupo fazer paradas durante o percurso.

Em 1966, Soares (1999) aponta que o Vae-Vae mudou sua estrutura e passou a ser dividido em alas, com carros alegóricos e porta-bandeira. Mas é após a oficialização do carnaval em 1968, que as mudanças se intensificam. Von Simson (2007) descreve que a partir dessa data as agremiações passariam a receber apoio financeiro do poder público municipal, desde que cumprissem as exigências do estatuto que regulamentava os desfiles. O novo regulamento seguiu o modelo carioca, obrigando os cordões a padronizar-se de acordo com as escolas de samba do Rio de Janeiro e assumir uma gestão profissional das atividades. Desse modo, em 1972 o Cordão Carnavalesco e Esportivo Vae-Vae transforma-se em escola

¹⁰⁶ PENTEADO, Fernando. A História da Escola de Samba Vai-Vai. Disponível em: <<http://www.vaivai.com.br/histvaivai.asp>> Acesso em: 30 de setembro de 2011

de samba, adotando a nomenclatura atual. As principais modificações que significaram a transição de cordão para escola de samba descritas por Simson (2007) envolve a saída de balizas, contrabalizas, apitador, instrumentos de sopro e corda, corte real, batedores e mestre de cerimônias. O estandarte transforma-se em bandeira e, ao invés das marchas-sambadas dos cordões, o samba torna-se obrigatório. Determina-se a obrigatoriedade de baianas, passistas, comissão de frente, porta-bandeira e mestre-sala. O enredo passa a influenciar todo o desfile, ao contrário do tema dos cordões que apenas conduziam a confecção das fantasias.

Durante as décadas de 1960 e 1970 foi aumentando gradativamente o número de participantes da classe média nos ensaios e desfiles do Vai-Vai. Olga Von Simson (2007) sublinha que os universitários do Mackenzie começaram a desfilar na Vai-Vai quando ainda era cordão. Para Carlos ‘Pastel’ e Penteado, a incorporação da classe média branca paulistana nos cordões e nas escolas de samba significou uma estratégia de permanência adotada pelos sambistas. Depoimentos destacam que os estudantes ingressavam no mundo samba motivados pelo caráter subversivo que essa manifestação significava, enquanto que os sambistas se apropriavam do conhecimento desses universitários. Para Penteado, estudantes de arquitetura colaboravam no desenho dos carros alegóricos, e influenciavam na escrita dos enredos e na documentação da história das agremiações:

Você tem que saber tirar o bom proveito. Então quando teve a Ditadura em 1964, se perdeu muita coisa, tinha o toque de recolher, 10 horas da noite não podia ficar na rua. E a única coisa que continuou fazendo os seus trabalhos foi o samba, outra vez. E como o estudante até hoje é irreverente, o que é proibido ele quer. Aí os estudantes começaram a frequentar o samba. Aí tinha o sambão, que eram as rodas de samba. Daí o pessoal da USP e Mackenzie começou a chegar no samba e no Vai-Vai... Aí eu lembro que em 1969, por aí, eles eram arquitetos e começaram a desenhar carro alegórico. Começaram a fazer rima. Aí fiz um enredo que era “Índios, negros, bandeirantes e o progresso”. Na época fui à Biblioteca Mario de Andrade realizar a pesquisa. Xeroquei tudo. Daí entreguei para um deles ler. E ele disse: “Você não tem vergonha de falar de bandeirante?” Foi a primeira vez que me chamaram a atenção sobre a negritude. Aí ele me deu uma aula que eu fiquei com vergonha de mim mesmo, entendeu? A gente tinha consciência da negritude, mas não academicamente. Os bandeirantes saíam para fazer as bandeiras né, e encontrava índio, estuprava índio. E os negros fujão eles pegavam pelo caminho. Aí eu comecei a cair dentro daquilo mesmo. Fui estudar a minha gente mesmo. Eu tinha 20 anos. Era moleque, e aí comecei a entrar no assunto da negritude. E o que eu falo, a grande contribuição que o branco trouxe para o samba foi a escrita, porque até então, nós negros, nós não escrevamos nada, era tudo pelo ouvido. Entendeu? Isso é cultura nossa. Não era proibido de escrever. As grandes quituteiras, as receitas eram tudo aqui, na cabeça. Então nossa história está muito mais oral do que escrita, e eles começaram a escrever. [...]Eles que trouxeram a escrita para o samba. Nem fotografia a gente tinha. Era mais a memória. Para fazer a Festa de 80 anos da Vai-Vai, muita coisa a gente teve que ir atrás, porque a gente não tinha o hábito de registrar e arquivar... E eles trouxeram a escrita. Eles começaram a documentar o samba paulista. Porque não tinha nada. Eu, por exemplo, comecei a documentar (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013).

Carlos ‘Pastel’, por sua vez, compreende que os negros tiveram que “barganhar”, negociar, para que o samba, alcunhado como marginal, fosse reconhecido e valorizado enquanto manifestação cultural. Dessa maneira, de acordo com sua percepção, foi de grande importância aproximar-se dos estudantes:

Eu vi várias mudanças no Bexiga. Teve outra época de entrar a faculdade no meio do samba. Hoje o samba é cultura por causa do negros e de alguns brancos também. Os estudantes da época da Ditadura, eles começaram a trazer o samba para perto deles, para ...(tipo o quê)... aproveitar da batucada para eles poderem também sair radicalizando as coisas. Então, nessa altura toda, o samba soube aproveitar a chance que teve, de começar a virar cultura. Na época não era cultura nenhuma, era aquela coisa marginal, mal vista. Eu lembro, assim.. moleque, da gente ir lá na PUC e eu ver a polícia[...]. E eles [estudantes] falavam assim: pode levar a molecada. E a molecada era um escudo para polícia não ir para cima... Então, era assim, era assim que funcionava. Era tipo uma barganha. O negro teve que fazer muita barganha para poder chegar onde chegou. Barganhou muito...Na época, eu acho que os caras souberam analisar o seguinte: para gente ficar numa situação melhor vamos ter que nos juntar a eles (CARLOS ALBERTO RIBEIRO ‘Pastel’. Entrevista realizada em 25/07/2013).

A pesquisa tem demonstrado que nos dias de hoje, apesar do gradativo aumento da participação de pessoas brancas no corpo da Vai-Vai, a população negra detém os cargos de maior decisão. Aliás, parte dos membros da escola explicita publicamente a preferência por uma diretoria majoritariamente negra, apesar das discórdias de outros¹⁰⁷. Durante a Homenagem ao Centenário do Sambista Pé Rachado, na Câmara Municipal de São Paulo, o presidente da Vai-Vai proferiu o seguinte discurso¹⁰⁸:

Gostaria de deixar uma reflexão sobre o papel do negro nas escolas de samba e no Carnaval de São Paulo. Hoje, apesar de o Carnaval estar tomando outros rumos, o samba, assim como o candomblé, é oriundo da raça negra. Quanto à liderança no samba, infelizmente hoje não vemos dirigentes negros à frente das escolas de samba. Não vemos o negro ocupando cargos de expressão nas escolas de samba. Ficamos muito tristes com isso, não porque somos racistas ou intransigentes, mas porque sabemos que, se o samba deixar de ser comandado por negros, ele vai morrer. Com certeza! Como disse o grande sambista Nelson Sargento, da Mangueira, o negro forte e destemido foi duramente perseguido nas esquinas, nos botequins e nos terreiros, mas chegou aonde chegou porque trabalhou, batucou, sambou e dançou muito, permitindo que o samba ganhasse toda essa notoriedade. Temos, então, obrigação de preservar a cultura do samba, principalmente o samba das escolas de samba, que não podem perder sua identidade. Logicamente, as empresas, a publicidade e a visibilidade ajudam, porque somam, mas a história, a raiz e a essência são fundamentais para a sobrevivência de qualquer entidade. Encerro minha fala pedindo a todos que façam uma reflexão sobre os cargos de maior expressão no samba, que têm que estar nas mãos do negro. Nós da Vai-

¹⁰⁷ Os dois presidentes brancos que dirigiram a escola foi Armandinho do Bixiga (na época em que era cordão) e Sólton Tadeu, que sucedeu o Seu Chiclé.

¹⁰⁸ Diário Oficial do Estado de São Paulo (DOSP). São Paulo, 30. Jun. 2014. Caderno Cidade. 43ª Sessão Solene. p.107 Disponível em:< <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/71114898/dosp-cidade-30-05-2014-pg-107/pdfView>>.

Vai nos comprometemos a sempre preservar essa tradição (DARLY, SILVA 'Neguitão'. Discurso proferido em: 14/06/2013).

O presidente considera que atualmente poucos negros são dirigentes de escola de samba, mas afirma o compromisso da Vai-Vai em preservar os cargos de maior expressão aos negros. Entretanto, as opiniões sobre essa postura de Neguitão são divergentes. Há quem diga que o samba é do povo, independentemente de ser negro ou branco. Outros enfatizam que o samba é algo que diz respeito aos negros e são eles quem deve guiar a escola. Tudo fica ainda mais conflituoso quando são analisados os sambas-enredo da escola. Simson (2007) destaca que o carnaval foi consumido enquanto mito da democracia racial. Nesse sentido, Soares (1999), ao analisar os sambas-enredo em disputa para representar a Vai-Vai no período de sua pesquisa, verificou que a história da migração japonesa era apresentada de maneira linear, sem conflitos ou contradições, o que leva a crer numa tentativa de reforçar o mito da democracia racial. Os últimos dois sambas-enredo vencedores para representar a escola nos carnavais de 2013¹⁰⁹ e 2014¹¹⁰ possuem trechos que parecem condizer com as observações elencadas pelo autor. No samba-enredo de 2013 pode ser interpretado que o “Sabor Brasil” significaria a junção de negros e brancos:

*No colo do tempo, ao sopro do vento
Sob o Céu Anil
Por Brancos e Negros, sou abençoado
Sabor Brasil*
(Enredo GRCSSES Vai-Vai – 2013)

Curiosamente ao acompanhar a cobertura televisiva desse desfile em uma das grandes emissoras que cobrem ao vivo o carnaval paulistano, um dos apresentadores mencionou que o Bexiga seria “um tradicional recanto italiano”, boêmio e teatral, frisando a integração harmoniosa entre os sambistas da Vai-Vai e os italianos do bairro, numa continuidade com o discurso da democracia racial que o próprio enredo parecia apresentar. Em 2014, a história de Paulínia começa com a abolição, passa pela migração e finda na miscigenação que “Ao meu Brasil é fundamental”:

*Resplandeceu...
Um novo dia com a quebra das correntes
Finda a exploração da cor*

¹⁰⁹Tema: “Sangue da Terra, videira da vida, um brinde de amor em plena avenida - Vinhos do Brasil”. Compositores: Zeca do Cavaco, Ronaldinho FQ, Oswaldinho da Cuíca, Evaldo Rodrigues e Valter Camargo. Disponível em: <<http://www.vaiwai.com.br/letrasambaeliminatorias2013.asp?id=124>>. Acesso em: 10.03.2014.

¹¹⁰ Tema: “Nas chamas da Vai-Vai. 50 anos de Paulínia”. Compositores: Vagner de Almeida, Mineiro, Loirinho, Marcinho Z. Sul, Edinho Gomes. Disponível em: <<http://www.vaiwai.com.br/exibesamba.asp?id=130>>. Acesso em: 10.03.2014.

O negro cantou feliz
 Mais uma bandeira se erguia
 Na proclamação, democracia
 Nos trilhos o progresso desse chão
Brotou na força da imigração
E assim nasceu no berço dessa pátria mãe gentil
 Uma cidade de encantos mil
 O povo pôde festejar... festejar!
 Gigante polo industrial
Ao meu Brasil é fundamental
Na união a miscigenação (Enredo GRCSSES Vai-Vai - 2014).

Adriana, irmã de Kelly, ressalta que, apesar das grandes modificações na Vai-Vai, uma tradição que ainda se mantém na escola é o respeito pelo pavilhão, e isso para ela é fundamental. Os componentes diante do pavilhão carregado pela Porta-Bandeira o saúdam, reverenciam, exaltam o símbolo maior da escola em respeito a sua história tradição. Porém, há regras de postura e conduta, uma vez que não é qualquer pessoa que pode tocá-lo ou carregá-lo. Isso é uma honra para poucos. Adriana reforça que aquele que o for receber não deve ter em mãos cigarro ou bebida alcoólica, deve estar com vestimenta adequada, as mulheres, por exemplo, devem usar saia, os homens devem retirar o chapéu, e complementa: “Porque tem pessoas que não tem noção e acham que o carnaval é só o samba e acabou”.

Porém, apesar de se manter o respeito ao pavilhão, no decorrer das entrevistas foi possível perceber falas nostálgicas em relação a tradições que a escola mantinha. Paulo afirma que durante o pré-carnaval a Vai-Vai desfilava nas ruas do bairro, sempre passando pela Rua Rui Barbosa, mas enfatiza que desde 1996 isso não ocorre mais. Aliás, relembra que no bairro durante o período que precedia o carnaval era um *zumzumzum* de fantasias deslocadas de uma casa para outra a serem costuradas e bordadas. Carlos comenta que na sua juventude a escola de samba era como uma grande família estendida, cujas relações entre os membros eram tão próximas que as amigas de seus pais faziam parte de sua educação:

Eu conheci o samba de outro jeito. Das tias chegarem em você e dizer: “Ó ‘moleque’, anda direito, senão eu vou falar pro seu pai”. Era amiga do meu pai, amiga da minha mãe, que dava uns “presta atenção”. Eu vi que no Rio de Janeiro as crianças pedem a benção na quadra e depois vão sambar. Hoje em dia se você fala, o moleque te xinga (CARLOS ALBERTO RIBEIRO ‘Pastel’. Entrevista realizada em 25/07/2013).

Carlos acrescenta na progressão de seu depoimento que os sambas-enredo não eram explicitamente veiculados a algum patrocinador, significavam uma lição para os pequenos: “De repente explicava-se quem era Zumbi, cantava-se mais o bairro, cultuava

muito mais a história e preferia falar de um cara que era da cor”¹¹¹. Nesse sentido exalta o samba-enredo *Solano Trindade, o Menino do Recife* de 1976, escrito por Geraldo Filme. Dona Vanda relembra saudosa dos tempos em que costurava as fantasias para a escola, eram momentos em que se fortaleciam os laços, tanto entre a escola, como entre os moradores:

[A costura das fantasias] foi o que me aproximou da Vai-Vai. Assim, a parte que eu mais gosto na Vai-Vai, era das fantasias, quando as fantasias eram confeccionadas pelos próprios componentes, sabe? Não tinha essa organização. Só os sapatos que eram feitos no Moreira, na Consolação ou no Izaque. O resto das fantasias, por exemplo, tinha um amigo da gente que fazia fundição, ele fazia todos os costeiros, essas coisas, fazia para as outras escolas também e fazia para teatro, para show, ele era um artista. Então a gente ficava as noites bordando, tinha ala que era toda bordada naquela lantejolinha pequenininha e na miçanga, então nós passávamos noites e noites bordando na casa de um, na casa de outro. Assim foi fortalecendo nossos laços, eu estava em todas. Saía do teatro e a gente sempre tinha um lugar para ajudar a bordar (VANDA QUEIROZ. Entrevista realizada em 19/07/2013).

Para Von Simson (2007) não apenas a oficialização do samba, mas também os meios de comunicação de massa aceleraram a transformação de uma manifestação tipicamente popular, em espetáculo, sujeito ao gosto do público. A contratação de profissionais que não pertencem à rede familiar ou de amigos torna-se uma constante. Agora, ao invés das costureiras do bairro que trabalham voluntariamente, contratam-se ateliês de costura. Penteados lamenta que as escolas hoje em dia sejam medidas por sua alegoria. Nesse sentido, o visual é pré-requisito, forçando a agremiação que queira disputar título a apresentar carros alegóricos cada vez maiores. Para tanto é necessário contratar profissionais da área para que nada saia errado, como serralheiro, marceneiro, carpinteiro. Além disso, explicita que os árbitros são rigorosos e não se interessam, por exemplo, se uma senhora que fez alguma coreografia errada tem tradição de décadas na escola. Eles querem a apresentação impecável, esse é o importante, afirma:

Hoje você é obrigado a contratar carnavalesco, você é obrigado a contratar um profissional, um artista, um coreógrafo para comissão de frente, é necessário contratar um coreógrafo para fazer o recuo da bateria, então hoje não dá mais para brincar. A gente administra tudo isso, mas você tem que saber contratar os profissionais certos. Porque na avenida, eles não querem saber: “Ah está feio, mas foi o Penteados que coordenou, e ele é da Velha-Guarda”. Na ala das crianças tem uma menininha pequena na frente mas está tudo errado. Não pusesse. Na Ala das Baianas tem uma baianinha lá coitadinha, ela está girando tudo errado, mas ela tem tantas décadas na escola. Não pusesse. É rigoroso. Infelizmente é isso. A gente fica com dó, às vezes, de pessoas que querem sair e não podem sair mais. Baiana, né, que não aguenta mais girar e que se girar vai cair na avenida. Daí elas trazem atestado médico dizendo que podem. Mas aí a gente coloca num carro para desfilar. Aí elas falam: “Você vai me matar, se eu

¹¹¹ CARLOS ALBERTO RIBEIRO ‘Pastel’. Entrevista realizada em 25/09/2013.

não desfilar você vai me matar”. Ai a gente coloca num carro. E elas insistem: “Não, mas eu quero ir no chão” (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013).

Atualmente a Vai-Vai é uma das escolas mais prestigiadas do carnaval paulistano, é a agremiação que tem o maior número de títulos. Dessa maneira, atrai muitos foliões, e já chegou a desfilar com 5 mil pessoas na avenida. Sobre o desfile, Kelly e Adriana dizem decepcionarem-se com algumas pessoas que vão festejar sem ter a dimensão da rigidez dos jurados. Segundo elas, o trabalho de um ano pode ser colocado em risco por falta de responsabilidade de pessoas que não tem o mesmo comprometimento com a escola. Explicitam que as regras são rígidas, e uma sandália que arrebenta, uma armação do carro alegórico que não é coberta ou uma fantasia que desfia, tudo isso pode tirar ponto. Com o auxílio da tecnologia o rigor aumenta ainda mais e relembram que teve um ano em que uma das câmeras flagrou uma componente com uma bolsinha preta debaixo do costeiro da fantasia. Portanto, durante o dia do grande desfile, assumem que tem fama de chatas, pois a inspeção tem de ser tal qual a dos jurados. Já houve vezes em que chefes de ala ou diretores de harmonia tiveram que solicitar ao folião que entregasse a fantasia ao verificar que a pessoa não estava em condições adequadas para desfilar. Ademais, os requisitos mínimos são o samba na ponta da língua, a coreografia decorada - caso a ala possua -, e respeito à evolução da escola na avenida. Assim, desde os primeiros ensaios do ano os coordenadores são rigorosos, como aponta Dona Joana em relação à Ala das Baianas:

Se não estiver vestida, tem baiana que eu até tiro do lugar. Eu sou bem severa nesse ponto com elas. Nós somos as baianas mais bem vestidas de São Paulo, então isso aí para mim é uma coisa muito importante, eu tenho respeito pelo pavilhão que eu carrego. Ensaio aqui, nós somos cobradas desde cedo, desde quando entra na quadra. Quando começa, a gente não fica circulando de calça cumprida. Nossos ensaios oficiais logo vão começar, então eu falei para elas: “Quando começar o ensaio oficial já se troca, nem fica circulando de calça, tem que fazer as coisas direitinhas” (JOANA APARECIDA BARROS ‘Dona Joana’. Entrevista realizada em: 17/07/2013).

As posições baixas nos carnavais de 2013 e 2014 motivam ainda mais seus integrantes a conquistar o primeiro lugar. Durante a apuração do carnaval de 2013 a rua da Vai-Vai estava fechada para o fluxo de carros, algumas barracas estavam dispostas ao público, a imprensa televisiva estava presente, tudo preparado para uma grande festa. O interior da sede e a rua estavam lotados, olhares apreensivos no telão. Mas conforme o avanço da apuração foi possível perceber as lágrimas das pessoas inconformadas com o resultado. Uma das componentes esbravejava que somente o pessoal da comunidade ensaiava de fato, e por isso a somatória de erros. Após o término da apuração, um grupo

considerável de pessoas esperou o presidente chegar do Sambódromo do Anhembi. O representante da escola carregava várias guias no pescoço, mas levava uma delas na mão que há pouco havia arreventado. Não apenas a guia partida foi simbólica para expressar aquele momento de derrota, como a chuva que caiu logo na sequência de sua fala também foi representativa. Ganhar um carnaval significa ter o reconhecimento do trabalho realizado ao longo de todo o ano. Como explicou Seu Penteadado, os componentes de uma escola de samba trabalham para vencer, e não pelo segundo lugar.

4.3.1 O Cotidiano

O carnaval é o grande ápice da escola. Porém, ao longo de todo o ano, há uma série de ações promovidas na quadra que não necessariamente estão relacionadas ao desfile. Penteadado explica que o samba é por onde tudo começou, mas há uma série de projetos sociais, e levar adiante esses projetos é o grande papel da escola, o papel menor seria o desfile, em suas palavras: *“A gente vê uma grande escola de samba pelo seu dia a dia”*. Dessa maneira, a manutenção da relação com patrocinadores viabilizaria os projetos.

Nesse sentido, Niltes, coordenadora dos projetos sociais do GRCSES Vai-Vai, apresentou uma série de ações desenvolvidas na sede. Nas quartas-feiras há um café comunitário no Vai-Vai. Nas terças e quintas ocorre a distribuição gratuita de leite às famílias de baixa renda, uma vez que a escola foi inscrita em um programa estadual que atende crianças e idosos que correm risco nutricional. Desde 2009 há uma parceria com a Secretaria de Administração de Penitenciária (SAP), onde pessoas cumprem medidas alternativas prestando serviços à escola. Ocorrem ainda parcerias com hospitais para a população realizar check-ups gratuitos. Ademais, são ofertados serviços como fisioterapia para a terceira idade, curso de percussão para crianças, aulas de dança afro para os membros da escola. Niltes versou que pretendiam voltar com as aulas de inglês para as crianças e que a Vai-Vai havia recebido doação de computadores e por isso havia no Espaço Ginga, espaço próximo à sede da escola, aulas de informática. Ao considerar que grande parte das pessoas que criticam a permanência do GRCSES Vai-Vai na Bela Vista não conhecem as ações sociais da escola, Dona Joana enfatiza: *“A pessoa passa do outro lado da rua e não sabe o que se passa aqui dentro. Aí a gente é visto como um bando de maloqueiro. Um bando de maloqueiro que faz barulho”*¹¹².

¹¹² JOANA APARECIDA BARROS ‘Dona Joana’. Entrevista realizada em: 17/07/2013.

As movimentações da escola ocorrem ao longo de todo o ano. Há festas organizadas por diferentes alas, tal qual a Festa da Velha-Guarda, da Bateria, das Baianas, Festa do Chopp, enfim. As reuniões na sede também são uma constante durante os dias de semana. Paralelamente aos desfiles oficiais, aos sábados, há a tradicional feijoada acompanhada de shows ao vivo. A partir do segundo semestre começam as eliminatórias do samba-enredo. Porém, apenas quando termina a Festa da Achiropita que as festas da disputa entre os sambas concorrentes ocupam o espaço da rua. Essa consonância entre os calendários é proposital, cabe lembrar que após a fundação da Pastoral Afro Achiropita os laços entre a Vai-Vai e a igreja do bairro estreitaram-se ainda mais. Kelly explica que é uma demonstração de respeito da escola à festa da padroeira do bairro e aos seus organizadores:

A eliminatória dos sambas-enredo só vai para rua, quando acaba a Festa da Achiropita, entendeu? Porque a gente tem que respeitar a festa da santa, depois que acaba a festa, passou uma ou duas semanas, é que a gente se posiciona na rua. É uma forma de respeitar, já que eles, não tiveram essa divisão, o mínimo é respeitar cada um o seu espaço. Acaba a festa lá, é a hora que a gente vem para rua (KELLY APARECIDA DA SILVA. Entrevista realizada em: 22/10/2013).

Apenas a partir da gestão de Seu Chiclé (José Jambo Filho), no início da década de 1970, que a escola passou a ter quadra. Antes as reuniões ocorreriam na casa de alguns membros ou em salões alugados, já os ensaios, segundo Fernando Penteado, costumavam ser embaixo do Minhocão. Após uma ordem de despejo em um salão na Rua 14 de Julho, os sambistas ocuparam o terreno da Rua São Vicente onde construíram a atual sede da escola com as próprias mãos, na região brejeira do Saracura. Dona Joana recorda que inicialmente a estrutura era precária, o teto era de lona e o chão era de terra batida. Quando chovia, segundo suas lembranças, o terreno alagava e todo o local se tornava um grande lamaçal.

A sede é pequena, portanto os ensaios ocorrem na rua, literalmente, faça chuva ou faça sol. À esquerda da foto 21 é possível visualizar a sede do GRCSES Vai-Vai e ao fundo há um palco, na bifurcação onde começam as ruas Doutor Lourenço Granato e Cardeal Leme. Acima do palco, abaixo do nome da escola, há um letreiro com a seguinte frase: *Meu povo, minha gente, minha raça, minha escola*. Além da sede a escola possui dois outros espaços físicos, o barracão que fica próximo ao Sambódromo do Anhembi, onde são confeccionados os carros alegóricos, e o Espaço Ginga. O Ginga fica a alguns metros do palco externo, durante os ensaios funciona como uma espécie de camarote VIP e após o término dos ensaios é aberto e funciona como um bar onde geralmente ocorrem rodas de samba noite adentro.

Foto 21. Sede do GRCSSES Vai-Vai



Fonte: GOOGLE MAPS, 2011.

As passagens de acesso ao local do ensaio são fechadas para automóveis, e a entrada de pessoas ocorre mediante pagamento, sob controle de seguranças. Há um acordo entre a escola e os bares que ficam dentro do perímetro interditado pela Vai-Vai. Por exemplo, para não haver concorrência, todas as barracas da Vai-Vai e esses bares vendem pelo mesmo preço apenas latinhas de cerveja da marca patrocinadora da escola. Apesar de alguns vendedores demonstrarem certa insatisfação com a proposta colocada pela agremiação, todos obedecem a regra.

De acordo com a percepção de Paulo, muitas famílias se afastaram da escola por considerarem que o carnaval está cada vez mais atrelado ao mundo dos negócios. Afirma ainda que outros se encontram incapacitados financeiramente de participar dos ensaios e desfiles:

É complicado tipo um pai de família, ele, a mulher e mais dois filhos irem ao Vai-Vai todo domingo e pagar vinte conto para cada um, já é difícil. Aí tem a condução, chega no carnaval todo mundo quer desfilam, não tem um boleto pro pessoal ir pagando a fantasia. Porque o carnaval é o ano todo, quem desfila um ano vai querer continuar desfilando. É uma forma de o povo participar, mas hoje tem muita gente que fica de fora, porque tem que pagar a fantasia da filha, da mulher e a dele. Cada uma quinhentos conto, é você trabalhar o ano todo para desfilam, receber o décimo terceiro e pagar as fantasias e fora o ensaio, e quem bebe uma cerveja, se tiver carro, tem que pagar o estacionamento. Então hoje, até o pessoal da Bela Vista mesmo, tem muitos que não desfilam, por causa desse carnaval caro que tem agora (PAULO 'ÁFRICA' ROGÉRIO. Entrevista realizada em: 05/07/2013).

Sobre os custos relacionados a entrada nos ensaios e as observações pontuadas por Paulo, durante a pesquisa verificou-se uma série de táticas utilizadas para “burlar” o pagamento. Até certo horário, ainda no começo da festa, a entrada “clandestina” é concebida pelos seguranças da escola, ao ser comprovado que a pessoa é da comunidade, do bairro. Outros chegam com antecedência, antes das ruas serem fechadas e ficam dentro da “quadra” antes do evento começar, garantindo sua entrada gratuita. Penteado, por sua vez, pondera que há um trabalho social dentro do próprio desfile, uma vez que em alas específicas as fantasias não são vendidas, mas sim doadas aos componentes. Dentre as alas mencionadas estão a Alas das Baianas, Ala da Comunidade, Bateria.

Kelly, a coordenadora da Ala da Comunidade, explica que o lema da Vai-Vai é *Escola do Povo* e que sendo assim, sua comunidade não se restringe ao bairro da Bela Vista. Ela informa que muitas pessoas nasceram e cresceram no bairro, mas por motivos financeiros tiveram que se mudar para a Zona Leste, Zona Sul, entre outras. Famílias que hoje moram afastadas continuam frequentando a Bela Vista quando as atividades da Vai-Vai se intensificam. Penteado complementa que algumas pessoas, mesmo residindo na Cidade Tiradentes, afirmam ser do Bexiga, porque a relação do bairro e a Vai-Vai é muito forte. Nesse sentido, Kelly considera que essas pessoas também tem o direito de desfilar na Ala da Comunidade. O critério para compor a Ala é participar de todos os ensaios e demonstrar prazer em participar, mas como são apenas 100 componentes, as vagas são disputadas:

É aberta uma inscrição, a gente faz um caderno, só que tem aquela coisa, né? Tem um limite, se não, não dá para todo mundo. Infelizmente estamos com 100, que na verdade esses 100, já estão quase ultrapassando. Que nem, eu estou com uma lista de mais ou menos 450 pessoas interessadas. Mas sempre dá um jeito d colocar aquele componente, que são pessoas que gostam, que você vê nos ensaios, você entendeu? O critério da ala, é participar dos ensaios e a pessoa demonstrar que gosta de participar (KELLY APARECIDA DA SILVA. Entrevista realizada em: 22/10/2013).

Porém Paulo entende que isso ainda é muito pouco e não resolve o problema, refletindo que deveria haver mais alas para a comunidade. Em um dos ensaios pude conversar com uma senhora que resumia muito bem esse público descrito por Kelly e Paulo. Essa senhora negra, com um pouco mais de sessenta anos, me informou que morou por muitos anos na Bela Vista e que já passou madrugadas e madrugadas a costurar fantasias para Vai-Vai sair na avenida. Agora ela mora no bairro do Campo Limpo, um bairro afastado do centro na cidade, na zona sudoeste. Segundo seu relato, ela foi ao ensaio procurar alguém conhecido da escola para lhe conseguir uma fantasia (de graça), pois desfilava na Vai-Vai praticamente todos os anos.

Durante os ensaios, é perceptível que tanto os membros da escola como o público que frequenta, é majoritariamente negro, principalmente nos meses iniciais de ensaio. Em uma das visitas cotidianas à sede, uma senhora comentava para a outra sobre a primeira atividade do pré-carnaval: “*Você deveria ter vindo, precisava ver que lindo. Só tinha a nossa gente. Sabe? Só a negritude*”. Conforme se aproximam as datas dos desfiles de carnaval, quando as escolas de samba adquirem maior notoriedade e status, os ensaios são fortemente marcados pela presença de turistas e foliões. Os relatos demonstraram também que a participação de migrantes nordestinos do bairro e de imigrantes africanos que residem nas redondezas é pouco expressiva, tanto no cotidiano da escola, como nos dias de festas.

Por vezes, a administração da escola pode se configurar como rígida e hierárquica. Para Penteado, apesar do cotidiano da escola ser marcado pelo trabalho das mulheres, e de considerar o samba uma manifestação cultural matriarcal, poucas compõem a diretoria, que é pesadamente masculina. Muitos dos integrantes que assumem algum cargo de coordenação possuem um vínculo familiar com alguém que participa da escola, ou seja, são parentes de algum fundador, ou residem no bairro há anos e pertencem a uma rede de amizade. Os departamentos da Vai-Vai são: Departamento de Assistência Social, Departamento de Esportes (ou seja, o vínculo com o futebol de várzea permanece), Departamento de Informática (responsável pela página eletrônica da escola), Departamento Social (departamento de caráter receptivo, equipe responsável como, por exemplo, receber as coirmãs). Há ainda as alas com seus respectivos chefes (como Ala das Baianas, Ala da Comunidade, Ala de Compositores, Ala das Passistas, Ala das Crianças), a Bateria com mestre e diretores, Intérprete, Mestre-Sala e Porta-Bandeira, os Diretores de Harmonia e Disciplinas¹¹³ (responsáveis pela organização do desfile, principalmente em relação ao canto e evolução), Velha Guarda, Rainha de Bateria, Madrinha de Bateria, etc.

4.3.2 Fica Vai-Vai No Bexiga

Como foi apresentado na seção 3 deste estudo, a construção da estação do Metrô Linha 6 - Laranja (São Joaquim - Brasilândia) dispõe a desapropriação do GRCSES Vai-Vai. Praticamente todos os entrevistados que opinaram acerca dessa determinação consideram que a Vai-Vai deve permanecer na Bela Vista, porém as opiniões sobre a permanência da escola na atual sede são controversas. Algumas falas denunciaram que a desapropriação da Vai-Vai significa uma expulsão sumária da população negra, que a escola

¹¹³ Kelly explica que os Disciplinas tem mais proximidade com os componentes e intermediam componente e harmonia.

é vista como um local de marginais, e que a região não necessita de mais uma estação de metrô. Outros consideram que a sede deve ser deslocada para uma área maior, um lugar onde haja a possibilidade da escola ter uma quadra. Todavia, a grande maioria considera que esse deslocamento só pode ocorrer desde que dentro dos limites do bairro.

De acordo com as palavras de Carlos o metrô significa progresso e é algo positivo para os moradores. Complementa ele que hoje em dia a permanência da Vai-Vai onde está é inviável, porque sem uma quadra não é possível criar departamentos, criar eventos grandes tal como os encontros de bateria, não é possível crescer e nem ajudar a comunidade, porque sem quadra é impossível: “*trazer seu povo. Você tem que ter uma casa para proteger sua família*”¹¹⁴. Alguns consideraram também que a saída da Vai-Vai não deve ser motivada apenas por uma quadra maior, mas também pelas constantes reclamações e abaixo-assinados de moradores próximos à sede que se incomodam com a escola.

Como descrito anteriormente, o movimento Fica Vai-Vai no Bexiga surgiu por meio de uma reportagem¹¹⁵ divulgada nas redes sociais que afirmava a mudança da escola de samba para o bairro da Luz. Isso preocupou bastante os componentes uma vez que o deslocamento para outro bairro descaracterizaria a Vai-Vai, Paulo argumentou que todas as raízes da escola, toda a sua tradição, toda a sua história, está relacionada com o bairro há mais de oitenta anos. Penteado e Paulo afirmam que realmente alguns diretores consideraram ir para o terreno oferecido pelo poder público na região da Luz motivados pelo sonho de uma quadra para a escola, mas houve uma pressão da maioria dos componentes para que isso não ocorresse:

Realmente a diretoria do Vai-Vai abraçou essa ideia. Pelo que eu entendi, para eles seria um bom negócio, mas foi aí que surgiu essa revolução popular (PAULO ‘ÁFRICA’ ROGÉRIO. Entrevista realizada em: 05/07/2013).

Como eles ainda querem reurbanizar a Luz. [...] Queriam dar um terreno para gente, para fazer parte da reurbanização. Aí saiu até no jornal, mas ficou aquele “vai, não vai”. Mas nós não vamos, porque como eu disse, Bexiga é Vai-Vai, Vai-Vai é Bexiga. “Como falar do Bexiga na Luz”? Daí falam que a gente vai para a rua, mas nós já estamos na rua (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013).

Até o fim dessa pesquisa o paradeiro da sede da agremiação ainda era uma incógnita. No último ensaio oficial da escola, no Dia da Benção, um dos componentes lamentou ao microfone que aquele poderia ser o último ensaio da Vai-Vai naquele lugar.

¹¹⁴ CARLOS ALBERTO RIBEIRO ‘Pastel’. Entrevista realizada em 25/07/2013.

¹¹⁵ ATHAYDE, Eduardo. Vai-Vai quer trocar o Bixiga pela Cracolândia. **Diário de São Paulo**, São Paulo, 8 março 2013. Dia a Dia. [online] Disponível em: <http://diariosp.com.br/noticia/detalhe/45838/VaiVai+quer+trocar+o+Bixiga+pela+Cracolandia>. Acesso em: 10 mar. 2013.

4.3.3 Religiosidade no samba

Como foi pontuado em momentos anteriores da pesquisa, tanto o pároco da Igreja Nossa Senhora da Achiropita como o babalorisá Francisco de Òsùn abençoam a escola no último ensaio que precede o desfile. É o Dia da Benção. Quando a escola é a vencedora do carnaval, os membros da alvinegra vão em conjunto até a porta da Igreja e rezam em agradecimento à santa padroeira do bairro. A foto 22 registra um dos momentos da Benção, padre e pai de santo estão no palco externo da escola, diante de seu símbolo maior, o pavilhão. Integrantes da Pastoral Afro Achiropita e membros da Vai-Vai também dividem o mesmo espaço. Primeiramente o padre faz a sua preleção, no intuito de entregar a escola nas mãos de Jesus Cristo e de Deus, e benze os símbolos da Vai-Vai e seus componentes. Em seguida, o babalorisá com a mesma intenção de fazer reinar a paz entre os homens dentro da escola de samba, com o uso do adjá (sineta ritual de metal) reza em yorùbá para Oxálá. Ao invés de água benta, assopra a pemba de Oxálá (pó branco ritual) e ao final solta um pombo branco, em louvação ao òrìsà. Durante a cerimônia, na mesma mesa são apoiados os santos católicos ao lado dos elementos rituais do candomblé:

Foto 22. Dia da Benção - GRCSES Vai-Vai, 2014



Fonte: Mestre Nelson, 2014

Como foi abordado no início desta subseção, a história do Vai-Vai com as entidades sagradas vem desde os tempos de Seu Livinho, quando a escola ainda era cordão.

Carlos ‘Pastel’ recorda que na época em que seu pai era presidente, Seu Chiclé, havia uma mãe de santo com que ele manteve ótimas relações – a Dona Nenê. Ela cuidava espiritualmente da agremiação, pois segundo seus argumentos o samba e o carnaval lidam com muitas pessoas e energias, inclusive inveja e disputa. Desse modo, afirma: “*para que nada atrapalhe o caminho, você tem que estar com os òrìsàs por perto*”¹¹⁶. Carlos relata ainda que essa senhora, Dona Nenê, fez muito pelo samba, “*segurou muitas pontas no Vai-Vai, numa época tenebrosa, em que a Vai-Vai estava indo de Cordão para Escola de Samba*”¹¹⁷. Nesse período, o Vai-Vai teve que se apropriar de uma estrutura totalmente diferente para sobreviver enquanto entidade carnavalesca.

Dona Joana e Paulo relatam que depois da morte do Seu Chiclé e da Dona Nenê, a agremiação ficou um período sem um pai de santo ou mãe de santo, até a chegada do atual babalorisá. Francisco de Òsún afirma que faz cerca de nove anos que está cuidando da Vai-Vai. Foi convidado durante a gestão de Thobias para assumir o compromisso de cuidar dos santos da casa (tanto os santos católicos como os òrìsàs). Apesar da mudança de Diretoria, seu cargo permanece.

Dona Joana relata que a escola tem uma ligação muito forte com o òrìsà Ògún, dizendo que todos os presidentes da escola são filhos dessa entidade: “*O finado seu Chiclé, o seu Tadeu e outros antigos também, eram todos do Ogum. E esse nosso atual presidente é do Ogum também. Eu não sei como ele veio parar aqui, mas está aqui ajudando a gente*”¹¹⁸. Nesse sentido, é possível compreender porque o presidente da escola faz questão de receber o abraço do òrìsà nas festas de Ògún do Ilê Asè Iyá Òsún. Porém, no manto usado pelas baianas durante as celebrações, junto ao emblema da escola, está São Jorge (um santo que no sincretismo é associado a Ògún) e não a divindade africana.

Aliás, na quadra da Vai-Vai, apenas os santos católicos são visíveis para o público, enquanto os assentamentos dos òrìsàs ficam num quarto restrito específico. Uma configuração que de acordo com Dozena (2010) se repete em outras agremiações carnavalescas. Dessa maneira, São Jorge fica logo na entrada da sede. No mezanino há outra bem maior, centralizado no espaço onde ficam expostos os troféus. Ainda no piso superior, verifica-se também uma grande imagem de São Cosme e Damião. Sobre essa disposição, Pai Francisco relata que é “para inglês” ver:

Aí tem o São Jorge, que as pessoas chamam de Ògún. Eu sou vivo né, eu não sou sincrético mas eu sou vivo. Como o pessoal acha que São Jorge é Ògún, eu já

¹¹⁶ CARLOS ALBERTO RIBEIRO ‘Pastel’. Entrevista realizada em 25/07/2013.

¹¹⁷ CARLOS ALBERTO RIBEIRO ‘Pastel’. Entrevista realizada em 25/07/2013.

¹¹⁸ JOANA APARECIDA BARROS ‘Dona Joana’. Entrevista realizada em: 17/07/2013.

assentei um. Como tinha somente seis Esùs, no quarto dos òrìsàs. Quarto de òrìsà mesmo. Eu coloquei três na direita, três na esquerda e no centro eu assentei Ògún. Mas um Ògún africano. Que não tinha antes. E daí eu comecei a trabalhar lá. [...]. De oito em oito dias eu dou água para os Esùs, para o Ògún, acendo as velas, na sala de troféus onde tem São Jorge, eu boto flores. Tem Ibejis [sobre os santos São Cosme e Damião], eu boto flores, ascendo São Jorge que é o Ògún da casa. Eu entreguei a escola ao Ògún, o òrìsà patrono que eu entreguei. Então eu boto São Jorge para ali, pros ingleses, porque se eu colocar um ferro lá, ninguém vai entender. Se eu colocar um Ògún ali atrás da porta como é em África, cheio de palha, ninguém vai entender, então, está ali, que agrada a todo o mundo (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO 'Pai Francisco de Òsún'. Entrevista realizada em: 05/07/2013).

A Ala das Baianas é elemento obrigatório, não ganha ponto, mas se algo errado ocorrer durante o desfile perde ponto para a escola inteira. Como foi descrito anteriormente, toda a vestimenta é por conta da Vai-Vai, as baianas não compram a fantasia. Segundo Dona Cleide as Baianas representam as matriarcas do samba. Dona Joana complementa e diz que o papel dessa ala é proteção, proteger a escola de todo o mal. Por isso, explica ela, as Baianas são a linha de frente da escola, a ala que abre o desfile. De acordo com seus princípios, é fundamental se protegerem antes do desfile e, se possível, tomar banhos de limpeza, entre outras recomendações:

Naquela abertura nós pegamos tudo quanto é coisa que mandam para a escola, para o pavilhão, e aí nós, as baianas, protegemos ali o pavilhão. Falam para gente que nós representamos as mães de santo. Então tem aquela reverência Aqui precisou a gente fazer um dia de greve. Precisou a gente dar um susto neles para gente ter prioridade dentro da escola, para eles darem mais atenção. A gente é a baiana mesmo. Porque a gente pega todas as coisas ruins, porque tem baiana que não faz nada, mas tem baiana que já se protege. Eu ando com meu fio, né. Eu to sempre com ele, eu sou de Xangô. E outras também fazem outras coisas, usam alho, usam isso, usam aquilo (JOANA APARECIDA BARROS 'Dona Joana'. Entrevista realizada em: 17/07/2013).

Independentemente da doutrina religiosa, Dona Joana reforça que as Baianas devem se proteger espiritualmente, uma atitude que, segundo seu relato, reflete positivamente para a agremiação. A foto 23 ocorreu durante o último ensaio técnico do carnaval 2014, no Anhembi. No instante de captura da imagem, as baianas se curvam e preparam suas cabeças para receber a pomba de Oxálá, assoprada pelo sacerdote. Ou seja, a reverência não foi para o babalorisá, mas sim para o òrìsà. É comum, tanto no início dos ensaios cotidianos como dos ensaios técnicos, o religioso dar as bênçãos e proferir palavras de paz. Desse modo, baianas e babalorisá assumem uma função espiritual para a escola.

Foto 23. Saudação a Oxalá - Ensaio Técnico GRCSES Vai-Vai, 2014



Fonte: Mestre Nelson, 2014.

Segundo Pai Francisco, o motivo de um babalorisá compor uma escola de samba não é ganhar o carnaval, mas garantir a harmonia e tranquilidade. Além disso, às vésperas dos desfiles carnavalescos o babalorisá faz uma grande obrigação para os Esùs e para o Ògún da escola: *“E quando eu digo obrigação, eu digo obrigação sagrada mesmo, afro-religiosa. Na madrugada, com os ogãs, as filhas de santo. Como se fosse um culto mesmo no ilê òrìsà”*¹¹⁹. Em abril ocorre a festa para Ògún e, próximo ao final de setembro, toca-se para Ibeji. Nessas duas celebrações, há a louvação dos òrìsàs dentro da quadra como no terreiro mas, no momento da incorporação, a cerimônia é encerrada, apesar de já ter ocorrido de as pessoas receberem o òrìsà durante a cerimônia: *“Aí quando chega na parte de incorporação a gente encerra, já que estamos num espaço público. Mas se o òrìsà vem, como já veio de visitas. Já teve gente lá, de visita, que baixou [incorporou]. Eu botei o pano e cantei. E estava lá o orixá”*¹²⁰. Por vezes, o pai de santo também vai ao barracão da escola, no Anhembi, realizar as cerimônias rituais. A foto 24 registra a festa de São Cosme e Damião no GRCSES Vai-Vai:

¹¹⁹ JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 05/07/2013.

¹²⁰ JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 05/07/2013

Foto 24. Festa de São Cosme e Damião, GRCESES Vai-Vai



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2013.

Apesar do GRCESES Vai-Vai divulgar a festa com o nome dos santos católicos, Francisco de Òsún conduz a cerimônia para os Ibejis. Sobre a cadeira de Òsun, à direita da foto, há um *ibá*, que receberá o alimento sagrado que servirá o *òrìsà*. Posteriormente o povo comerá da mesma comida. O *ibá* é louvado na cadeira porque, segundo os preceitos do *candomblé*, é Òsún quem faz a comida para todos os *òrìsàs*, ou seja, é o *òrìsà* *Iyabassé*¹²¹. O *ibá* permanece na cadeira sagrada enquanto é realizada a louvação com cantos, atabaques e *adjá*. No chão está a água e a farofa que logo serão despachados na rua para o *òrìsà* mensageiro, *Esù*. Durante o ritual, apenas o *babalorìsà* tem acesso ao quarto sagrado da escola onde estão assentados os *òrìsàs*.

A figura dos santos católicos está logo atrás das *ekédìs* e filhas de santo. É possível verificar também que atrás dos santos católicos há sacolas de doces que irão ser distribuídas para as crianças. Aliás, a foto registra a participação de adultos e, principalmente, crianças que acompanham a celebração batendo palmas. Todavia, nem tudo são flores, e há componentes que se opõem a essas celebrações na sede da escola e, portanto, não frequentam.

¹²¹ Responsável pelo preparo dos alimentos sagrados no *candomblé*.

5. VIVÊNCIAS, NEGOCIAÇÕES E RESSIGNIFICAÇÕES DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA: A PERSPECTIVA DE QUEM FALA

Os depoimentos que tratam das relações entre as identidades e as vivências culturais serão o grande alvo de análise desta última etapa. Desse modo, pretende-se discutir os fundamentos das identificações suscitadas a partir da prática de manifestações culturais afro-brasileiras nos espaços de pesquisa, como também quais as significações destes elementos culturais para os sujeitos autodeclarados negros. Nessa etapa, as falas dos sujeitos em relação às suas subjetividades serão defrontadas com as teorias raciais e pós-coloniais. Ademais, pretende-se verificar os pontos de identificação e pertencimento grupal. Finalmente, buscar-se-á verificar a criação e recriação da cultura afro-brasileira e quais os sentidos desse movimento para aqueles que se autodeclaram negros.

5.1. TRAJETOS QUE SE CRUZAM: OS MOMENTOS DE IDENTIFICAÇÃO E AS REPRESENTAÇÕES DOS SUJEITOS

Conforme destacado na segunda seção deste estudo, cada contexto possui suas particularidades acerca da atribuição da raça. De acordo com Segato (2005), ser negro no Brasil envolve marcas fenotípicas - com ênfase na cor da pele. Portanto, mesmo quando também há ascendência indígena e/ou europeia, os interlocutores são identificados e identificam-se como negros por conta de um conjunto de características observáveis. Segato (2005) afirma ainda que esses sujeitos são automaticamente associados à história de escravização. Mesmo aqueles que não são descendentes de escravizados são lidos nessa chave - caso dos imigrantes Adeleke e Modou - sendo assim aprisionados num modelo binário de representação, em que são constituídas fronteiras simbólicas entre brancos e negros.

No decorrer da entrevista, Adeleke informa que a nacionalidade nigeriana é algo que lhe é exterior. Segundo sua fala, Nigéria refere-se a uma fronteira artificial arquitetada pela colonização britânica e, desse modo, enfatiza ser um yorùbá do Império de Oyo da África Ocidental. Porém, tendo em vista seus traços fenótipos e o racismo no Brasil, Adeleke solidariza-se com os negros brasileiros e reivindica também uma identidade negra. Ou seja, trata-se de uma identidade posicional que ele investe e articula no Brasil: *“Olha, na USP, um cara falou uma coisa e eu briguei muito com ele: ‘Esse aí é nigeriano, não pode*

tratar como negro brasileiro não. Eu falei: *'Vai tomar banho, eu sou negro aqui no Brasil. Somos irmãos'*"¹²².

De um modo geral, ao analisar as entrevistas, não houve uma homogeneidade acerca dos elementos que os diferentes sujeitos elegeram para mobilizar a identidade negra. Houve pessoas em que essa identidade foi atribuída e enaltecida desde tenra idade. Curiosamente é esse um dos compromissos que pais, padrinhos e "comunidade negra" devem assumir no batizado realizado pela Pastoral Afro Achirópita: inculcar o orgulho de ser negro. Aliás, como foi delineado na seção anterior, um dos objetivos primordiais dessa Pastoral, além de transmitir à população negra a vivência da fé católica, é a construção de uma consciência racial positiva.

Outros versaram sobre o momento da "descoberta", o momento limiar em que o olhar exterior racializou e o enquadrou como negro. Nesse sentido, em reunião com as mulheres da Pastoral, uma senhora relatou quando a filha chorou ao ganhar uma boneca negra. Dado que o modelo imposto em diversas instituições socializadoras é o branco, ela tinha um ideal de beleza destoante daquele brinquedo. Outra recordou que na adolescência um namorado, no intuito de elogiar, comentou que caso ela não fosse negra, seria a mulher mais bonita da cidade. Foi assim que se descobriu negra e inferiorizada. Já Dona Vanda rememora os tempos em que era atriz e como sua corporeidade negra condicionava personagens subalternos. Segundo seu depoimento, sua carreira artística foi marcada por papéis de empregada ou lavadeira, nunca foi a patroa, o que a fez compreender que não portava o "*tipo de beleza universal*"¹²³.

Cida diz que sua mãe a criou propositalmente em um ambiente socialmente branco. Cabe mencionar mais uma vez que as maneiras de apreender e contestar a identidade negra são paradoxais e, tal como Fanon ([1952] 2008), Souza (1983) e Maués (1991) apontaram, algumas pessoas posicionadas como negras podem apresentar, em contrapartida, um ideal de branqueamento. Para Hofbauer (2011), o ideal de branqueamento torna-se um fator político que contribui com o *status quo* ao induzir os 'não brancos' a se aproximar de um padrão hegemônico e a negociar individualmente certos direitos, inibindo as reações coletivas dos subalternizados. Porém, no momento em que Cida Godoy começa a participar ativamente da Pastoral Afro, compreende seu passado a partir da ótica do racismo. Logo,

¹²² TAJUDDEEN ADELEKE AJIBIOJO 'Adeleke'. Entrevista realizada em: 28/10/2013.

¹²³ VANDA QUEIROZ. Entrevista realizada em 19/07/2013.

revive sua trajetória conflituosa marcada pelo ideário de branqueamento, inclusive o período em que cursava uma universidade extremamente elitizada:

Então o padre Toninho falou assim: “Um negócio de negros”. Então eu não me senti muito bem com esse negócio de negros, não. A vida inteira, mesmo sendo negra, eu fui criada em um ambiente muito branco, porque em Guaratinguetá, minha mãe era muito diferente. Ela não se enturmava com outros negros. A gente foi criada em um ambiente branco e educado num ambiente branco. [...] Eu nem me enxergava como negra. Dali depois da Pastoral Afro que eu comecei a tomar consciência. Comecei a compreender uma porção de coisas do meu histórico, até meu passado ficou mais claro, todas as minhas reações, as minhas vinganças. Eu sempre me via, não como negra, mas sim como oprimida. Eu me enxergava muito mais como filha de operário do que filha de negro. Eu não conseguia compreender porque os negros ganhavam tão pouco. É porque a gente é pobre, eu sempre aliava, não a raça, mas ao poder aquisitivo (MARIA APARECIDA DE GODOY ‘Cida Godoy’. Entrevista realizada em 10/10/2013).

O processo de fixação numa posição de inferioridade pode conduzir os sujeitos a ressignificar a identidade concedida, estabelecer um enfrentamento, um contradiscurso no qual uma identidade negra é positivada e delineada, seja a partir da recriação de uma ancestralidade africana, da prática religiosa ou cultural, da incorporação de uma estética negra, entre outros. Nesse caso, Gomes (2011) considera que a expressão da negritude por meio do corpo e coporeidade é construída, apreendida, ressignificada e socializada. Esse processo refere-se à adoção de uma consciência política racial mobilizada pela terceira vertente do movimento negro, conforme explicitado na subseção - As Particularidades do Processo de Racialização de Negros no Brasil e as Mobilizações Antirracistas.

Enquanto alguns sujeitos adotam uma identidade negra brasileira com um caráter mais estanque, renegando os termos afro-brasileiro ou afrodescendente, outros se apropriam de discursos e práticas que reconstróem uma ancestralidade africana. Nesse sentido, no intuito de afirmar e reconstruir uma identidade que foi violentamente suprimida/interrompida, são produzidas identificações que transbordam as fronteiras nacionais. Assim, estratégias de reafrikanização e construção de novas identidades são constantemente negociadas.

À vista disso, Penteado considera que os negros devem adotar sobrenomes africanos¹²⁴ paralelamente ao sobrenome da família, ao considerar que houve o apagamento da origem étnica a partir da imposição de sobrenomes ocidentais:

Por exemplo, eu sou o Fernando Penteado, aí ficaria assim Fernando “kunta kinte” Penteado [risos]. Entendeu? Isso sem ônus nenhum, o Estado que bancaria. Aí reuniria a família e adotava o nome. Isso hoje não faria muito efeito,

¹²⁴ No ano de 2014 foi aprovado o Projeto de Lei 803/2011 que permite que afrodescendentes e indígenas acrescentem no documento de identidade sobrenomes de origem africana ou indígena.

mas futuramente sim. Você pega uma lista de vinte nomes, ali você reconhece o italiano, o japonês, o espanhol, mas você não reconhece o negro (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 22/07/2013).

A postura de Penteado reconhece a identidade nacional, paralelamente à origem africana. Já Dona Jenny, aos 86 anos, renega a brasilidade imposta e reconstrói uma identidade africana, mesmo que no plano abstrato. Tia Jenny chegou a conviver com familiares que experienciaram a opressão do colonialismo, as trocas de experiências com seu tio e sua avó teceram sua subjetividade de modo que desde cedo imaginava-se na terra de seus parentes:

Eu sempre falava: “Eu não sou brasileira. Eu vim sem eu querer”. Viemos de África roubados. Meu tio contava que apanhava da Sinhá moça. Ele era criança na época da escravidão. Ele tinha que vigiar pato. Você conhece pato? Já viu eles amarelinhos? Eles eram amarelinhos, pequenos, mas eles viram de costas, e aí tem que desvirar senão eles morrem. Não sei por que eles viram. Aí se o patinho morria ele apanhava. Ele falava: “Eu apanhava por causa daqueles patos. Minha mãe na cozinha e eu no quintal”. Tinha que ficar no quintal. Para você ver como era naquela época, tinha que ficar no quintal, não podia entrar. [...] Desde criança eu nunca achei que eu era daqui do Brasil. Minha avó, você precisava ver, minha avó ficava naquele sussurro, ela falava outra língua. Ela sempre ficava sussurrando. E eu pequena, eu falava, ‘que saudade ela tem da terra’. Aí você vai entendendo, o sofrimento deles (JENNY TEIXEIRA FRANCISCO ‘TIA JENNY’. Entrevista realizada em 16/06/2013).

Diante das múltiplas identidades que mobiliza - nordestino, baiano, negro, brasileiro - é por meio da prática do candomblé que o babalorisá Francisco de Òsún reinventa uma africanidade na diáspora. Afirmando ser um africano nascido no Brasil, o Pai de Santo expõe a relação entre sua subjetividade e África por meio da manifestação dos òrìsàs em sua vida:

Eu tenho um RG ocidental porque é obrigado se ter. Mas eu tenho um uma identidade que está no meu coração, que está na minha mente, que está no meu corpo, que está no meu conduzir... (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 04/07/2013).

Eu não posso aqui hoje, em julho de 2013, procurar um culpado. Mas o que fizeram comigo e com a maioria dos homens e mulheres negras desse país foi negar suas origens. Então para mim, eu tive uma segunda chance. Eu sou africano e essa africanidade quem me confirma é a manifestação de Òsún na minha vida, no dia a dia. Então eu tive essa bondade de Olorun, de Òsún, de Deus, de qualquer ser superior iluminado, que me deu essa chance. ‘Olha, você veio de África, seus ancestrais eram africanos. Mas não deixaram seu sobrenome, não deixaram o país de onde você veio, de onde veio os seus ancestrais. Mas você será escolhido para ser um representante africano’. Eu me sinto um representante africano no Brasil e acho que é essa escolha para ser Babalorisá. Eu sou identificado como africano em função desse cargo (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 04/07/2013).

No intuito de fortalecer ainda mais sua ancestralidade, o sacerdote passa a consumir as mais variadas mercadorias provenientes do continente africano a serem utilizadas tanto nos rituais sagrados, como na vida cotidiana. A aquisição desses produtos culminou em relações de amizade com dois comerciantes nigerianos estabelecidos na Bela Vista. Então, foi a partir do estreitamento dessas relações que, na década de 1990, Francisco de Òsún materializa o seu sonho de viajar até a Nigéria, onde foi iniciado no Ifá (religião tradicional originária na África Ocidental):

Eu, como uma pessoa do Candomblé, eu idealizo o seguinte: toda pessoa do judaísmo, se imagina um dia em Israel, todas as pessoas que são muçumanas, sonham um dia em ir a Meca, e eu sonhava em ir um dia na Nigéria e me apaixonei na primeira oportunidade. [...]foi em 95, 96, eu pude ir à Nigéria. Já conhecia A. , conhecia B. , conhecia outros africanos e, comprando os panos deles, comprando roupas deles, ou seja, coloquei-me como um cidadão do mundo vestido de nigeriano.[...]. Acabei indo para a Nigéria na década de 90 e lá quem ficou cuidando de mim foi o B, foi ele que me mostrou a Nigéria toda. Eu conheci boa parte dos Lagos, boa parte de Badagry, boa parte de Osogbo, boa parte de Abeokuta, consegui conhecer boa parte do estado de Ilê-Ifé. Ou seja, eu fui à terra de Sàngó, eu fui a Oyo que é a terra de Sàngó, eu fui a Abeokuta, que é terra de Yemanjá, eu fui a Osogbo, que é terra de Òsún, fui a Ilê-Ifé que é terra do Ògún. E nesse tempo que eu estava lá, eu tirei uns três dias da semana, para eu me iniciar em Ifá. Eles perguntaram se eu queria, eu aceitei e a mãe dele me iniciou no Ifá. Não sou um profundo conhecedor de Ifá, eu sou um profundo conhecedor de Lessé Òrísá brasileiro, como a gente cultua aqui, mas eu gostei de ter sido iniciado em Ifá e depois de poder carregar no meu braço esquerdo, o símbolo dele, né? [...] Foi uma família que me adotou, porque tem isso na Nigéria, você pode ser adotado como um parente e ter dupla cidadania. Eu tive esse prazer de ter essa dupla cidadania com a família de B. , a família dele me adotou. E assim sendo, eu tenho passaporte nigeriano (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO 'Pai Francisco de Osun'. Entrevista realizada em: 22 out. 2013).

Pai Francisco compara a sua ida à Nigéria com o movimento de retorno dos judeus a Israel ou dos muçulmanos à Meca. Ou seja, Francisco de Òsún, herdeiro da diáspora africana, sustenta a noção de um retorno, mas um retorno temporário. A viagem realizada não teve a intenção de fincar raízes, e sim de constituir um processo de reafrikanização que envolve conhecer as cidades das divindades do culto aos òrísàs e constituir uma relação mais sólida com sua ancestralidade, o que incluiu a iniciação no Ifá e a adoção de numa família nigeriana. Diferentemente da fala de Dona Jenny, por exemplo, seu relato demonstra que o deslocamento até a Nigéria e o elo com o continente além-mar parece estar mais vinculado ao pertencimento religioso que à negritude, afinal, o babalorísá desde as primeiras conversas demonstrou identificar-se muito mais como um africano do que como um negro. Além disso, o hábito de vestir-se diariamente com roupas africanas torna-se um ato político, com a finalidade de evidenciar sua religião e identidade transnacional, uma vez que, afirma: “*coloquei-me como um cidadão do mundo vestido de*

nigeriano”. Todavia, essa nova identificação que constrói é distinta da identificação do seu “irmão” *yòrùbà* que, antes de tudo, refere-se muito mais à etnia do que a uma identidade nacional constituída no interior das fronteiras nigerianas, ou a uma identidade africana que inclui todos os povos. De acordo com o depoimento de Adeleke e Modou, a identidade africana também é posicional, experienciada no contexto da diáspora.

Paralelamente ao processo de reafricanização de Pai Francisco, algumas integrantes da Pastoral Afro priorizam um “viés africano” no cotidiano dentro e fora da Igreja, seja nas vestimentas, no modo como ornamentam o altar, seja nas celebrações inculturadas. Desse modo, a partir do movimento proposto por essa entidade - resgatar e valorizar as raízes - essas mulheres reinventam a cada celebração inculturada, de acordo com a criatividade, uma cultura africana cujos elementos são significados dentro dos códigos da doutrina cristã. Segundo as coordenadoras, a Pastoral Afro é uma possibilidade para que as pessoas possam articular a fé católica e a negritude.

É possível verificar que os entrevistados, ao anunciarem uma cultura e história comum atrelada à África, concomitantemente expressam em suas ações as discontinuidades. Francisco de Òsún, por exemplo, verifica as diferenças entre o culto aos *òrìsàs* no Brasil e o *Ifá* no qual foi iniciado na Nigéria. Durante a explicação, utiliza como exemplo as diferenças entre a prática religiosa da Santa Sé e dos devotos do Padre Cícero:

Porque uma coisa é a prática religiosa na santa Sé e outra coisa é uma prática religiosa cristã lá no norte da Bahia, nos rincões do norte e nordeste do Brasil. É totalmente diferente. Imagine, você vai dizer para o pessoal que cultua o padre Cícero, que aquilo não é obra de Deus? (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Osun’. Entrevista realizada em: 22 out. 2013).

Portanto, de acordo com Hall (1996b), ao lado da redescoberta imaginativa de um passado essencial, conflui a noção de diferença e ruptura. Assim, ao mesmo tempo em que se criam laços afetivos com África e africanos, novas identificações são produzidas, ao passo que passado e presente são articulados. Aliás, na progressão das entrevistas, constatou-se que esses sujeitos não se preocupavam se a África que reconstruíam era “verdadeira” ou “autêntica”, demonstrando que a maior preocupação era construir pontos de identificação que desestabilizasse o regime dominante de representação, positivando as identificações relacionadas ao negro, origem africana, *candomblé*, etc.

As observações de Cida sobre um Casamento Afro, no qual os familiares negros não utilizaram roupa africana, esboça que não necessariamente os sujeitos racializados expressam uma negritude por meio do corpo e corporeidade. Na intermitência entre o ideal de branquitude e a estética negra, há diferentes maneiras dos sujeitos negros posicionarem-

se no mundo. Caso, por exemplo, de grande parte do público que compõe o cotidiano e os ensaios do GRCSSES Vai-Vai. Nesse sentido, conforme Costa (2006b), não há um vínculo lógico entre corpo negro, cultura negra e consciência racial.

Cada biografia é um mundo particular no qual o sujeito articula a seu modo a identidade negra atribuída, ou seja, a experiência de racialização é imbuída de sentidos particulares. Nesse sentido, segundo Brah (2006), “a especificidade da experiência de vida de uma pessoa esboçada nas minúcias diárias de relações sociais vividas produz trajetórias que não simplesmente espelham a experiência do grupo” (BRAH, 2006, p. 371). Inclusive, ao longo do estudo, foi possível constatar que apesar de uma identidade comum em torno da identificação racial, os sujeitos são diversos em termos de classe social, posicionamento político, religiosidade, gênero, origem. Dessa maneira, a atribuição racial, resultado de um dualismo artificial, é apenas um aspecto dessas subjetividades, é apenas uma das hierarquizações das quais eles têm de negociar/ressignificar no cotidiano, e como os autores pós-coloniais destacam, é de extrema importância articular questões do racismo com diferentes formas de diferenciação social. Cabe ainda salientar que, em relação aos imigrantes africanos colaboradores dessa pesquisa, cada qual possui suas particularidades mas, apesar das grandes diferenças étnicas e religiosas, por exemplo, são passíveis de generalizações negativas.

Os diferentes corpos e sujeitos não possuem tratamento igualitário (GOMES, 2011). Nesse processo, o corpo negro é visto de maneira exótica e erótica, resquícios de uma violência escravista “alimentada pelo sexismo, pelo machismo e disseminada pelo racismo” (GOMES, 2011, p. 48). Nesse sentido, os corpos que se movimentam no GRCSSES Vai-Vai, no Instituto Ilê Asê Iyá Òsún e na Pastoral Afro Achiropita, têm o desafio de superar os reducionismos. Não apenas os corpos negros, mas as diferenças culturais praticadas nas entidades pesquisadas são rechaçadas e duramente perseguidas, uma vez que os hábitos, as crenças, os valores não estão totalmente inseridos dentro de uma cultura hegemônica.

Dessa maneira, Stuart Hall (2010) alerta para *as armadilhas do estereótipo*, uma vez que ele funciona de um modo binário (positivo-negativo) e, ao passo que é invertido/positivado, também reduz. Como exemplo desse processo o autor fala sobre a infantilização do homem negro na época da escravidão. Hall (2010) pontua que os homens negros, em resposta defensiva à agressão anterior, assumiam uma postura reversa, afirmando uma hipermasculinidade, hipersexualidade, um estilo agressivo e viril. Nesse sentido, quando as vítimas procuravam opor-se aos estereótipos, inconscientemente confirmavam a fantasia dos brancos acerca da natureza sexual excessiva dos negros. Assim, o estereótipo

possui um caráter ambivalente e, tal como Fanon ([1952] 2008) explicita, a caracterização do “outro” é suporte dos desejos de quem estereotipa. No contexto do GRCSES Vai-Vai, há uma intrigante característica relacionada à bateria da escola na qual é possível debater esse processo.

O diferencial de uma agremiação é caracterizado pelo ritmo de sua bateria e, sendo assim, significa o coração de uma escola de samba. Dessa maneira, aqueles que compõem, ou seja, aqueles que passaram pela severa seleção do mestre e diretores da ala, possuem grande prestígio. Em relação à bateria do GRCSES Vai-Vai, trata-se de uma esfera majoritariamente masculina, cujo lema é no mínimo curioso: *Pegada de Macaco*. A imagem 25 a seguir apresenta um surdo estilizado com o símbolo da bateria: um gorila extremamente agressivo.

Foto 25. Pegada de Macaco - Bateria GRCSES Vai-Vai, 2014



Fonte: NASCIMENTO, Larissa Aparecida Camargo do; 2014.

Um dos diretores dessa ala, em uma conversa informal na sede da escola, explicou que o surgimento de tal designação envolveu uma gíria da época, na qual os homens do grupo, majoritariamente negros, apresentavam uma fama entre as mulheres em termos de virilidade sexual. Em entrevista, Fernando Penteadado confirma:

Ah, foi uma brincadeira deles aí, que só tem negrão. Que só tem macaco. Que a nossa pegada é dura. Que nossa pegada é de Gorila, é de Macaco. Então surgiu assim, ninguém pensou, entendeu? Eu mesmo na década de 1970, aí fazia uns sambas aqui dentro da quadra, chamava-se Samba, Petisco e Mé. Começava 13h da tarde de domingo e terminava na hora que começava o ensaio, então era uma delícia. E tinha uns grupos que se apresentavam, [...] e tinha três grupos, tudo

branco. Ai nós fizemos o Poeira Pura, então era só negão, entendeu?
(FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 20/10/2013).

A pesquisa tem demonstrado que os componentes da escola positivaram os sentidos negativos em torno da denominação *Pegada de Macaco*. Igualmente, Penteado afirma que o grupo de samba nomeado *Poeira Pura* significou uma maneira de afirmar positivamente a identificação racial dos seus integrantes. A hipermasculinidade e virilidade por trás do lema da Bateria da Vai-Vai representa uma resposta às relações de poder anteriormente impostas. Face à negação histórica da autoridade adotam-se valores relacionados à força física, agressividade e virilidade no sentido de recuperar certo poder. Todavia, como a literatura tem demonstrado, esse processo reforça estereótipos e, fora dos códigos da escola, tal representação recai negativamente sobre os homens negros, vinculando-os ao mundo da natureza, fixando-os biologicamente tal como Fanon ([1952] 2008) afirma: reduzidos a seres selvagens, fortes e superiores sexualmente.

Ademais, vale tecer algumas reflexões a partir de um dos importantes símbolos da agremiação, o Criolé. Na década de 1970, um chargista, ao frequentar as atividades do GRCSSES Vai-Vai, criou a caricatura de um homem negro, lábios grossos, nariz protuberante, cigarro na boca, tamborim nas mãos, camisa listrada e chapéu. De acordo com Penteado o personagem seria “o resultado de uma generalização do biótipo dos ritmistas da época. Não foi um retrato de alguém específico, foi o retrato da massa”¹²⁵ (PENTEADO, s/d).

Foto 26. Criolé - Símbolo
GRCSSES Vai-Vai



¹²⁵PENTEADO, Fernando. O Criolé. Disponível em: <<http://www.vaivai.com.br/histcriole.asp>> Acesso em: 30 de setembro de 2011.

Em relação aos estereótipos que recaem sobre a população negra, Hall (2010) versa que esses tendem a reduzir essa população às características relacionadas à diferença física. Todavia, o corpo negro sobre o qual recaem os estereótipos é o mesmo corpo que pode subvertê-los, mas não no sentido de invertê-lo e confirmar outros reducionismos, e sim no sentido de “chacoalhar”, “anarquizar”, “desestabilizar” as representações, como expôs Segato (2005).

Nesse sentido, Fernando Penteadó que, dentre outras identificações se denomina sambista, repórter e divulgador do samba, vez ou outra é convidado a proferir palestras. Em seu depoimento explicita que, em diversas situações, em um primeiro momento, ele não é identificado como sambista, uma vez que a expectativa das pessoas é que entre pela porta da frente a personificação do Criolé, (um homem negro, de blusa listrada, chapéu, tamborim ou cuíca na mão, malandro, samba no pé, etc.). Penteadó, portanto, ao realizar essas conferências e expor o samba de um modo em que não é limitado às expressões culturais e musicais, desestabiliza os signos que envolvem a pessoa negra que vivencia essa manifestação cultural. Em consonância, Gomes (2011) afirma que, nos anos 2000, a presença de negros nos espaços acadêmicos, políticos e de produção de conhecimento significaram uma nova leitura do corpo negro.

5.2. AS PRÁTICAS CULTURAIS E SEUS SENTIDOS

Os três espaços pesquisados significam espaços de sociabilidade que tendem a fortalecer os laços afetivos, em contraposição às relações superficiais que permeiam o contexto urbano, principalmente no centro da cidade mais populosa do país, onde estão localizados. Desse modo, por trás da religiosidade ou do samba, são arquitetadas novas amizades e reencontros de antigos amigos. Ademais, trazem no plano simbólico a noção de família estendida, seja nas figuras do pai de santo e filhos de santo no ilê asê, nas relações entre aquelas que são mais ativas na Pastoral Afro Achiropita, ou em relação à agremiação alvinegra que, de acordo com Kelly, pode ser definida enquanto um cordão umbilical:

A escola vem da raiz, né? Então a família já tem um cordão umbilical mesmo. Nesse cordão umbilical vai acrescentando membros, vai nascendo, vai crescendo e já vai ficando. É como um cordão umbilical, vai amarrando um no outro, não tem um término nisso aqui (KELLY APARECIDA DA SILVA. Entrevista realizada em: 22/10/2013).

Adriana e Penteadó, entre outros membros da Vai-Vai, pontuam que a agremiação pode ser equiparada a um quilombo no centro da cidade. Os sujeitos

compreendem que os quilombos de outrora não eram constituídos apenas por negros e, nesse sentido, consideram que a agremiação pode ser definida desse modo, uma vez que por meio do samba consegue abarcar grandes diferenças, sejam elas raciais, religiosas, culturais, etc. Os sujeitos demonstram que a noção de quilombo foi ressignificada no contexto atual, já que ele não é delineado a partir de uma linhagem familiar, mas sim significado a partir do contraste que representa diante do contexto urbano e cultural que o cerca, como explicita Penteado:

Hoje a gente se julga um quilombo, não só por nossos antepassados terem morado aqui, mas por hoje, né? O Vai-Vai aqui, numa das áreas mais nobres de São Paulo. Porque a Avenida Paulista está logo ali, Praça da Sé está ali e no meio disso está incrustado a grande população negra que se concentra como um quilombo. É a resistência negra que tá na cidade. E a gente quer ser reconhecido como quilombo mesmo, porque quilombo é sinônimo de liberdade, e sinônimo de união. Porque quilombo não é separatista. Pelo contrário, brancos e negros vivem no quilombo. Não existe quilombo só de negro (FERNANDO PENTEADO. Entrevista realizada em 20/10/2013).

Todavia, a harmonia e o sentimento de pertença à “Família Vai-Vai” convivem com um conjunto de divergências internas. Como foi descrito na seção anterior, há discussões internas que envolvem a obrigatoriedade ou não de uma diretoria majoritariamente negra; há percepções de que o samba é uma manifestação cultural essencialmente negra, enquanto outros afirmam que o samba é do povo e pertencer à escola não necessariamente mobiliza uma identidade negra; há opiniões divergentes acerca das atuais relações com os patrocinadores; ou ainda, há os saudosos de uma Vai-Vai dos tempos em que as relações entre os integrantes eram mais próximas. Ademais, o depoimento de Dona Joana demonstra que pertencer à agremiação não impede que as pessoas realizem percepções racistas acerca dos negros:

Tem gente que questiona o porquê eu sou chefe das baianas. Tem gente que fala: “Ela é pobre, não tem emprego, não tem casa . Como é que ela pode ser chefe da ala das baianas?”. Já conheci baianas brancas que não aceitam o negro tomando conta. São racistas e às vezes nem percebem. Nem se dá conta do que estão falando (JOANA APARECIDA BARROS ‘Dona Joana’. Entrevista realizada em: 17/07/2013).

No entanto, verifica-se que, mesmo com as contradições elencadas, sobrevive um vínculo até entre os que se demonstraram mais decepcionados com a conjuntura atual, pois parte de suas trajetórias foi constituída ali. Conforme foi pontuado nas entrevistas, participar dos ensaios, das festas, das reuniões, etc. para muitos significa revisitar o bairro em que se viveu e rever velhos amigos. Portanto, o lema *Meu povo, minha gente, minha*

raça, minha escola em meio ao trânsito, aos arranha-céus e à engarrafada Nove de Julho, torna-se muito mais profundo que um grito de guerra em plena avenida.

Foi possível verificar que a pastoral negra também possui suas contradições internas. Cida Godoy explicita que a Pastoral Afro Achirópita representa uma continuidade/extensão das irmandades religiosas, congadas e moçambiques, tendo em vista que, por trás da fé católica, há o intuito de praticar e valorizar uma cultura afro-brasileira. Porém, o lema da Pastoral - *Uma Experiência de Deus na Comunidade Negra* - pode ser sentido e compreendido de diferentes formas, seja por aqueles que assistem as celebrações, seja pelos membros da entidade. Entre aqueles que assistem, infelizmente, há quem interprete a missa inculturada como um espetáculo. Outros, como ocorre na Vai-Vai, veem nessas celebrações uma possibilidade de revisitar o bairro em que se viveu e rever antigos amigos. Dona Carlita pontua ainda que, na celebração de São Benedito das Flores, há quem participe apenas do momento de sociabilidade marcado pelo almoço comunitário. Além da sociabilidade no comer junto, há festas em que há shows, apresentações de dança e comércio de produtos inspirados no legado político e cultural do Atlântico Negro, atraindo diferentes públicos, não necessariamente negros e católicos.

Já entre os membros da Pastoral, como foi explicitado na quarta seção, há pessoas que não são católicas, outras se definem sincréticas e, portanto, a participação na igreja e na entidade assume diferentes contornos e graus de envolvimento. Nesse caso, Dona Salete que, como outros interlocutores possui a dupla pertença religiosa, enfatiza que o seu envolvimento com a Pastoral Afro está relacionado a questões espirituais que transcendem a identidade racial:

Eu acho que espiritualmente a coisa é outra, porque eu sou católica e sou espírita. [...] Eu não sei se é por isso que eu não posso ver atabaque, que já me sobe uma coisa assim que dá vontade de sair dançando. [...] Acho que espiritualmente a gente não sabe se você era branca, era negra, era japonesa. Sabe quando você se sente bem em um lugar e não se sente no outro? A gente tem que ser feliz (MARIA SALETE MOLINA LEGGERI. Entrevista realizada em 27/10/2013).

Ademais, as falas a seguir explicitam que o caráter festivo das celebrações significa para uns, antes de tudo, um resgate das “origens”:

É uma missa alegre, aquele dança gostosa daqueles que sabem colocar o pé no chão. Tanto é, que a igreja São João Batista, que eu faço parte também da Pastoral, o padre da igreja falou para mim: “Eu amei essa senhora, porque ela lembra muito as mulheres da África, aquele jeito dela” (CARLITA CORREA. Entrevista realizada em 23/10/2013).

Aí Toninho começou a primeira missa. Meu Deus! Eu via ali, naquele espaço entre o altar. Eu via ali os meus antepassados ali dançando. Eu sentia que eles

estavam ali dançando e sorrindo. Aí nisso, a tia da Maria Cândida que hoje ela está com mais de noventa anos, sei lá, a tia dela também sentiu e foi lá na frente dançar [risos]. Você precisava ver como ela dançava. Ela virava a roda assim, igual a dança da África mesmo. [...] É, ela dançou ali menina. Aí, antes de eu falar para ela, ela me disse: “Eu senti que eles estavam ali. E eu senti que estavam todos ali dançando, agradecendo aquilo” (JENNY TEIXEIRA FRANCISCO ‘TIA JENNY’. Entrevista realizada em 16/06/2013).

Tem a festa de São Benedito e a gente gosta muito de estar dentro destas festas para poder cultivar mais a nossa raça, a nossa origem (JOANA APARECIDA BARROS ‘Dona Joana’. Entrevista realizada em: 17/07/2013).

O Ilê Asê Iyá Òsún, como foi pontuado anteriormente, é constituído tanto por aqueles que o frequentam cotidianamente - filhos de santo - como aqueles que o frequentam esporadicamente no sentido de superar dificuldades com a ajuda do asé dos òrìsàs - clientes. Além disso, há aqueles que vão louvar as divindades africanas apenas nas celebrações abertas, caso da Dona Carlita, por exemplo. Outros absorvem essas celebrações apenas no âmbito da festa, e não na esfera da doutrina religiosa, caso, por exemplo, de alguns vizinhos do ilê. Verifica-se ainda que as pessoas do terreiro demonstram compreender que o universo do candomblé está mais inclinado às questões de uma africanidade que a uma negritude, posto que as divindades africanas são cultuadas independentemente da identificação racial. Ademais, aqueles que são iniciados passam a pertencer a uma ancestralidade yorùbá, independentemente de ser negro ou não. Dessa maneira, não há um elo obrigatório entre candomblé e identidade negra politizada, sendo que a polaridade negro e branco parece não fazer muito sentido na cosmovisão dessa religião. De acordo com Segato (2005), o candomblé, assim como outras religiões de matriz africana, oferecem o que ela chama de códice africano no Brasil, que seria um:

Conjunto de premissas estáveis de uma filosofia, construção de gênero e formas de organização e sociabilidade diferenciadas dentro da nação, esse códice é mantido pelos seus especialistas como um *códice* aberto, no sentido de disponível (enquanto códice de matriz-afro-brasieira) para toda a população e qualquer visitante que pretenda fazer uso das orientações que ele contém (SEGATO, 2005, p. 3).

5.3. MOVIMENTOS DE CRIAÇÃO E RECRIAÇÃO: QUE CULTURA AFRO-BRASILEIRA É ESSA?

Von Simson (2007), ao discorrer sobre o carnaval negro paulistano, destaca que os cordões carnavalescos significaram uma recriação de um conjunto de manifestações culturais, tal como umbigada, grupos de choro, tiririca, congadas, moçambiques, samba rural, dança dos caiapós e até bandas militares cariocas. Desde os tempos de cordão, alguns

componentes da Vai-Vai acresciam à atividade profana uma esfera religiosa. Contudo, a relação com o mundo religioso envolvia desde entidades sagradas da umbanda ou do candomblé, até santos do catolicismo. Após a oficialização do carnaval na gestão do prefeito Faria Lima, a Vai-Vai realiza uma série de adaptações para adequar-se aos padrões estabelecidos, tornando-se uma escola de samba de acordo com os moldes cariocas, ou seja, inspirada no samba urbano de descendentes de africanos que moravam nos morros do Rio de Janeiro. Porém, como Adeleke comentou em entrevista, a batucada da Vai-Vai é algo próprio do Brasil. Adeleke seria um sujeito diaspórico da África Ocidental nos termos dos teóricos pós-coloniais, uma vez que se estabeleceu no Brasil e não alimenta uma ideia de retorno. Ele possui uma loja de artigos religiosos em frente à sede da agremiação e, portanto, mesmo que indiretamente, acompanha as movimentações da escola. Segundo ele, verifica-se uma similaridade entre o maracatu e os batuques de sua região, mas pontua que o mesmo não ocorre com a Bateria da alvinegra.

A pesquisa tem demonstrado que, apesar da transformação de um folguedo tipicamente popular num espetáculo, com adoção de uma gestão empresarial, contratação de profissionais e relações com patrocinadores, os entrevistados consideram a agremiação enquanto um reduto da afetividade no centro da cidade. Ademais, as relações com as entidades sagradas perpetuam-se, tanto com os santos católicos, como com as divindades sagradas do candomblé. Dessa forma, na sede da Vai-Vai, uma imagem pode assumir duas representações diferentes: um São Jorge pode ser um São Jorge, ou pode ser um Ògún travestido de São Jorge. O mesmo ocorre em relação aos santos São Cosme e Damião e aos òrìsàs Ibejis. Tanto que uma festa para os santos católicos é interpretada por alguns como uma festa para os deuses africanos. Portanto, de acordo com a fala do babalorisá, apesar da celebração na quadra não se estender até a etapa das incorporações, já houve pessoas que receberam a visita do òrìsà durante a cerimônia. Os assentamentos dos òrìsàs na sede ficam reservados num quarto, invisíveis aos olhos de quem visita a agremiação. Há ainda cerimônias rituais direcionadas a essas entidades que também são reservadas ao povo do terreiro. Nesse sentido, faz pensar sobre os cômodos rituais do próprio Ilê Asè Iyá Òsún em que é impedida a entrada do público externo, preservando os segredos da religião.

As relações entre o GRCSSES Vai-Vai e a Pastoral Afro Achiropita tiveram início na década de 1990, com o Padre Toninho. Conforme explicitou Nice, os batizados comunitários na quadra da escola tornaram-se um marco nessa relação. Considerando que as tradições vão sempre se ressignificando na trajetória da escola de samba, atualmente é tradição o pároco da Igreja N. Sra. Achiropita abençoar tanto a agremiação como seus

componentes antes do desfile oficial, bem como tornou-se tradição os componentes realizarem uma marcha simbólica até a igreja e agradecerem à santa, caso sejam os vencedores do carnaval paulistano.

Como foi pontuado em momentos anteriores, a Pastoral Afro Achiropita incorpora, nas celebrações inculturadas, elementos culturais que os integrantes consideram ser representativos da cultura africana e afro-brasileira. Muitos desses elementos e práticas são próximos aos rituais sagrados do candomblé. Todavia, de acordo com as coordenadoras, esses elementos são significados de acordo com a doutrina cristã. Para tudo cria-se uma justificativa litúrgica. Assim, nos termos da entidade, a celebração inculturada não se refere a um sincretismo com religiões de matriz afro-brasileira. Ademais, Cida e Nice consideram que a entidade conquistou um importante espaço e reconhecimento dentro da igreja e, desse modo, modificam também as práticas católicas não inculturadas:

Depois a gente começou a perceber, que a igreja começou a colocar pano em todos os lugares. Aí eu falei: “A gente não está fazendo nada de macumba”. Aí os padres começaram a montar o espaço de adoração ao santíssimo durante a festa da Nossa Senhora Achiropita. Era um espaço que aí eles começaram a montar uma tenda bonitinha com tecido. Aí eu falei, engraçado, eles estão começando a assimilar uma parte daquilo que a gente inventou. Sabe, eles começaram a assimilar (MARIA EUNICE OLIVEIRA SANTOS ‘Dona Nice’. Entrevista realizada em 30/06/2013).

O sacerdote do Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsún também não considera que haja um sincretismo nas celebrações da casa, uma vez que se refere a um candomblé ketu, de origem yorùbá. Todavia, relata como o sincretismo religioso fez parte de sua trajetória, e explica que, no terreiro em que se iniciou, havia uma capela com santos católicos, onde os filhos de santo rezavam Pai Nosso e Ave-Maria. Conta ainda que, após seis meses reclusos na casa de asè, acabada a iniciação, o primeiro lugar que sua mãe de santo o levou foi na igreja de Nosso Senhor do Bonfim, numa sexta-feira, para tomar a bênção do padre e comungar hóstia. Ou seja, na sua primeira saída, num dia de Oxalá, foi levado para encontrar Deus na igreja católica. Inclusive, sua mãe de santo fazia um paralelo entre a Òsún de Pai Francisco com Nossa Senhora das Graças. Porém, atualmente, acredita que esse sincretismo não é mais pertinente:

Hoje Santo Antônio pode percorrer o caminho dele sozinho no meu coração e na minha inteligência. Ògún percorre o caminho dele sozinho e se em algum momento houver necessidade de bifurcação, que eles se encontrem, mas sem cada um perder sua essência, entendeu? (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 04/07/2013).

No entanto, ainda que o discurso destacado explicita uma noção de essência, os *ibás dos òrìsàs* no seu terreiro convivem com elementos que não são próprios do *candomblé Ketu*, como imagens de santos católicos, rituais relacionados ao *Caboclo Pena Branca* e inclusive a presença de *carrancas*, que se referem a uma crença popular da Bahia. Portanto, ao mesmo tempo em que *Pai Francisco de Òsún* não é adepto do sincretismo, não defende que o seu *candomblé* seja puro, autêntico ou atemporal, sendo que isso não retira a legitimidade dos cultos do seu *ilê*. Ademais, a convivência com *yorùbás* da diáspora permite reconhecer mais profundamente as discontinuidades entre o culto aos ancestrais no Brasil e além-mar, principalmente após a sua iniciação no *Ifá*. Dessa maneira, o depoimento de *Pai Francisco* explicita que as questões espirituais não são explicadas a partir de um modelo binário puro/impuro:

Nem tudo é cem por cento nessa religião. A gente não consegue explicar, porque filosofia se explica não pela metade, filosofia se explica no seu contexto maior de existência e de não existência, mas tem coisas que fogem à filosofia, que lhe torna incapaz da percepção porque o encantado, o lúdico, o festivo, em determinado momento, você fica inebriado de fé [...] Eu estou com Òsún, quarenta e tantos anos de Òsún, e às vezes eu estou na festa de Òsún e ela aparece. Se for outra nação, ela fica ali bonitinha esperando cantar o candomblé da nação, para chegar na hora e ela dançar o dela. Quando não, ela dança junto com aquelas Òsún, que não vem do país que ela vem (JOÃO FRANCISCO LIMA FILHO ‘Pai Francisco de Òsún’. Entrevista realizada em: 04/07/2013).

Contudo, o pai de santo demonstrou, ao longo da sua participação na pesquisa, que o envolvimento com a Pastoral deve-se ao respeito, como a sua própria trajetória demonstra, e não à crença. Além disso, há também na sua participação um sentido político, uma vez que utiliza o espaço da igreja para desconstruir estereótipos acerca do *candomblé*. Pode-se afirmar que, da mesma maneira que a Pastoral Afro esvazia o sentido que os elementos utilizados possuem no *candomblé*, significando-os enquanto elementos culturais dentro de uma liturgia católica, o *babalorisá* respeita a história dos santos, mas não é devoto e nem dedica orações a eles.

De acordo com *Vilson C. Souza Júnior (2010)* identificar se há sincretismo ou não em uma religião não leva a lugar nenhum, uma vez que a “origem de todas as religiões são sincréticas e, por isso, são constantes reconstruções” (*SOUSA JÚNIOR, 2010, p. 266*). Nesse sentido, *Modou*, senegalês que possui uma experiência diaspórica totalmente diferente de *Adeleke*, explicita que é muçulmano, mas no continente recorre também aos *òrìsàs*. Segundo ele, no lugar em que nasceu, essa prática é muito comum, e pertencer a uma religião não o impede de realizar outros rituais sagrados. Inicialmente, antes de se mudar

para São Paulo, Modou viveu por cinco anos na Bahia e conheceu muitos terreiros de candomblé e adeptos dessa religião, inclusive chegou a levar alguns deles para conhecer a África Ocidental, principalmente a região do Benin, um processo semelhante ao que Pai Francisco de Òsún vivenciou. Sobre o candomblé que conheceu na Bahia, Modou afirmou que o candomblé no Brasil é um candomblé “antigo”: “*As pessoas aqui no Brasil mexem com candomblé antigo. Na África tem muita novidade, a gente usa um candomblé diferente*”¹²⁶. Sua fala é muito interessante uma vez que de uma maneira simples explicita que os herdeiros da diáspora realizam grandes esforços em salvaguardar práticas antigas, no intuito de estabelecer um elo com a ancestralidade africana. Contudo, as práticas rituais no continente africano estão num processo constante de reconstrução, ressignificação, havendo portanto, diferenças consideráveis com a diáspora.

Por fim, nos diferentes espaços - Vai-Vai, Ilê, Pastoral Afro - há a recriação do mundo religioso, na qual cada sujeito faz a sua leitura das práticas, seja no terreiro, seja na igreja, e inclusive no GRCSES Vai -Vai, onde as duas doutrinas confluem paralelamente, embora o candomblé esteja no plano do invisível. Talvez, por isso, os sujeitos entrevistados que transitam em dois ou nos três espaços de pesquisa, possuem a crença tanto nas entidades sagradas do candomblé, como nos santos católicos, dialogando e negociando os diferentes códigos.

¹²⁶ Modoumbaye Seck ‘Modou’. Entrevista realizada em; 18/07/2013.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existem coisas que não 'se explicam'
mas que se experimentam e se vivem.
(Hâmpatê Bá)

Esse trabalho significou uma jornada pelo bairro da Bela Vista a partir de uma perspectiva diferente da representação de um bairro tipicamente italiano, do Bexiga das cantinas, teatros e boemia. Assim, a partir dos depoimentos foram apresentadas algumas questões que envolvem desde o histórico da população negra no bairro, até as questões relacionadas à moradia, especulação imobiliária, o crescente número de migrantes nordestinos. Enfim, um processo necessário para contextualizar a localidade em que estão inseridas as entidades culturais/religiosas deste estudo: GRCSSES Vai-Vai, Pastoral Afro Achiropita e Instituto Afro Religioso Ilê Asê Iyá Òsún. Ademais, para compreender esses espaços de sociabilidade, buscou-se articular as trajetórias de vida com as manifestações culturais/religiosas, a partir da observação participante.

As narrativas permitiram compreender que apesar do fenótipo comum que envolve os sujeitos negros, as experiências são distintas em termos de racialização e, portanto, mobilizam diferentes repertórios de representação acerca do negro, tendo em vista as diferentes marcações de gênero, raça, classe social, religião, do lugar em que se vive, dos grupos culturais ao qual se pertence. Dessa maneira, entre os sujeitos entrevistados, houve aqueles que explicitaram processos que essencializam a origem, mas concomitantemente ressignificam a cultura, a religiosidade e criam novas identidades, novos pontos de identificação. Como exemplo, em relação à religiosidade, verificou-se que alguns sujeitos negam o híbrido, negam o sincrético, mesmo quando parece ser evidente que duas doutrinas religiosas diferentes são praticadas simultaneamente. Nesse sentido, criam algo novo, e dão novas formas ao mundo religioso. Ademais, vale considerar que a cultura afro-brasileira é sincrética desde a sua origem, uma vez que desde o período colonial representa uma fusão cultural de diferentes grupos advindos de diferentes regiões do continente africano.

Entretanto, há também percepções que fixam a identidade negra e reforçam estereótipos, pois inversões positivas podem perigosamente reduzir e satisfazer os desejos e fantasias inconscientes de quem estereotipa. A pesquisa tem demonstrado também que corpo negro, cultura negra e identidade politizada não necessariamente caminham juntos, como foi explicitado por autores como Frantz Fanon, Stuart Hall e Sérgio Costa abordados no capítulo teórico. Acrescento a esse trio a prática do candomblé, tendo em vista que seus adeptos não necessariamente mobilizam uma identidade política negra. Nesse caso, há

desencontros com a concepção da militância negra do final da década de 1970, que consideravam que, no âmbito da religião, a negritude estaria vinculada à adoção de uma prática religiosa de origem africana, particularmente o candomblé, tido como “guardião de uma pureza ancestral” (MAUÉS, 1991, p. 127).

GRCSES Vai-Vai, Pastoral Afro Achiropita e Ilê Asè Iyá Òsún são compreendidos como espaços de sociabilidade negra. Contudo, esses grupos sociais não se limitam a uma identificação racial específica ou a uma religiosidade particular. As entrevistas e observação participante demonstraram que diferentes interesses mobilizam essas entidades e ainda, que diferenças não ocorrem apenas entre as pessoas que pertencem aos diferentes grupos, mas diferentes racionalidades também permeiam as relações intragrupo. São essas contradições que geram o movimento, as negociações e ressignificações da cultura afro-brasileira no Bexiga. Todavia, diante das múltiplas diferenciações, essas associações geralmente são alvo de generalizações negativas que não as consideram espaços de produção de saber, de conhecimento.

Em consequência, a corporeidade negra é regulada, policiada, evidenciando as desigualdades em torno dessas práticas culturais/religiosas. Em relação à Pastoral Afro, por exemplo, há uma regulação por parte daqueles que pertencem aos cargos superiores da Igreja, um grande paradoxo em relação a um dos ensinamentos de Padre Toninho, em que enfatiza que cada liturgia significaria um exercício de libertação. Além do mais, as celebrações inculturadas, tal como os rituais no ilê asè, são suscetíveis de serem pejorativamente enquadradas como feitiçaria ou macumba. Ademais, no Ilê Asè Iyá Òsún há regras, valores, práticas, hierarquias e temporalidades diversas do mundo urbano que o cerca pois, em contraste à correria, ao fluxo de automóveis e aos sons da cidade, há um mundo de fundamentos, a partir dos quais se cultuam elementos da natureza e os òrìsàs não tem pressa. Nesse sentido, há a necessidade de negociar uma série de códigos legislativos da cidade que esbarram nos preceitos do candomblé. Em relação à Vai-Vai, os depoentes afirmam que a agremiação é constantemente associada à vadiagem, definida como um lugar de “maloqueiros”, associada ao crime e delinquência. Atualmente é ameaçada de expulsão pelo poder público, mas há tempos já sofria duras perseguições e abaixo-assinados de moradores insatisfeitos com os batuques e movimentações.

A partir disso, os grupos estreitam as relações, não apenas no sentido relacionado às identificações culturais e/ou religiosas, mas também no sentido de firmar-se no contexto do bairro da Bela Vista. Assim, cabe o desafio a esses espaços a subversão dos

signos em relação aos negros, ou ainda, a subversão das políticas de representação, nos termos de Stuart Hall (1996a).

Por fim, uma vez que este estudo concorda com a pertinência em articular diferentes processos de racialização e dado o caráter feminino que demarcaram os espaços de pesquisa, verifica-se a importância de um estudo que articule gênero, raça e religiosidade. Os diversos sujeitos descreveram que tanto a escola de samba alvinegra como as duas entidades religiosas são matriarcais, atribuindo essa característica a uma herança africana. Discursos como esse fazem parte de um processo de construção de uma África mítica como referência. Ora, de fato as mulheres são as grandes mantenedoras dessas associações, todavia, não ocupam, pelo menos por agora, os cargos de ‘chefia’ no interior das estruturas em que estão inseridas. Não há uma mulher na presidência da Vai-Vai e são poucas que atuam na diretoria da escola. Apesar da Pastoral Afro Achiropita ser gerida e composta por mulheres, essas estão longe de ocupar os altos cargos da Igreja. A própria instituição define o papel da mulher e hierarquiza. Já o Ilê Asè Iyá Òsún é presidido pelo Babalorisá Pai Francisco de Òsùn, ou seja, um homem quem rege a casa da deusa da fertilidade e, portanto, um terreiro marcadamente feminino. Desta maneira, seria significativo compreender com os sujeitos interpretam essas relações e articulam as diferenciações elencadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFRO ACHIROPITA, Revista. AFROACHIROPITA: Fé, Resistência e Identidade Negra. **Revista AFROACHIROPITA**, Edição Comemorativa de 25 anos. São Paulo, 2013

ANDERSON, Benedict Richard O’Gorman. **Comunidades Imaginadas**: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BÂ, AMADOU HAMPÂTÉ. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). **História Geral da África, I**: Metodologia e pré-história da África. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BENVENUTI, Patrícia. Vila Itororó: derrota da moradia. São Paulo, **Brasil de Fato**. 06 mar. 2013. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/node/12213>>. Acesso em: 25 mar. 2013

BERNARDO, Teresinha. **Memória em branco e preto**: olhares sobre São Paulo. São Paulo: EDUC, UNESP, 1998.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BIXIGA, Guia Turístico. Bela Vista: O Aconchego de um bairro italiano no coração de São Paulo. 3ª ed. São Paulo, 2013-2014.

BORGES, Rosangela. **Axé, Madona Achiropita! Presença da cultura afro-brasileira nas celebrações da igreja de Nossa Senhora Achiropita, em S. Paulo**. São Paulo: Edições Pulsar, 2001.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade e diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.26, p. 329-376, jan/jun. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>>. Acesso em: 05 jun. 2012.

_____. **Cartografía de la diáspora**: identidades em cuestión. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

CAMPOS, Andreilino de Oliveira. As questões étnico-raciais no contexto da segregação socioespacial na produção do espaço urbano brasileiro: algumas considerações teórico metodológicas. In: SANTOS, Renato Emerson dos. (Org.). **Questões Urbanas e Racismo**. Petrópolis: DP et Alii; Brasília: ABPN, 2012. p.68-103

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith Pompeu. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

CASTRO, Márcio Sampaio de. **Bexiga: um bairro afro-italiano**. São Paulo: Annablume, 2008.

CONNELL, Raewyn. O Império e a criação de uma Ciência Social. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 309-336, jul./dez. 2012. Disponível em:

<<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/85/50>>.

Acesso em: 10 jun. 2013.

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. **Tempo Social**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 143-158, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v13n1/v13n1a10.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2012.

_____. A construção sociológica da raça no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 35-61, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v24n1/a03v24n1.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2012.

_____. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 117-134, fev. 2006 a. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v21n60/29764.pdf>>. Acesso: 17 mar. 2013.

_____. **Dois Atlânticos**. Teoria, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006 b.

D'ALAMBERT, Clara Correia; FERNANDES, Paulo César Gaioto. Bela Vista: a preservação e o desafio da renovação de um bairro paulistano. **Revista do Arquivo Municipal/DPH**, São Paulo, v. 204, p. 151-168, 2006. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/upload/revista_do_arquivo_204_1253293754.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2013.

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. Histórias de vida na abordagem de problemas educacionais. In: VON SIMSON, Olga Moraes. (Org.) **Experimentos com história de vida** (Itália-Brasil). São Paulo: Vértice, 1988. p.44-71.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Revista Tempo**, Niterói, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

DOZENA, Alessandro. O lugar do samba: Notas de pesquisa sobre a dinâmica espacial em dois bairros paulistanos. **GeoTextos**, Salvador, v. 6, n. 1, p. 111-139, jul. 2010. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/4308/3167>>. Acesso em: 11 dez. 2012.

ECOSTEGUY, Ana Carolina Damboriarena. Estudos Culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org). **O que é, afinal, estudos culturais?** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 1999. p. 133-166.

_____. Os Estudos Culturais e a constituição de sua identidade. In: GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima; BRUSCHI, Michel Euclides. (Orgs.). **Psicologia social nos estudos culturais: perspectivas e desafios para uma nova psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2003. p.51-74.

FERNANDES, Gabriel de Andrade; et. al. Educação e memória na Casa de Dona Yayá: relato da oficina-intervenção Trafegar pelos rios do Bixiga. **Revista CPC - USP**, São Paulo, n.17, p.116-126, nov. 2013/abr. 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cpc/article/view/69158/71614>>.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, [1952] 2008.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 40-51, set./dez. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n21/n21a03>>. Acesso em: 18 nov. 2013.

_____. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 37-60, jul./set. 2011. Disponível em: <<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/35/18>>. Acesso em:

_____. Movimento negro e educação: resignificando e politizando a raça. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul./set. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v33n120/05.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2013.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Multiculturalismo e educação: do protesto de rua a propostas políticas. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n. 1, p. 109-123, jan./jun. 2003. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ep/article/view/27902/29674>. Acesso em: 13 abr. 2012.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e Anti-racismo no Brasil**. São Paulo, Editora 34, 1999.

_____. Como trabalhar com "raça" em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ep/v29n1/a08v29n1>>. Acesso em: 09 set. 2012.

HALL, Stuart. "New ethnicities." In: CHEN, Kuan-Hsing; MORLEY, David. **Stuart Hall: Critical dialogues in cultural studies**. New York: Routledge, 1996 a. p 441-449.

_____. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, v. 24, p. 68-76, 1996 b. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3201>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. Quem Precisa de Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org). **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 103-133.

_____. **A identidade cultural da pós- modernidade**. 10 ed. Rio de janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. 1ª ed. atualizada. Liv Sovik (Org.); Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. El espectáculo del "Otro". [1997]. In: RESTREPO, Eduardo; WALSH, Catherine; VICH, Víctor. (Ed.). **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios**

culturales Popayán-Lima-Bogotá-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos – Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar- Universidad Andina Simón Bolívar, 2010. p. 419-446.

HOFBAUER, Andreas. O Conceito de Raça e o Ideário do “Branqueamento” no Século XIX – Bases Ideológicas do Racismo Brasileiro. **Teoria e Pesquisa**, São Carlos, vol. 1, n. 42 e 43, p. 63-110, jan./jul. 2003. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/57/47>>. Acesso em: 04 mar. 2013.

_____. Cultura, diferença e (des)igualdade. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, n. 1, p. 69-112, jan./jul. 2011. Disponível em: <<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/21/6>>. Acesso em: 10 mar. 2013.

IBGE. **Censo Demográfico 2010: Dados Demográficos dos Distritos Pertencentes às Sub Prefeituras – São Paulo**. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados_de_mograficos/index.php?p=12758>. Acesso em: 26 jan. 2013

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org). **O que é, afinal, estudos culturais?** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 1999. p.7-131.

KOK, Gloria (coord.). **São Paulo 450 anos – De Vila à Metrópole**. São Paulo: Editora BEI, 2004.

LEITE, José Correia; CUTI (Luiz Silva). **E disse o velho militante José Correia Leite**. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

LEITE, Miriam Moreira. A Imagem Através das Palavras. In: _____ **Retratos de família: leitura da fotografia histórica**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1993.

LUCENA, Célia Toledo. **Bixiga, amore mio**. São Paulo: Editora Pannartz, 1983.

_____. **O Bairro do Bexiga: a sobrevivência cultural**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

_____. **Bixiga Revisitado**. São Paulo: Ibrasa, 2013.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto UNESCO e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, vol. 14, n. 41, p. 141-158, out. 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v14n41/1756.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2014.

MALAGUIAS, Maria Célia. **Pastoral Afro Achiropita: identidades e práticas de um catolicismo afro-brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo. 2003.

MAUÉS, Maria Angélica Motta. Da 'branca senhora' 'negro herói': a trajetória de um discurso racial. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 119 - 129, dez. 1991.

MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. **Introdução aos estudos culturais**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MATTOS, Regiane Augusto; et. al. **Paulicéia afro: lugares, histórias e pessoas**. São Paulo: Editora Parma, 2008.

MENDONÇA, Luciana Ferreira Moura. As mulheres negras do Oriashé: música e negritude no contexto urbano. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 3, p. 47-62, 1993. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50584/54700>>. Acesso em: 13 dez. 2013.

MISKOLCI, Richard. Uma brasileira: a outra história de Julia Mann. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 20, 2003, p. 157-176. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n20/n20a06.pdf>>. Acesso em: 05 nov. 2013.

MORENO, Júlio. **Memórias de Armandinho do Bixiga**. São Paulo: Editora SENAC. São Paulo, 1996.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3 ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

_____; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o Negro no Brasil de Hoje: Histórias, Realidades, Problemas e Caminhos**. Livro do Estudante. São Paulo: Ed. Global/Ação Educativa, 2004.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza, LCR, 2003.

OLIVEIRA, Reinaldo José de. **Segregação urbana e racial na cidade de São Paulo: as periferias de Brasilândia, Cidade Tiradentes e Jardim Ângela**. 2008. 330 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. "Orixás: a manifestação cultural de Deus": uma análise das liturgias católicas inculturadas. 2011. 185 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. Da raça à cultura. In: _____. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 13-21.

_____. Estudos Culturais. **Tempo Social**, São Paulo, vol. 16, n. 1, p. 119-127, jun. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v16n1/v16n1a07.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2012.

PAIXÃO, Marcelo; et. al. **Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil, 2009-2010**: Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre assimetrias de cor ou raça. Rio de Janeiro: Editora Garamond Universitaria, 2010.

PAULILO, Maria Angela Silveira. A Pesquisa Qualitativa e a História de Vida. **Serviço Social em Revista**, Londrina, vol. 1, n. 2, p. 135-148, jul./dez. 1999. Disponível em <<http://www.uel.br/revistas/ssrevista/n2v1.pdf>>. Acesso em: 07 mar. 2013.

PORTO, Antônio Rodrigues. **História Urbanística da Cidade de São Paulo (1554 a 1988)**. São Paulo: Carthago & Forte, 1992.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**: A velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

PRYSTHON, Ângela Freire. Estudos Culturais: Uma (In)Disciplina? **Comunicação e Espaço Público - Publicação do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Comunicação**, Brasília, ano VI, n. 1 e 2, p. 134-141, 2003.

_____. Intersecções da Teoria Crítica Contemporânea: Estudos Culturais, Pós-colonialismo e Comunicação. **Revista Eletrônica E-Compós**, vol. 1, p. 1-10, dez./ 2004. Disponível em: < <http://compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/7/8>>. Acesso em: 20 jun. 2013.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSON, Olga Moraes. (Org). **Experimentos com história de vida** (Itália-Brasil). São Paulo: Vértice, 1998. p.14-43.

ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras - Etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. [1989]. In: SANTOS, Renato Emerson dos. (Org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais** - O negro na geografia do Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 75-90

REDE SOCIAL BELA VISTA. GT Futuro. **Plano de Bairro Bela Vista 2020**: Versão 4 de 24/06/2013. São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.redesocialbelavista.com.br/Estrutura/Modulos/Categorias_Detalhe.aspx?id=73>. Acesso em: 27 out. 2013.

_____. **Plano de Desenvolvimento Local Bixiga 2014**. São Paulo, s/d. Disponível: <http://www.redesocialbelavista.com.br/Arquivos/20101025045318_765114_PaineisB2014%2014Out.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2013.

SACCHETTO, João. **Bixiga: Pingos nos Is**. São Paulo: Lemos Editorial, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A Construção Multicultural da Igualdade e da Diferença. Conferência proferida no VII Congresso Brasileiro de Sociologia. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995. (texto policopiado).

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. **Nem tudo era italiano**: São Paulo e pobreza 1890 - 1915. 3 ed. São Paulo: Anablume/ Fapesp, 2008.

SANTOS, Deborah Silva. **Mulheres, memória e oralidade:** mulheres negras no Bixiga – São Paulo (1930/40/50). 1993. 163f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

SÃO PAULO. Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. **CONPRESP, Resolução nº22/2002 - Tombamento do Bairro da Bela Vista.** São Paulo, 2002.

SÃO PAULO. Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano. **Histórico Demográfico dos Municípios de São Paulo,** São Paulo, s/d. a. Disponível em: <<http://smdu.prefeitura.sp.gov.br/historicodemografico/1980.php>>. Acesso em: 07 jan. 2014.

SÃO PAULO. Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano. **Plano Regional Estratégico da Subprefeitura Sé.** São Paulo, 2004. Disponível em: <http://sempla.prefeitura.sp.gov.br/zoneamento/192_anexo_ix_do_livro_ix.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2013.

SÃO PAULO. Secretaria Municipal de Habitação. **Cortiços: A Experiência de São Paulo.** São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.habisp.inf.br/theke/documentos/publicacoes/corticoss/index.html>>. Acesso em: 25 jan. 2013.

SÃO PAULO. Subprefeitura Cidade Tiradentes. **Cidade Tiradentes: O bairro que mais parece uma cidade.** São Paulo, s/d. b. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/cidade_tiradentes/historico/index.php?p=94>. Acesso em: 10 jul. 2013.

SCHNECK, Sheila. Formação do Bairro do Bexiga em São Paulo: loteadores, proprietários, construtores, tipologias idílicas e usuários (1881-1913). 2010. 281 f. Dissertação (Mestrado em História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SEGATO, Rita Laura. **Raça é Signo.** Série Antropologia, 372. Brasília: Departamento de Antropologia, 2005. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie372empdf.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2013.

SILVA, Antônio Aparecido da. **Portal Afro: Entrevistas [online]** (s/d). Disponível em: <http://www.portalafro.com.br/entrevistas/padretoni/toninho.htm>. Acesso em: 18 abr. 2013.

SILVA, Maria Nilza. **Nem para todos é a cidade: Segregação urbana e racial em São Paulo.** Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: _____. **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais.** 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 73-102.

SILVA, Vagner Gonçalves da; et. al. Madrinha Eunice e Geraldo Filme: memórias do carnaval e do samba paulista. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Artes no Corpo 2 – Memória Afro Brasileira.** São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 123-187.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação Afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. In: **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, nº 117, p. 219-246, nov. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15560.pdf>>. Acesso em: 04 maio. 2013.

_____. Ação afirmativa: percepções da “Casa Grande” e da “Senzala”. **De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil**. São Carlos: Edufscar, 2003.

_____. Multiculturalismo e metamorfose na racialização: notas preliminares sobre a experiência contemporânea brasileira. In: BONELLI, Maria da Glória; LANDA, Martha Diaz Villegas (Orgs.). **Sociologia e Mudança Social no Brasil e na Argentina**. São Carlos: Compacta Gráfica e Editora, 2013. p. 33-60.

_____; TRINIDAD, Cristina Teodoro. Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo? **Educação e Sociedade**. Campinas, v.33, n. 120, p.891-914, jul./set. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v33n120/13.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2013.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**. Organização da coletânea Evaristo de Moraes Filho; Tradução de Carlos Alberto Pavanelli et. al. São Paulo: Ática, 1983.

SOARES, Reinaldo da Silva. **O cotidiano de uma escola de samba paulistana: O caso do Vai-Vai**. 1999. 229 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano e. Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé. In: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção Barbosa; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; SILVÉRIO; Valter Roberto. **De Preto a Afro-Descendente: Trajetos de Pesquisa sobre o Negro, Cultura Negra e Relações Étnico-raciais no Brasil**. São Carlos: EdUFSCar, 2010. p. 261-276.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se Negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THOMPSON, Paul. A Entrevista. In: _____. **A voz do passado - História Oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 254-278.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS. **Portaria GR nº 695/07**, de 06 de junho de 2007. Dispõe sobre a implantação do Ingresso por Reserva de Vagas para acesso aos cursos de Graduação da UFSCar, no Programa de Ações Afirmativas. Disponível em: <<http://www.acoesafirmativas.ufscar.br/legislacao-institucional>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

VEIGA, Edson; BURGARELLI Rodrigo. Restauo da Vila Itororó começa a sair do Papel. **Estadão**, São Paulo, 28 mar. 2012. Disponível em: <<http://blogs.estadao.com.br/edisonveiga/2012/03/28/2290/>>. Acesso em: 20 fev. 2013.

VÍDEO IMÓVEL NEWS. “O Bom de Morar na Bela Vista”. São Paulo, out. 2012. edição 1664.

VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. **Carnaval em Branco e Negro: Carnaval Popular Paulistano: 1914-1988**. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

WHYTE, William Foote. **Sociedade de esquina**. Zahar, 2005.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org). **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 7-72.

Documentários

MORADIA NO BIXIGA. Direção: Coletivo Mapa Xilográfico. São Paulo, 2009. [online]. 25min., cor. Disponível em: <<https://vimeo.com/11181652>>. Acesso em: 25 jan. 2013.

SÃO PAULO - Memória em Pedacos: Bexiga. Direção: Neide Duarte e Maria Cristina Poli, São Paulo, 1997. [online]. 30 min., cor. Disponível em: <<https://vimeo.com/28304677>>. Acesso em: 25 jul. 2012.

VILA ITORORÓ: Entre o concreto e o humano. Direção: André Manfrini; et. al. São Paulo, 2011. [online]. 10 min., cor. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=qrUgYBFlyXo>>. Acesso em: 20 fev. 2013.

Sites

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

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

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

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

Entrevistas

Carlita Correa. [23. Out. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (60 min.).

Carlos Alberto Ribeiro (Carlos Pastel). [25. Jul. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (80 min.).

_____. [25. Set. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (98 min.).

Cleide Yamashita e Joana Aparecida Barros. [24. Out. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (75 min.).

Fernando Penteadó. [22. Jul. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (100 min.).

_____. [20 Out. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (35 min.).

Jenny Teixeira Francisco (Tia Jenny). [16. Jun. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (120 min.).

_____. [06. Jul. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (82 min.).

Joana Aparecida Barros. [17. Jul. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (54 min.).

João Francisco Lima Filho (Pai Francisco de Osun) [04. Jul.2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (55 min.).

_____. [05. Jul.2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (41 min.).

_____. [22 Out. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (64 min.).

Joseph (Gugu Quilombola). [22. Jul. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (58 min.).

Kelly Aparecida da Silva. [22. Out. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (55 min.).

Maria Alice Pereira Sabino (Alice). [26. Jul. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (275 min.).

Maria Aparecida de Godoy (Cida Godoy). [10. Out. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (116 min.).

Maria Eunice Oliveira Santos (Nice). [12. Nov. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (52 min.)

Maria Salete Molina Leggeri (Salete). [27 Out. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (62 min.).

Modoumbaye Seck (Modou) [18. Jul. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (65 min.).

Niltes Aparecida Lopes de Souza (Tia Niltes). [19. Out. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (27min.).

Paulo (África) Rogério. [05. Jul. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (83 min.).

Tajuddeen Adeleke Ajibiojo (Adeleke). [28. Out. 2013]. Entrevistadora: Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (53 min.).

Vanda Queiroz. [19. Jul. 2013]. Entrevista concedida a Larissa Aparecida Camargo do Nascimento. São Paulo, 2013. Mp3. (100 min.).

ANEXO A CONPRESP – Resolução n.º 22/2002

Prefeitura do Município de São Paulo Secretaria Municipal de Cultura Departamento do Patrimônio Histórico

Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo

Resolução nº. 22/2002

O Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo – CONPRESP, no uso de suas atribuições legais e nos termos da Lei nº 10.032, de 27 de dezembro de 1985, com as alterações introduzidas pela Lei nº 10.236, de 16 de dezembro de 1986, e de acordo com a decisão da maioria dos Conselheiros presentes à 279ª Reunião Ordinária, realizada em 10

de dezembro de 2002, com base no contido no Processo Administrativo n. 1990-0.004.514-2, e Considerando a importância histórica e urbanística do bairro da Bela Vista na estruturação da cidade de São Paulo, como sendo um dos poucos bairros paulistanos que ainda guardam inalteradas as características originais do seu traçado urbano e parcelamento do solo;

Considerando a existência de elementos estruturadores do ambiente urbano, como ruas, praças, escadarias, largos, etc., com interesse de preservação seja pelo seu valor cultural, ambiental, afetivo e/ou turístico ;

Considerando a permanência da conformação geomorfológica original nas áreas da Grotta, do Morro dos Ingleses e da Vila Itooró, cuja preservação proporciona a compreensão de como se deu a estruturação urbana do bairro ;

Considerando o grande número de edificações de inegável valor histórico, arquitetônico, ambiental e afetivo, muitas delas remanescentes da ocupação original do bairro, iniciada no final do século XIX ; Considerando a ocupação atual do bairro caracterizada pela mescla dos usos residencial, cultural, comercial e de serviços especializados ;

Considerando a vocação do bairro e o seu grande potencial turístico de âmbito nacional;

Considerando a população residente na Bela Vista, cuja permanência e ampliação é fundamental para a manutenção da identidade do bairro;

Considerando futuras propostas de renovação urbana visando promover a melhoria das condições de uso e ocupação do bairro da Bela Vista em harmonia com o presente instrumento de preservação.

RESOLVE:

Artigo 1º - Ficam tombados na área do Bairro da Bela Vista, Distrito da Bela Vista, o elenco dos elementos constituidores do ambiente urbano incluídos nos seguintes itens:

- I. Praça Amadeu Amaral (NP1) ;**
- II. Praça Dom Orione (NP1) ;**
- III. Escadaria das ruas 13 de Maio e dos Ingleses (NP1) ;**

IV. Encostas e Muros de Arrimo da rua Almirante Marques de Leão (Setor 09/Quadra 19) (NP1) ;

V. Arcos da rua Jandaia (NP1);

VI. Imóveis isolados e conjuntos arquitetônicos identificados no Anexo I.

Artigo 2º - De acordo com o Artigo 10 da Lei nº. 10.032/85 ficam delimitados os seguintes espaços ou áreas envoltórias dos bens tombados:

I. Área do Bexiga - Delimitada pelo polígono obtido a partir da intersecção das seguintes vias :

1. Rua São Vicente (CADLOG 19613/4);
2. Rua Luiz Barreto (CADLOG 12178/9);
3. Rua Santo Antonio (CADLOG 01521/0);
4. Avenida Radial Leste – Oeste (CADLOG 33667/0);
5. Avenida Nove de Julho (CADLOG 14804/0);
6. Rua Martinho Prado (CADLOG 13614/0);
7. Rua Santo Antonio (CADLOG 01521/0);
8. Rua Conselheiro Ramalho (CADLOG 15849/1);
9. Rua Doutor Ricardo Batista (CADLOG 17075/5);
10. Rua Major Diogo (CADLOG 05887/4);
11. Rua São Domingos (CADLOG 05985/4);
12. Rua da Abolição (CADLOG 00058/2);
13. Rua Com. José Xavier Gouveia (CADLOG 00060/4);
14. Rua Japurá (CADLOG 09941/4);
15. Rua Dr. N. E. Natividade (CADLOG 14509/2);
16. Rua Santo Amaro (CADLOG 01003/0);
17. Viaduto Júlio de Mesquita Filho (CADLOG 11803/6);
18. Rua Major Diogo (CADLOG 05887/4);
19. Avenida Brigadeiro Luiz Antonio (CADLOG 12165/7);
20. Rua dos Ingleses (CADLOG 09191/0);
21. Rua dos Holandeses (CADLOG 08807/2);
22. Rua dos Franceses (CADLOG 07321/0);
23. Alameda Joaquim Eugênio de Lima (CADLOG 10548/1);
24. Alameda Ribeirão Preto (CADLOG 17044/5);
25. Rua Almirante Marques Leão (CADLOG 13564/0);
26. Rua Santo Antonio (CADLOG 01521/0)

II. Área da Vila Itororó - Delimitada pelo polígono obtido a partir da intersecção das seguintes vias:

1. Rua Monsenhor Passalacqua (CADLOG 15570/5) ;
2. Rua Maestro Cardim (CADLOG 04244/7) ;
3. Rua Pedroso (CADLOG 16010/5) ;
4. Rua Martiniano de Carvalho (CADLOG 13619/0)

III. Área da Grotta - Delimitada pelo polígono obtido a partir dos limites de lotes e da intersecção das seguintes vias :

5. Rua Dr. Seng (CADLOG 17994/9) ;
6. Rua Sílvia (CADLOG 18232/0) ;
7. Rua Itapeva (CADLOG 09546/0) ;
8. Rua Rocha (CADLOG 17237/5) ;
9. Limite dos Lotes 45 e 46, Quadra 101, Setor 009 ;
10. Rua Cardeal Leme (CADLOG 11711/0) ;
11. Limite dos Lotes 75 e 76, Quadra 100, Setor 009 ;
12. Rua Dr. Lourenço Granato (CADLOG 08987/7) ;
13. Rua Almirante Marques Leão (CADLOG 13564/0) ;
14. Alameda Ribeirão Preto (CADLOG 17044/5)

IV. Quadra 035 do Setor 05, os lotes 09, 51, 52, 56, 57, 62, 39, 40, 41, 43, 44, 277 a 296, correspondendo às ruas Jandaia e Asdrúbal do Nascimento.

V. Quadra 044 do Setor 09, os lotes 03, 06, 07, 09,10, 12, 51, 52, 95 a 100, 170 a 173, 174 a 179, 269 a 290, 308 parcial (nº 340 da rua Martiniano de Carvalho) e 348, correspondendo às ruas Pedroso, Martiniano de Carvalho e Monsenhor Passalacqua.

Artigo 3º - As intervenções que impliquem em reforma com modificação de área construída, demolição ou nova construção, que venham a ser feitas nos imóveis públicos e particulares localizados nos espaços envoltórios dos bens tombados, descritos no artigo 2º, deverão ter coerência com o imóvel vizinho classificado como NP1, ou NP2 ou NP3, e deverão ser previamente aprovadas pelo Departamento do Patrimônio Histórico e pelo CONPRESP, de acordo com a Lei nº 10.032/85.

Artigo 4º- A presente resolução revoga as diretrizes de preservação contidas na Resolução 01/CONPRESP/1993.

Artigo 5º - Os bens tombados identificados nos incisos I a V do artigo 1º desta resolução, estão classificados segundo o Nível de Preservação 1.

Artigo 6º - Os imóveis isolados e conjuntos arquitetônicos tombados, identificados no inciso VI do artigo 1º, estão classificados segundo o Nível de Preservação constante no Anexo I que integra esta resolução.

Artigo 7º - Para efeito deste tombamento serão considerados os níveis de preservação NP1, NP2 e NP3 definidos a seguir:

Nível de Preservação 1 (NP1): Preservação integral do bem tombado. Quando se tratar de imóvel, todas as características arquitetônicas da edificação, externas e internas, deverão ser preservadas.

Nível de Preservação 2 (NP2): Preservação parcial do bem tombado. Quando se tratar de imóvel todas as características arquitetônicas externas da edificação deverão ser preservadas, existindo a possibilidade de preservação de algumas partes internas, a serem definidas nesta resolução.

Nível de Preservação 3 (NP3): Preservação parcial do bem tombado. Quando se tratar de imóvel deverão ser mantidas as características externas, a ambiência e a coerência com o imóvel vizinho classificado como NP1 e NP2, bem como deverá estar prevista a possibilidade de recuperação das características arquitetônicas originais.

Artigo 8º - Nenhuma intervenção pode ser realizada nos bens tombados sem a prévia aprovação do Departamento do Patrimônio Histórico e do CONPRESP, de acordo com a Lei n. 10.032/85.

Artigo 9º - As diretrizes gerais consideradas indispensáveis para garantir a proteção dos bens tombados nesta resolução são as seguintes:

- As alterações no traçado urbano, bem como, mudanças em guias e largura das calçadas só poderão ocorrer em caráter excepcional, a partir de um plano específico.
- A vegetação de porte arbóreo existente nas áreas e bens tombados também está preservada, sendo unicamente permitida a sua substituição a partir de projeto paisagístico aprovado pelo órgão de preservação municipal.
- O transplante ou retirada de elementos arbóreos das áreas e bens tombados só poderá ocorrer em caráter excepcional em casos tecnicamente justificados.
- Não será permitida a instalação de equipamento e/ou aparato publicitário (painel luminoso eletrônico, etc.) e/ou mobiliário urbano sem prévia análise do órgão de preservação municipal.
- Todas as intervenções em imóveis tombados serão regidas pelas normas constantes nesta resolução e naquilo que não conflitar com ela pela legislação vigente na presente data, devendo ser submetidas à análise prévia do órgão de preservação municipal.
- No caso de imóveis classificados com NP1 e NP2 serão admitidos somente reparos, externos e/ou internos, visando conservação e manutenção do bem tombado, sem modificação de vãos, estrutura ou material utilizado.

· Com relação aos imóveis classificados com NP3 serão admitidos reparos externos visando conservação e manutenção do bem tombado, sem modificação de vãos, estrutura ou material utilizado.

· A instalação de anúncios nos bens tombados deverá obedecer a critérios especificados em legislação própria.

Artigo 10º - Nos logradouros, escadarias e muros de arrimo tombados nesta resolução devem ser mantidas as características atuais, admitindo-se apenas obras de conservação, reparos e iluminação, que não impliquem em alteração daquelas características.

Artigo 11º - Esta Resolução passa a vigorar a partir da data de sua publicação no Diário Oficial do Município de São Paulo.

**Resolução nº 22 / CONPRESP / 2002 - Tombamento do Bairro da Bela Vista
ANEXO I – Imóveis Isolados e Conjuntos Arquitetônicos Tombados**

S	Q	ENDERECO	L	N	Obs
05	16	BANDEIRAS 137, PRACA DAS	34	3	
05	17	MARIA PAULA 212, RUA C/ GENEBRA 57 A 65	39	3	
05	17	SANTO AMARO 43, RUA	48	3	
05	23	GENEBRA 307 A 317, RUA	24	3	
05	23	MARIA PAULA 155 A 173, RUA	47	3	
05	23	MARIA PAULA 177 A 185, RUA	123	3	
05	23	MARIA PAULA 197 A 205, RUA	124	3	
05	24	BRIG. LUIZ ANTONIO 256 A 264, AV C/ MARIA PAULA 23 A 35	667	3	
05	24	BRIG. LUIZ ANTONIO 274 A 282, AV.	03	2	SAGUÃO E HALL DE ACESSO.
05	24	BRIG. LUIZ ANTONIO 344 A 354, AV.	509 A 532	3	
05	24	BRIG. LUIZ ANTONIO 384 A 392, AV.	53 A 112	3	
05	24	MARIA PAULA 67, RUA C/ FRANCISCA MIQUELINA 39, RUA	50	2	SAGUÃO E HALL DE ACESSO.
05	34	AGUIAR DE BARROS 67, RUA	20	3	
05	34	FRANCISCA MIQUELINA 297, RUA	24 A 35	3	
05	35	ASDRUBAL DO NASCIMENTO 450 A 454, RUA	58	3	
05	35	ASDRUBAL DO NASCIMENTO 488 A 494, RUA	50	3	
05	35	ASDRUBAL DO NASCIMENTO 500 A 502, RUA	49	3	
05	35	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 411, AVENIDA (TEATRO PARAMOUNT)	20 e 21	2	SAGUÃO, ACESSOS, MEZZANINO, ESCADARIAS
05	35	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 453, AVENIDA	22	3	
05	35	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 463 A 469, AVENIDA	23	3	
05	35	JANDAIA 112, RUA	38	3	
05	35	JANDAIA 122, RUA	37	3	
05	35	JANDAIA 128, RUA	36	3	
05	35	JANDAIA 130, RUA	35	3	
05	35	JANDAIA 142, RUA	34	3	
05	35	JANDAIA 150, RUA	33	3	
05	35	JANDAIA 154/156, RUA	702 A 703	3	
05	35	JANDAIA 162, RUA	31	3	
05	35	JANDAIA 164, RUA	30	3	
05	35	JANDAIA 18, RUA	48	3	
05	35	JANDAIA 180, RUA	29	3	
05	35	JANDAIA 20, RUA	47	3	
05	35	JANDAIA 30, RUA	46	3	
05	35	JANDAIA 36 A 40, RUA	64 A 92	3	
05	48	CONDESSA DE SÃO JOAQUIM 272, RUA	30	3	
05	48	CONDESSA DE SAO JOAQUIM 282, RUA	29	3	
05	48	CONDESSA DE SAO JOAQUIM 288, RUA	28	3	
05	48	CONDESSA DE SAO JOAQUIM 306, RUA	11	3	
05	48	CONDESSA DE SAO JOAQUIM 310, RUA	10	3	
05	48	CONDESSA DE SAO JOAQUIM 318, RUA	09	3	
05	86	CONDE DE SAO JOAQUIM 231, RUA	59	3	
05	86	CONDE DE SAO JOAQUIM 233, RUA	60	3	
05	86	CONDESSA DE SAO JOAQUIM 182, RUA	62	3	
05	86	CONDESSA DE SAO JOAQUIM 184, RUA	61	3	
06	38	CONSELHEIRO RAMALHO 27, RUA C/ SANTO ANTONIO 683, RUA	18	3	
06	38	CONSELHEIRO RAMALHO 47, RUA C/ DR. RICARDO BATISTA S/N, R.	20	3	
06	38	DR. RICARDO BATISTA 34, RUA	30	3	
06	38	DR. RICARDO BATISTA 36, RUA	29	3	
06	38	DR. RICARDO BATISTA 44, RUA	28	3	
06	38	DR. RICARDO BATISTA 50, RUA	27	3	

S	Q	ENDereco	L	N	Obs
06	38	DR. RICARDO BATISTA 52, RUA	26	3	
06	38	DR. RICARDO BATISTA 62, RUA	25	3	
06	38	MAJOR DIOGO 64 A 70, RUA	01	3	
06	38	SANTO ANTONIO 529 A 543, RUA C/ MAJOR DIOGO 26 A 34, RUA	04	3	
06	38	SANTO ANTONIO 663 A 671, RUA	16	3	
06	38	SANTO ANTONIO 675, RUA	17	3	
06	39	CONSELHEIRO RAMALHO 79, RUA	21	3	
06	39	DR. RICARDO BATISTA 101, RUA	17	3	
06	39	DR. RICARDO BATISTA 103, RUA	18	3	
06	39	DR. RICARDO BATISTA 109 A 125, RUA	19	3	
06	39	DR. RICARDO BATISTA 141,RUA C/ CONSELHEIRO RAMALHO 67,RUA	20	3	
06	39	DR. RICARDO BATISTA 49, RUA	11	3	
06	39	DR. RICARDO BATISTA 67,RUA	12	3	
06	39	DR. RICARDO BATISTA 73, RUA	13	3	
06	39	DR. RICARDO BATISTA 75, RUA	14	3	
06	39	DR. RICARDO BATISTA 83,RUA	15	3	
06	39	DR. RICARDO BATISTA 97, RUA	16	3	
06	39	MAJOR DIOGO 128 A 150, RUA	82 A 131	3	
06	39	SÃO DOMINGOS 234 E 238, RUA	29	3	
06	39	SÃO DOMINGOS 242, RUA	28	3	
06	39	SÃO DOMINGOS 250, RUA	45	3	
06	40	MAJOR DIOGO 91, RUA	39	3	
06	43	ABOLIÇÃO 290, RUA DA	43	3	
06	43	MANOEL DUTRA 490 A 498, RUA	22 A 48	3	
06	43	SANTO ANTONIO 1137 A 1167, RUA	49 A 67	3	
06	44	DR. LUIZ BARRETO 117, RUA C/ MANOEL DUTRA 452, RUA	38	3	
06	44	DR. LUIZ BARRETO 25 A 27, RUA	22	3	
06	44	DR. LUIZ BARRETO 39 A 43, RUA	25	3	
06	44	DR. LUIZ BARRETO 67, 67-A E 67-ALT., RUA	30	3	
06	44	MANOEL DUTRA 438, RUA	39	3	
06	44	SANTO ANTONIO 1059, RUA	13	3	
06	44	SANTO ANTONIO 975 E 981, RUA	01	3	
06	44	SANTO ANTONIO 985, RUA	03	3	
06	44	SANTO ANTONIO 989, RUA	04	3	
06	44	SANTO ANTONIO 993, RUA	05	3	
06	44	SANTO ANTONIO 997, RUA	06	3	
06	44	TREZE DE MAIO 100 E 102, RUA	68	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 108 E 110, RUA	67	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 112, RUA	66	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 154, RUA	60	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 164 E 164-FUNDOS,RUA	59	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 166, RUA	58	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 192, RUA	53	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 204, RUA	51	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 214, RUA	50	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 46, RUA C/ SANTO ANTONIO 975 A 981, RUA	78	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 76 E 78, RUA	72	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 82, RUA	71	3	Z8 200
06	44	TREZE DE MAIO 90, RUA	70	3	Z8 200
06	45	JARDIM HELOÍSA 13, RUA	11	3	
06	45	LUIZ PORRIO 429 A 435, RUA	93	3	
06	45	TREZE DE MAIO 119 A 125, RUA	16	3	Z8 200
06	45	TREZE DE MAIO 131 E 131-FUNDOS,RUA	17	3	Z8 200
06	45	TREZE DE MAIO 135, 135-FUNDOS E 137, RUA	18	3	Z8 200
06	45	TREZE DE MAIO 141, 141-FUNDOS E	19	3	Z8 200

S	Q	ENDERECO	L	N	Obs
		145, RUA			
06	45	TREZE DE MAIO 147 E 151, RUA	20	3	Z8 200
06	45	TREZE DE MAIO 199, RUA	28	3	Z8 200
06	45	TREZE DE MAIO 221 E 223, RUA	31	3	Z8 200
06	45	TREZE DE MAIO 265, RUA C/ MANOEL DUTRA 362, RUA	35	3	Z8 200
06	45	TREZE DE MAIO 57 A 61, RUA	115	3	Z8 200
06	45	TREZE DE MAIO 65 A 67, RUA	07	3	Z8 200
06	47	QUATORZE DE JULHO 90 E 92, RUA	65	3	
06	47	R. CONSELHEIRO RAMALHO, 161	116	3	
06	47	R. CONSELHEIRO RAMALHO, 163 a 165	115	3	
06	47	R. CONSELHEIRO RAMALHO, 169 a 173	114	3	
06	47	R. MAJOR DIOGO, 200 com R.SÃO DOMINGOS, 135 a 185	02	1	ANTIGA ESCOLA MARIA JOSÉ/Z8-200
06	47	SÃO DOMINGOS 223 A 229, RUA	122	3	Z8-200
06	47	SÃO DOMINGOS 231 A 237, RUA	121	1	Z8-200
06	48	ABOLIÇÃO 292, RUA DA	42	3	
06	48	ABOLIÇÃO 302, RUA DA	41	3	
06	48	ABOLIÇÃO 306, RUA DA	40	3	
06	48	ABOLIÇÃO 310, RUA DA	39	3	
06	48	ABOLIÇÃO 414, RUA DA	25	3	
06	48	ABOLIÇÃO 418, RUA DA	24	3	
06	48	R. MAJOR DIOGO, 275 A 279	10	3	
06	48	R. MAJOR DIOGO, 311 A 315	13	3	TBC/CONDEPHAAT/CONPRES/P/Z8-200
06	48	R. MAJOR DIOGO, 353	16	1	CASA DE D. IAIÁ / CONDEPHAAT/Z8-200
06	49	ABOLIÇÃO 384, RUA DA	03	3	
06	49	ABOLIÇÃO 332, RUA DA	11	3	
06	49	ABOLIÇÃO 342, RUA DA	10	3	
06	49	ABOLIÇÃO 344, RUA DA	09	3	
06	49	ABOLIÇÃO 354, RUA DA	08	3	
06	49	ABOLIÇÃO 358, RUA DA	07	3	
06	49	ABOLIÇÃO 366, RUA DA	06	3	
06	49	ABOLIÇÃO 370, RUA DA	05	3	
06	49	ABOLIÇÃO 380, RUA DA	04	3	
06	49	ABOLIÇÃO 392, RUA DA	02	3	
06	49	ABOLIÇÃO. 328 esquina RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS	12	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 05	15	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 101	22	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 105	23	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 113	24	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 117	25	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 123	26	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 127	27	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 161	28	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 25	13	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 41	14	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 71	30	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 81	18	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 85	19	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 91	20	3	
06	49	RUA JARDIM FRANCISCO MARCOS, 95	21	3	
06	51	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 10, RUA	38	3	
06	51	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 2, RUA	34	3	
06	51	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 36, RUA	527	3	
06	51	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 4, RUA	35	3	
06	51	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 42, RUA	526	3	
06	51	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 42, RUA	526	3	
06	51	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 6, RUA	36	3	
06	51	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 8, RUA	37	3	

S	Q	ENDEREÇO	L	N	Obs
06	51	JAPURÁ 55 A 109, RUA	532 A 820	2	ÁREAS COMUNS/ LIVRES, ACESSOS.
06	53	AGUIAR DE BARROS 160, RUA C/ SANTO AMARO 487, RUA	30	1	Esc. 1as Letras/CONDEPHAAT/CONPR
06	53	GENEBRA 126, RUA	60	3	
06	53	GENEBRA 132, RUA	59	3	
06	53	GENEBRA 136 E 144, RUA	58	3	
06	53	GENEBRA 146, RUA	57	3	
06	53	GENEBRA 150, RUA	56	3	
06	53	GENEBRA 256, RUA	39	3	
06	53	GENEBRA 302 E 308, RUA	33	3	
06	53	MARIA PAULA 229 A 279, RUA	186, ETC.	2	ÁREAS COMUNS/LIVRES, ACESSOS.
06	54	CONSELHEIRO RAMALHO 369 E 375, RUA	31	3	
06	55	RUA JARDIM HELOÍSA, 15 e 17	26 e 27	3	
06	55	RUA JARDIM HELOÍSA, 27 e 29	28 e 29	3	
06	55	RUA JARDIM HELOÍSA, 31 e 37	30 e 31	3	
06	55	RUA JARDIM HELOÍSA, 43 e 45	32 e 33	3	
06	55	RUA JARDIM HELOÍSA, 47 e 53	34 e 35	3	
06	56	ABOLIÇÃO 461 E 463, RUA	36	3	
06	56	ABOLIÇÃO 469 A 473, RUA	35	3	
06	56	BIXIGA 47, RUA	93	3	
06	56	BIXIGA 53 E 3, RUA	92	3	
06	56	BIXIGA 57 E 5, RUA	91	3	
06	56	BIXIGA 63, RUA	90	3	
06	56	BIXIGA 67 E 9, RUA	89	3	
06	56	BIXIGA 73, RUA	88	3	
06	56	BIXIGA 77, RUA	87	3	
06	56	BIXIGA 93 E 15 C/ JAPURÁ, RUA	86	3	
06	56	JACEGUAI 520 E 528, RUA	20	1	t. oficina/ CONDEPHAAT/CONPRESP
06	56	JAPURÁ 350, RUA	77	3	
06	56	JAPURÁ 356, RUA	78	3	
06	56	JAPURÁ 360, RUA	79	3	
06	56	JAPURÁ 366, RUA	80	3	
06	56	JAPURÁ 369, RUA	84	3	
06	56	JAPURÁ 370, RUA	81	3	
06	56	JAPURÁ 375, RUA	83	3	
06	56	JAPURÁ 376, RUA	82	3	
06	56	RUA COMENDADOR JOSÉ XAVIER GOUVEIA, 20 e 02	55	3	
06	56	RUA COMENDADOR JOSÉ XAVIER GOUVEIA, 26 e 4	56	3	
06	56	RUA COMENDADOR JOSÉ XAVIER GOUVEIA, 32	57	3	
06	56	RUA COMENDADOR JOSÉ XAVIER GOUVEIA, 36	58	3	
06	56	RUA COMENDADOR JOSÉ XAVIER GOUVEIA com RUA JAPURÁ, 268	62	3	
06	56	RUA COMENDADOR JOSÉ XAVIER GOUVEIA, 40	59	3	
06	56	RUA COMENDADOR JOSÉ XAVIER GOUVEIA, 44 e 12	60	3	
06	56	RUA COMENDADOR JOSÉ XAVIER GOUVEIA, 50	61	3	
06	56	RUA DA ABOLIÇÃO, 321 com RUA COM. JOSÉ XAVIER GOUVEIA	54	3	
06	56	RUA DA ABOLIÇÃO, 327	53	3	
06	56	RUA DA ABOLIÇÃO, 333	52	3	
06	56	RUA DA ABOLIÇÃO, 353 A 359	49	3	
06	56	RUA DA ABOLIÇÃO, 363 a 367	48	3	

S	Q	ENDEREÇO	L	N	Obs
06	56	RUA JACEGUAI, 428 A 438 com RUA SANTO AMARO	419 A 435	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 272	63	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 274	64	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 282	65	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 288	66	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 292	67	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 296	68	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 302	69	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 306 e 310	70	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 316 e 316 B	71	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 322	72	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 330	73	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 336	74	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 340	75	3	
06	56	RUA JAPURÁ, 346	76	3	
06	57	BIXIGA 32, RUA	13	3	
06	57	BIXIGA 38, RUA	14	3	
06	57	BIXIGA 42, RUA	15	3	
06	57	BIXIGA 48, RUA	16	3	
06	57	BIXIGA 54, RUA	17	3	
06	57	BIXIGA 58, RUA	18	3	
06	57	BIXIGA 64, RUA	19	3	
06	57	BIXIGA 68, RUA	20	3	
06	57	BIXIGA 74, RUA	21	3	
06	57	BIXIGA 92, RUA	22	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 01, RUA	39	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 03, RUA	38	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 05, RUA	37	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 07, RUA	36	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 09, RUA	35	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 11, RUA	34	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 13, RUA	33	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 15, RUA	32	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 17, RUA	31	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 19, RUA	30	3	
06	57	DR. NESTOR ESTEVES NATIVIDADE 21, RUA	29	3	
06	57	JAPURÁ 317, RUA	28	3	
06	57	JAPURÁ 323, RUA	27	3	
06	57	JAPURÁ 327, RUA	26	3	
06	57	JAPURÁ 331, RUA	25	3	
06	57	JAPURÁ 335, RUA	24	3	
06	57	JAPURÁ 341, RUA	23	3	
06	57	SANTO AMARO 456, RUA	01	3	
06	57	SANTO AMARO 458, RUA	02	3	
06	57	SANTO AMARO 496, RUA	09	3	
06	57	SANTO AMARO 502 A 504, RUA	10	3	
06	57	SANTO AMARO 506, RUA	11	3	
06	58	AGUIAR DE BARROS 173, RUA C/	149 A 174	3	
06	58	SANTO AMARO 563, RUA C/	42 A 106	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 107, RUA	10	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 109, RUA	11	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 119, RUA	12	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 121, RUA	13	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 137, RUA	14	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 139, RUA	15	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 145, RUA	16	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 53, RUA	03	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 61, RUA	04	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 63, RUA	05	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 77, RUA	06	3	

S	Q	ENDEREÇO	L	N	Obs
06	59	ADONIRAN BARBOSA 81, RUA	07	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 89, RUA	08	3	
06	59	ADONIRAN BARBOSA 93, RUA	09	3	
06	59	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 804 A 812, AV. C/ VICENTE PRADO S/N	01	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 106, RUA	32	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 110, RUA	31	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 120, RUA	30	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 122, RUA	29	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 136, RUA	28	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 150, RUA	27	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 36, RUA	39	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 60, RUA	38	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 62, RUA	37	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 76, RUA	36	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 80, RUA	35	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 90, RUA	34	3	
06	60	ADONIRAN BARBOSA 92, RUA	33	3	
06	63	JACAREI 19/25, V./JACAREI 16/20,R./JAPURA 6,R./G.C.LOPES 29	06 A 33,..	2	Áreas comuns, acessos, áreas livres.
06	68	CONSELHEIRO RAMALHO 106, RUA	18	3	
06	68	SÃO DOMINGOS 288 E 292, RUA C/ CONSELHEIRO RAMALHO 108, RUA	17	3	
06	68	SÃO DOMINGOS 330 A 332, RUA	11	3	
06	73	CONSELHEIRO RAMALHO 146, RUA	14	3	
06	73	CONSELHEIRO RAMALHO 150 A 152, RUA	13	3	
06	73	CONSELHEIRO RAMALHO 164 A 166, RUA	10	3	
06	73	CONSELHEIRO RAMALHO 170 A 172, RUA	09	3	
06	73	CONSELHEIRO RAMALHO 182 A 186, RUA	07	3	
06	73	CONSELHEIRO RAMALHO 174, RUA	08	3	
06	73	SÃO DOMINGOS 307, RUA	16	3	
06	73	SÃO DOMINGOS 309, RUA	17	3	
06	73	SÃO DOMINGOS 315 A 319, RUA	20	3	
06	74	CONSELHEIRO RAMALHO 330, RUA	16	3	
06	74	JOÃO PASSALACQUA 173 A 179, RUA	29	3	
06	74	MANUEL DUTRA 218 A 222, RUA	06	3	
09	01	MANUEL DUTRA 326 A 334, RUA	34 A 40	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 169, RUA	24	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 173, RUA	23	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 179, RUA	22	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 183, RUA	21	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 187, RUA	20	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 193, RUA	19	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 197, RUA	18	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 199, RUA	17	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 207, RUA	16	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 213, RUA	15	3	
09	04	DR. LUIZ BARRETO 215, RUA C/ SAO	14	3	
09	04	MANOEL DUTRA 439, RUA	39	3	
09	04	MANOEL DUTRA 451, RUA C/ DR. LUIZ	38	3	
09	04	SAO VICENTE 40, RUA	41	3	
09	04	SAO VICENTE 42 A 46, RUA	11	3	
09	04	SAO VICENTE 52, RUA	12	3	
09	04	SAO VICENTE 54 E 56, RUA	13	3	
09	04	TREZE DE MAIO 288, RUA C/ MANOEL	37	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 312, RUA	01	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 314 A 316, RUA	02	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 342, RUA	06	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 354 A 358, RUA	08	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 360 A 360-A, RUA	09	3	Z8 200
09	04	MANOEL DUTRA 439, RUA	39	3	

S	Q	ENDERECO	L	N	Obs
09	04	MANOEL DUTRA 439, RUA	39	3	
09	04	MANOEL DUTRA 451, RUA C/ DR. LUIZ BARRETO 145 A 153, RUA	38	3	
09	04	SAO VICENTE 40, RUA	41	3	
09	04	SAO VICENTE 42 A 46, RUA	11	3	
09	04	SAO VICENTE 52, RUA	12	3	
09	04	SAO VICENTE 54 E 56, RUA	13	3	
09	04	TREZE DE MAIO 288, RUA C/ MANOEL DUTRA 389 A 391, RUA	37	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 312, RUA	01	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 314 A 316, RUA	02	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 342, RUA	06	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 354 A 358, RUA	08	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 360 A 360-A, RUA	09	3	Z8 200
09	04	TREZE DE MAIO 366 A 368, RUA C/ SAO VICENTE 26, RUA	40	3	Z8 200
09	05	CONSELHEIRO CARRAO 346 A 364, RUA C/ RUI BARBOSA 242, RUA	35	3	
09	05	CONSELHEIRO CARRAO 374, RUA	34	3	
09	05	CONSELHEIRO CARRAO 380 A 384, RUA	33	3	
09	05	CONSELHEIRO CARRAO 396, RUA	31	3	
09	05	CONSELHEIRO CARRAO 402 A 404, RUA	30	3	
09	05	CONSELHEIRO CARRAO 406 A 408, RUA	29	3	
09	05	MANUEL DUTRA 291 A 293, RUA	83	3	
09	05	MANUEL DUTRA 299 A 301, RUA	84	3	
09	05	MANUEL DUTRA 303 A 307, RUA	85	3	
09	05	MANUEL DUTRA 309, RUA	86	3	
09	05	RUI BARBOSA 10 A 16, RUA C/ MANUEL DUTRA 289, RUA	82	3	
09	05	RUI BARBOSA 26 A 28, RUA	81	3	
09	05	TREZE DE MAIO 351 A 353, RUA	01	3	Z8 200
09	05	TREZE DE MAIO 381 A 383, RUA	06	3	Z8 200
09	05	TREZE DE MAIO 395, RUA	07	3	Z8 200
09	05	TREZE DE MAIO 423, RUA	12	3	Z8 200
09	05	TREZE DE MAIO 469 A 471, RUA	19	3	Z8 200
09	05	TREZE DE MAIO 499 A 503, RUA	23	3	Z8 200
09	05	TREZE DE MAIO 515 A 521, RUA C/ CONSELHEIRO CARRAO 420, RUA	27	3	Z8 200
09	06	CONSELHEIRO RAMALHO 478, RUA	12	3	
09	06	CONSELHEIRO RAMALHO 480, RUA	13	3	
09	06	CONSELHEIRO RAMALHO 484-CASA 1, RUA	14	3	
09	06	CONSELHEIRO RAMALHO 484-CASA 2, RUA	15	3	
09	06	CONSELHEIRO RAMALHO 484-CASA 3, RUA	16	3	
09	06	CONSELHEIRO RAMALHO 486 A 488, RUA	17	3	
09	07	MANOEL DUTRA 137, RUA	134	3	
09	07	MANUEL DUTRA 113 A 115, RUA	80	3	
09	07	MANUEL DUTRA 127 A 131, RUA	78	3	
09	07	MANUEL DUTRA 133, RUA	133	3	
09	07	MARIA JOSE 118, RUA	14	3	
09	07	MARIA JOSE 120, RUA	15	3	
09	07	MARIA JOSE 124, RUA	16	3	
09	07	MARIA JOSE 130, RUA	17	3	
09	07	MARIA JOSE 134, RUA	18	3	
09	07	MARIA JOSE 140, RUA	19	3	
09	07	MARIA JOSE 142 A 146, RUA	20	3	
09	07	MARIA JOSE 186, RUA	26	3	
09	07	MARIA JOSE 198, RUA	27	3	
09	07	MARIA JOSE 220, RUA	31	3	
09	07	MARIA JOSE 230, RUA	32	3	
09	07	MARIA JOSE 58 A 60, RUA	06	3	09
09	07	MARIA JOSE 70 A 72, RUA	07	3	09
09	08	MAJOR DIOGO 566, RUA	17	1	09

S	Q	ENDEREÇO	L	N	Obs
09	08	MAJOR DIOGO 616, RUA	23	3	
09	08	MAJOR DIOGO 638 A 644, RUA	27	3	
09	08	MAJOR DIOGO 650, RUA	28	3	
09	08	MAJOR DIOGO 652, RUA	29	3	
09	08	MARIA JOSÉ 141 A 145, RUA	110	3	
09	08	MARIA JOSÉ 205, RUA	51	3	
09	08	MARIA JOSE 207 A 211, RUA	50	3	
09	08	MARIA JOSÉ 79 A 95, RUA	106	3	
09	08	MARIA JOSÉ 97, RUA	67	3	
09	08	PROF. LAERTE RAMOS DE CARVALHO 77, RUA C/ MARIA JOSE 19/33,R	78	3	
09	11	CONSELHEIRO CARRAO 536 A 542,RUA	21	3	
09	11	CONSELHEIRO CARRAO 554, RUA	23	3	
09	11	CONSELHEIRO CARRAO 558, RUA	26	3	
09	11	CONSELHEIRO CARRAO 566, RUA	27	3	
09	11	CONSELHEIRO CARRAO 576, RUA	28	3	
09	11	DR. LUIZ BARRETO 246, RUA	02	3	
09	11	DR. LUIZ BARRETO 252, RUA	03	3	
09	11	DR. LUIZ BARRETO 256, RUA	04	3	
09	11	DR. LUIZ BARRETO 262, RUA	05	3	
09	11	DR. LUIZ BARRETO 270, RUA	06	3	
09	11	DR. LUIZ BARRETO 276, RUA	07	3	
09	11	DR. LUIZ BARRETO 284, RUA	08	3	
09	11	SÃO VICENTE 105, RUA	40	3	
09	11	SÃO VICENTE 121 A 127, RUA	37	3	
09	11	SÃO VICENTE 99, RUA	41	3	
09	12	CONSELHEIRO CARRAO 448, RUA C/ TREZE DE MAIO 516 A 518, RUA	19	3	
09	12	CONSELHEIRO CARRAO 450, RUA	20	3	
09	12	CONSELHEIRO CARRAO 458 A 460,RUA	21	3	
09	12	CONSELHEIRO CARRAO 468, RUA	22	3	
09	12	CONSELHEIRO CARRAO 476 A 478,RUA	23	3	
09	12	CONSELHEIRO CARRAO 480, RUA	24	3	
09	12	CONSELHEIRO CARRAO 498 A 498-A, RUA	26	3	
09	12	CONSELHEIRO CARRAO 506, RUA	27	3	
09	12	DR. LUIZ BARRETO 299 A 303, RUA	36	3	
09	12	DR. LUIZ BARRETO 365, RUA	28	3	
09	12	TREZE DE MAIO 438 A 442, RUA	10	3	Z8 200
09	12	TREZE DE MAIO 478, RUA	53	1	

S	Q	ENDERECO	L	N	Obs
09	12	TREZE DE MAIO 496, RUA	18	3	Z8 200
09	15	ITAPEVA 545/569, R. C/ S. CARLOS DO PINHAL. C/ RIO CLARO 190	31 E 32	3	
09	16	PAMPLONA 145, RUA	17	2	Hall, escadarias, circulação, espaços livres .
09	17	ITAPEVA 113,RUA	120	3	
09	17	ITAPEVA 115, RUA	121	3	
09	17	ITAPEVA 123, RUA	122	3	
09	17	ITAPEVA 125,RUA	123	3	
09	17	ITAPEVA 131,RUA	124	3	
09	17	ITAPEVA 63, RUA	271 A 282	3	
09	17	ITAPEVA 79, RUA	29	3	
09	17	ITAPEVA 85, RUA	30	3	
09	17	ITAPEVA 95, RUA	31	3	
09	17	ROCHA 360,RUA	14	3	
09	17	ROCHA 370/372,RUA	13	3	
09	17	ROCHA 376, RUA	12	3	
09	17	ROCHA 378, RUA	11	3	
09	17	ROCHA 386, RUA	10	3	
09	17	ROCHA 388, RUA	09	3	
09	17	ROCHA 396, RUA	08	3	
09	17	ROCHA 398, RUA	07	3	
09	17	SILVIA 155-CASA 1, RUA	40	3	
09	17	SILVIA 155-CASA 2, RUA	41	3	
09	17	SILVIA 155-CASA 3, RUA	42	3	
09	17	SILVIA 155-CASA 4, RUA	43	3	
09	17	SILVIA 159, RUA	44	3	
09	17	SILVIA 165, RUA	45	3	
09	17	SILVIA 167, RUA	46	3	
09	17	SILVIA 203 - CASA 9, RUA	176	3	
09	17	SILVIA 203, RUA CASA 3	179	3	
09	17	SILVIA 203, RUA CASA 7	243	3	
09	17	SILVIA 203,RUA CASA 1	58	3	
09	17	SILVIA 203-CASA 10, RUA	53	3	
09	17	SILVIA 203-CASA 11, RUA	177	3	
09	17	SILVIA 203-CASA 12, RUA	52	3	
09	17	SILVIA 203-CASA 13, RUA	178	3	
09	17	SILVIA 203-CASA 16, RUA	59	3	
09	17	SILVIA 203-CASA 2, RUA	57	3	
09	17	SILVIA 203-CASA 4, RUA	56	3	
09	17	SILVIA 203-CASA 5, RUA	180	3	
09	17	SILVIA 203-CASA 6, RUA	55	3	
09	17	SILVIA 203-CASA 8, RUA	54	3	
09	17	SILVIA 211,RUA	61	3	
09	17	SILVIA 213,RUA	244	3	
09	17	SILVIA 23 E 27,RUA C/ ITAPEVA 173 E 177, RUA	137	3	
09	17	SILVIA 243, RUA	238	3	
09	17	SILVIA 253 E 263, RUA	66	3	
09	17	SILVIA 273, RUA	68	3	
09	17	SILVIA 43, RUA	576 A 587	3	
09	17	SILVIA 63, RUA	318 A 329	3	
09	17	SILVIA 77,RUA	36	3	
09	17	SILVIA 89, RUA	37	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 524, RUA	16	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 532, RUA	17	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 536, RUA	18	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 540, RUA	19	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 546, RUA	20	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 550, RUA	21	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 556, RUA	22	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 560, RUA	23	3	

S	Q	ENDERECO	L	N	Obs
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 564, RUA	24	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 572, RUA	25	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 574, RUA	26	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 582, RUA	27	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 798, RUA	69	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 808, RUA	70	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 810, RUA	71	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 820, RUA	72	3	
09	18	ALMIRANTE MARQUES LEAO 826, RUA	73	3	
09	18	DR. SENG 30, RUA	84	3	
09	18	DR. SENG 36, RUA	85	3	
09	18	DR. SENG 42, RUA	86	3	
09	18	DR. SENG 44, RUA	87	3	
09	18	DR. SENG 52, RUA	88	3	
09	18	DR. SENG 80, RUA	136	3	
09	18	RIBEIRÃO PRETO 302, ALAMEDA	81	3	
09	18	RIBEIRAO PRETO 228 A 234, ALAMEDA C/ ALM. MARQUES LEAO S/N	74	3	
09	18	RIBEIRAO PRETO 252, ALAMEDA	75	3	
09	18	RIBEIRAO PRETO 258, ALAMEDA	76	3	
09	18	RIBEIRAO PRETO 266, ALAMEDA	77	3	
09	18	RIBEIRAO PRETO 278, ALAMEDA	78	3	
09	18	RIBEIRÃO PRETO 286, ALAMEDA	118	3	
09	18	RIBEIRÃO PRETO 290, ALAMEDA	80	3	
09	18	RIBEIRÃO PRETO 296, ALAMEDA	79	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 717, RUA	66	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 723, RUA	67	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 727, RUA	68	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 735, RUA	69	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 737, RUA	70	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 743 A 745, RUA	71	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 747, RUA	72	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 755, RUA	73	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 757, RUA	74	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 765, RUA	75	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 769, RUA	76	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 775, RUA	77	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 777, RUA	78	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 785, RUA	79	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 787, RUA	80	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 797, RUA	81	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 807, RUA	82	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 815, RUA	83	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES DE LEÃO 827, RUA	84	3	
09	19	ALMIRANTE MARQUES LEAO 385 E 387, RUA	61	3	
09	19	FRANCESES 112, RUA DOS	48	3	
09	19	FRANCESES 120, RUA DOS	47	3	
09	19	FRANCESES 124, RUA DOS	46	3	
09	19	FRANCESES 132, RUA DOS	45	3	
09	19	FRANCESES 138, RUA DOS	44	3	
09	19	FRANCESES 146, RUA DOS	43	3	
09	19	FRANCESES 152, RUA DOS	42	3	
09	19	FRANCESES 160, RUA DOS	41	3	
09	19	FRANCESES 230, RUA DOS ESQ. C/	39	3	
09	19	FRANCESES 250, RUA DOS ESQ. C/	37	3	
09	19	FRANCESES 252, RUA DOS	36	3	
09	19	FRANCESES 258, RUA DOS	35	3	
09	19	FRANCESES 296, RUA DOS	34	3	
09	19	FRANCESES 324, RUA DOS	33	1	
09	19	FRANCESES 350, RUA DOS	92	1	

S	Q	ENDereco	L	N	Obs
09	19	FRANCESES 518, RUA DOS	24	1	
09	19	JOAQUIM EUGENIO DE LIMA 164, ALAMEDA	06	3	
09	19	JOAQUIM EUGENIO DE LIMA 166, ALAMEDA C/ ALM.MARQUES LEAO 795	05	3	
09	19	JOAQUIM EUGENIO DE LIMA 198, ALAMEDA	02	3	
09	19	JOAQUIM EUGENIO DE LIMA 212, ALAMEDA	01	3	
09	19	JOAQUIM EUGENIO DE LIMA 30, ALAMEDA	23	3	
09	19	JOAQUIM EUGENIO DE LIMA 36, ALAMEDA	22	3	
09	19	JOAQUIM EUGENIO DE LIMA 44, ALAMEDA	21	3	
09	19	JOAQUIM EUGENIO DE LIMA 48, ALAMEDA	20	3	
09	19	VELOSO GUERRA 107, RUA	59	3	
09	19	VELOSO GUERRA 109, RUA	60	3	
09	19	VELOSO GUERRA 13, RUA	50	3	
09	19	VELOSO GUERRA 15, RUA	87	3	
09	19	VELOSO GUERRA 21, RUA	91	3	
09	19	VELOSO GUERRA 27, RUA	88	3	
09	19	VELOSO GUERRA 37, RUA	89	3	
09	19	VELOSO GUERRA 43, RUA	90	3	
09	19	VELOSO GUERRA 57, RUA	52	3	
09	19	VELOSO GUERRA 59, RUA	53	3	
09	19	VELOSO GUERRA 67, RUA	54	3	
09	19	VELOSO GUERRA 69, RUA	55	3	
09	19	VELOSO GUERRA 7, RUA	49	3	
09	19	VELOSO GUERRA 77, RUA	56	3	
09	19	VELOSO GUERRA 81, RUA	94	3	
09	19	VELOSO GUERRA 89, RUA	95	3	
09	19	VELOSO GUERRA 91, RUA	58	3	
09	20	FRANCESES 101, RUA DOS	08	3	
09	20	FRANCESES 105, RUA DOS	09	3	
09	20	FRANCESES 115, RUA DOS	10	3	
09	20	FRANCESES 117, RUA DOS	11	3	
09	20	FRANCESES 125, RUA DOS	12	3	
09	20	FRANCESES 15 E 33, RUA DOS	01	3	
09	20	FRANCESES 153, RUA DOS	15	3	
09	20	FRANCESES 157, RUA DOS	16	3	
09	20	FRANCESES 47, RUA DOS	02	3	
09	20	FRANCESES 67, RUA DOS	03	3	
09	20	FRANCESES 71, RUA DOS	04	3	
09	20	FRANCESES 81, RUA DOS	05	3	
09	20	FRANCESES 99, RUA DOS	07	3	
09	20	INGLESES 108, RUA DOS	38	3	
09	20	INGLESES 118, RUA DOS	30	3	
09	20	INGLESES 124, RUA DOS	29	3	
09	20	INGLESES 136, RUA DOS	28	3	
09	20	INGLESES 138, RUA DOS	27	3	
09	20	INGLESES 150, RUA DOS	26	3	
09	20	INGLESES 160, RUA DOS	25	3	
09	20	INGLESES 170, RUA DOS	24	3	
09	20	INGLESES 182, RUA DOS	23	3	
09	20	INGLESES 258, RUA DOS	21	3	
09	20	INGLESES 74, RUA DOS	35	3	
09	20	INGLESES 78, RUA DOS	34	3	
09	20	INGLESES 86, RUA DOS	33	3	
09	20	INGLESES 92, RUA DOS	32	3	

S	Q	ENDERECO	L	N	Obs
09	20	INGLESES 98, RUA DOS	31	3	
09	21	CONSELHEIRO CARRAO 451, RUA ESQ. C/	01	3	
09	21	INGLESES 103 E 109, RUA DOS	23	3	
09	21	INGLESES 115, RUA DOS	24	1	
09	21	INGLESES 131, RUA DOS	26	3	
09	21	INGLESES 143, RUA DOS	27	3	
09	21	INGLESES 155, RUA DOS	66	3	
09	21	INGLESES 157, RUA DOS	67	3	
09	21	INGLESES 161, RUA DOS	68	3	
09	21	INGLESES 165, RUA DOS	30	3	
09	21	INGLESES 187, RUA DOS	33	3	
09	21	INGLESES 193, 195 E 197, RUA DOS	34	3	
09	21	INGLESES 209, RUA DOS	35	3	
09	21	INGLESES 45 E 47, RUA DOS	15	3	
09	21	INGLESES 63, RUA DOS	17	3	
09	21	TREZE DE MAIO 550, RUA	63	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 576 E 578, RUA	59	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 580 E 586, RUA	58	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 596 E 598, RUA	56	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 612, 614 E 616, RUA	55	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 662 E 666, RUA	48	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 668 E 670, RUA	47	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 680, RUA	46	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 686, RUA	45	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 692, RUA	44	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 704, RUA	43	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 724, RUA	40	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 734, RUA	39	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 738, RUA	38	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 744, RUA	37	3	Z8 200
09	21	TREZE DE MAIO 750 E 752, R.	36	3	Z8 200
09	22	CONSELHEIRO CARRAO 387 E 387A, RUA	66	3	
09	22	CONSELHEIRO CARRAO 425 E 427, RUA	72	3	
09	22	FORTALEZA 282, RUA	32	3	
09	22	FORTALEZA 288, RUA	31	3	
09	22	RUI BARBOSA 266 E 272, RUA ESQ. C/	63	3	
09	22	RUI BARBOSA 294 E 322, RUA	62	3	
09	22	TREZE DE MAIO 561, RUA	01	3	Z8 200
09	22	TREZE DE MAIO 569, RUA	02	3	Z8 200
09	22	TREZE DE MAIO 571, RUA	03	3	Z8 200
09	22	TREZE DE MAIO 653, RUA	14	3	Z8 200
09	22	TREZE DE MAIO 687, 689 E 691, RUA	20	3	Z8 200
09	22	TREZE DE MAIO 695, RUA	21	3	Z8 200
09	22	TREZE DE MAIO 711 E 717, RUA	23	3	Z8 200
09	22	TREZE DE MAIO 721, RUA	24	3	Z8 200
09	23	CONSELHEIRO RAMALHO 736 E 738, RUA	11	3	
09	23	CONSELHEIRO RAMALHO 742 E 744, RUA	12	3	
09	23	CONSELHEIRO RAMALHO 780, RUA	17	3	
09	23	CONSELHEIRO RAMALHO 800, RUA	20	3	
09	23	CONSELHEIRO RAMALHO 818, RUA	22	3	
09	23	FORTALEZA 142 E 150, RUA ESQ. C/ CONS. RAMALHO 878, RUA	99	3	
09	23	FORTALEZA 172 E 174, RUA	32	3	
09	23	FORTALEZA 180, RUA	33	3	
09	23	FORTALEZA 190 E 192, RUA	35	3	
09	24	CONSELHEIRO RAMALHO 737, RUA	47	3	
09	24	CONSELHEIRO RAMALHO 749, RUA	46	3	
09	24	CONSELHEIRO RAMALHO 873, RUA C/ FORTALEZA 36 A 94, RUA	28	3	
09	25	MAJOR DIOGO 784, RUA	58	3	

S	Q	ENDEREÇO	L	N	Obs
09	25	MARIA JOSE 399, RUA	26	3	
09	25	MARIA JOSE 405, RUA	27	3	
09	25	MARIA JOSE 467, RUA	33	3	
09	25	MARIA JOSE 473, RUA	34	3	
09	25	MARIA JOSE 483, RUA	35	3	
09	25	MARIA JOSE 495, RUA	36	3	
09	25	MARIA JOSE 503, RUA	37	3	
09	25	MARIA JOSE S/NO., RUA C/ BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1164, AV.	38	3	
09	26	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1110/1122, AV. C/MAJOR DIOGO 887/893	86 A 108	3	
09	26	CONSELHEIRO CARRÃO 11 A 21, RUA	58 A 66	3	
09	26	CONSELHEIRO CARRÃO 31 A 43, RUA	67 A 73	3	
09	32	HUMAITÁ 267 A 307, RUA C/ BRIG. LUIZ ANTONIO 993 A 1029	01 A 118	3	
09	32	MARTINIANO DE CARVALHO 114 A 170, RUA	329	1	PARCIAL CONV. IGREJA DO CARMO
09	32	MARTINIANO DE CARVALHO 60, RUA	149	1	CONVENTO IGREJA DO CARMO
09	37	FRANCESES 471, RUA DOS	09	3	
09	38	INGLESES 255, RUA DOS	81	3	
09	38	INGLESES 267, RUA DOS	80	3	
09	38	INGLESES 271, RUA DOS	79	3	
09	38	INGLESES 303, RUA DOS	78	3	
09	38	INGLESES 309, RUA DOS	77	3	
09	38	INGLESES 317, RUA DOS	76	3	
09	38	INGLESES 325, RUA DOS	75	3	
09	38	INGLESES 333, RUA DOS	74	3	
09	38	INGLESES 391, RUA DOS	66	3	
09	38	INGLESES 399, RUA DOS	82	3	
09	38	INGLESES 405, RUA DOS	83	3	
09	38	INGLESES 409, RUA DOS	64	3	
09	38	INGLESES 413, RUA DOS	63	3	
09	38	INGLESES 421, RUA DOS	62	3	
09	38	INGLESES 429, RUA DOS	61	3	
09	38	INGLESES 431, RUA DOS	87	3	
09	38	INGLESES 447, RUA DOS	60	3	
09	38	INGLESES 449 A 453, RUA DOS	59	3	
09	38	INGLESES 621, RUA DOS	51	3	
09	38	INGLESES 627, RUA DOS	50	3	
09	38	INGLESES 631, RUA DOS	49	3	
09	38	INGLESES 641, RUA DOS	48	3	
09	38	TREZE DE MAIO 1004, RUA	34	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 1082, RUA	40	3	
09	38	TREZE DE MAIO 772, RUA	01	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 776, RUA	02	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 784, RUA	03	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 786, RUA	04	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 794, RUA	05	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 798, RUA	06	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 804, RUA	07	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 830, RUA	09	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 844 A 848, RUA	10	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 860 A 862, RUA	13	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 864 A 866, RUA	14	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 870, RUA	15	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 880, RUA	16	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 886, RUA	17	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 908, RUA	20	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 950, RUA	26	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 954, RUA	27	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 962 e 964, RUA	88	3	Z8 200

S	Q	ENDERECO	L	N	Obs
09	38	TREZE DE MAIO 966, RUA C/ INGLESES S/NO., RUA DOS	29	3	Z8 200
09	38	TREZE DE MAIO 984, RUA	31	3	Z8 200
09	39	RUI BARBOSA 574, RUA	84	3	
09	39	RUI BARBOSA 584, RUA	83	3	
09	39	RUI BARBOSA 664, RUA	69	3	
09	39	RUI BARBOSA 708, RUA	63	3	
09	39	RUI BARBOSA 714 A 738, RUA	132 , ETC.	3	
09	40	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1512 A 1516, AV. C/ RUI BARBOSA 717	02	3	
09	40	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1520 A 1528, AVENIDA	01	3	
09	41	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1424 A 1432, AVENIDA	26	3	
09	41	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1434 A 1444, AVENIDA	27	3	
09	41	FORTALEZA 159, RUA	63	3	
09	41	FORTALEZA 163, RUA	62	3	
09	41	FORTALEZA 167, RUA	61	3	
09	41	FORTALEZA 171, RUA	60	3	
09	41	FORTALEZA 175, RUA	59	3	
09	41	FORTALEZA 181, RUA	58	3	
09	41	FORTALEZA 189, RUA	57	3	
09	41	FORTALEZA 191, RUA	56	3	
09	41	RUI BARBOSA 559, RUA	45	3	
09	41	RUI BARBOSA 561 E 563, RUA	44	3	
09	41	RUI BARBOSA 565, RUA	124 E 125	3	
09	41	RUI BARBOSA 567 A 571, RUA	115 E 116	3	
09	41	RUI BARBOSA 579 A 581, RUA	41	3	
09	41	RUI BARBOSA 583 E 585, RUA	40	3	
09	41	RUI BARBOSA 595, RUA	39	3	
09	41	RUI BARBOSA 613, RUA	36	3	
09	41	RUI BARBOSA 627, RUA	35	3	
09	41	RUI BARBOSA 629, RUA	34	3	
09	41	RUI BARBOSA 647, RUA	33	3	
09	41	RUI BARBOSA 649, RUA	32	3	
09	41	RUI BARBOSA 663, RUA	31	3	
09	42	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1186 E 1200, AV.C/MARIA JOSE 466/504	36 A 164	3	
09	42	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1234, AVENIDA	27	3	
09	42	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1278, AVENIDA	25	3	
09	42	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1288, AVENIDA	24	3	
09	42	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1300, AVENIDA	23	3	
09	42	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1308 E 1310, AV. C/CONS.RAMALHO S/N.	22	3	
09	42	CONSELHEIRO RAMALHO 899 E 901, RUA C/ FORTALEZA 95, RUA	01	3	
09	44	ARTUR PRADO 27, RUA	46	3	
09	44	ARTUR PRADO 29, RUA	45	3	
09	44	MARTINIANO DE CARVALHO 230, RUA	02	3	
09	44	MARTINIANO DE CARVALHO 256 A 266, RUA	04	3	
09	44	MARTINIANO DE CARVALHO 356 E 348, RUA	308	3	LOTE PARCIAL
09	44	MARTINIANO DE CARVALHO 358, RUA	16	3	
09	44	MARTINIANO DE CARVALHO 360, RUA	17	3	
09	44	MARTINIANO DE CARVALHO 368, RUA	18	3	
09	44	MARTINIANO DE CARVALHO 374, RUA	19	3	
09	51	JOAQUIM EUGÊNIO DE LIMA 133, RUA	991	3	

S	Q	ENDERECO	L	N	Obs
09	51	JOAQUIM EUGÊNIO DE LIMA 155, ALAMEDA	22	3	
09	51	JOAQUIM EUGÊNIO DE LIMA 159, ALAMEDA	21	3	
09	51	JOAQUIM EUGÊNIO DE LIMA 161, ALAMEDA	28	3	
09	52	TREZE DE MAIO 1294, RUA	19	3	
09	52	TREZE DE MAIO 1342, RUA	22	3	
09	53	ALFREDO ELLIS 262, RUA	33	3	
09	53	ALFREDO ELLIS 272, RUA	27	3	
09	53	ALFREDO ELLIS 274, RUA	26	3	
09	53	ALFREDO ELLIS 286, RUA	25	3	
09	53	ALFREDO ELLIS 288, RUA	24	3	
09	53	BRIG. LUIZ ANTONIO 1595/1599, AV. C/ STA. MADALENA 401/427	01	3	
09	53	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1605 E 1607, AVENIDA	02	3	
09	53	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1609 E 1611, AVENIDA	03	3	
09	53	RUA SANTA MADALENA, 369 com RUA ALFREDO ELLIS, 166	31	3	ÁREA VERDE, MUROS E ESCADARIA
09	53	TREZE DE MAIO 1279, RUA	21	3	
09	53	TREZE DE MAIO 1315, RUA C/ ALFREDO ELLIS 306, RUA	22	3	
09	54	BRIG. LUIZ ANTONIO 1573, AV.	12	1	
09	54	SANTA MADALENA 342, RUA	19	3	
09	54	SANTA MADALENA 344, RUA	18	3	
09	54	SANTA MADALENA 352, RUA	17	3	
09	54	SANTA MADALENA 354, RUA	16	3	
09	54	SANTA MADALENA 362, RUA	15	3	
09	54	SANTA MADALENA 364, RUA	14	3	
09	54	SANTA MADALENA 372, RUA	13	3	
09	55	SANTA MADALENA 240, RUA	06	3	
09	55	SANTA MADALENA 250, RUA C/ ARTUR PRADO 282, RUA	05	3	
09	57	ARTUR PRADO 40, RUA	48	3	
09	57	ARTUR PRADO 82, RUA	46	3	
09	57	ARTUR PRADO 88, RUA	45	3	
09	57	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1245 A 1249, AVENIDA	01	3	
09	57	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1277, AVENIDA	05	3	
09	57	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1285, AVENIDA	06	3	
09	57	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1303 A 1305, AVENIDA	08	3	
09	57	BRIGADEIRO LUIZ ANTONIO 1307, AVENIDA	09	3	
09	67	TREZE DE MAIO 1425 A 1439, RUA	17 A 27	2	SAGUÃO, HALL DE ACESSO.
09	69	ARTUR PRADO 358, RUA	14	3	
09	69	ARTUR PRADO 362, RUA	13	3	
09	69	ARTUR PRADO 376, RUA	12	3	
09	70	ARTUR PRADO 331, RUA	01	3	
09	70	ARTUR PRADO 341, RUA	02	3	
09	71	ARTHUR PRADO 637, RUA	26	3	ÁREA VERDE
09	71	ARTHUR PRADO 659 E 697, RUA	464	3	ÁREA VERDE , MUROS E GRADIS
09	71	RUA PIO XII, 279 com RUA MARTINIANO DE CARVALHO	25	3	ÁREA VERDE, MURO E GRADIL
09	80	AMADEU AMARAL, PÇA X 13 DE MAIO 1642, RUA (SABESP)	39	3	
09	94	ALMIRANTE MARQUES DE LEAO 321, RUA	28	3	
09	94	ALMIRANTE MARQUES DE LEAO 329, RUA	29	3	
09	94	ALMIRANTE MARQUES DE LEAO 331, RUA	30	3	
09	94	ALMIRANTE MARQUES DE LEAO 339, RUA	31	3	

S	Q	ENDereco	L	N	Obs
09	94	ALMIRANTE MARQUES DE LEO 347 A 365, R. C/VELOSO GUERRA S/N.	63	3	
09	94	CONSELHEIRO CARRAO 521, RUA	01	3	
09	94	CONSELHEIRO CARRAO 547, RUA	04	3	
09	94	CONSELHEIRO CARRAO 553 A 557, RUA	05	3	
09	94	CONSELHEIRO CARRAO 561, RUA	06	3	
09	94	CONSELHEIRO CARRAO 577, RUA	08	3	
09	94	CONSELHEIRO CARRAO 583, RUA	09	3	
09	94	CONSELHEIRO CARRAO 603, RUA	13	3	
09	94	CONSELHEIRO CARRAO 605 A 611, RUA	14	3	
09	94	FRANCESES 4, RUA DOS	62	3	
09	94	FRANCESES 44, RUA DOS	57	3	
09	94	FRANCESES 50, RUA DOS	56	3	
09	94	FRANCESES 82, RUA DOS	53	3	
09	94	FRANCESES 92, RUA DOS	52	3	
09	94	FRANCESES 98, RUA DOS	51	3	
09	94	VELOSO GUERRA 1, TRAVESSA	49	3	
09	94	VELOSO GUERRA 18, TRAVESSA	42	3	
09	94	VELOSO GUERRA 2, TRAVESSA	48	3	
09	94	VELOSO GUERRA 2-A, TRAVESSA	44	3	
09	94	VELOSO GUERRA 24, TRAVESSA	41	3	
09	94	VELOSO GUERRA 3, TRAVESSA	47	3	
09	94	VELOSO GUERRA 34, TRAVESSA	40	3	
09	94	VELOSO GUERRA 4, TRAVESSA	46	3	
09	94	VELOSO GUERRA 42, TRAVESSA	39	3	
09	94	VELOSO GUERRA 48, TRAVESSA	38	3	
09	94	VELOSO GUERRA 5, TRAVESSA	45	3	
09	94	VELOSO GUERRA 60, TRAVESSA	37	3	
09	94	VELOSO GUERRA 78, TRAVESSA	36	3	
09	94	VELOSO GUERRA 8, TRAVESSA	43	3	
09	94	VELOSO GUERRA 84, TRAVESSA	35	3	
09	94	VELOSO GUERRA 90, TRAVESSA	34	3	
09	95	BRIG. LUIZ ANTONIO 826, AV.	01	1	CASTELINHO/CONDEPHAAT/CONP RES
09	95	HUMAITA 480 A 536, RUA	20	3	VEGETAÇÃO, ESPAÇOS LIVRES
09	97	MANUEL DUTRA 539, RUA	223 A 265	3	
09	97	SANTO ANTONIO 1262, 1272, RUA	208 A 221	3	
09	97	SÃO VICENTE 190 A 204, RUA	145 A 148	3	
09	99	CONSELHEIRO CARRÃO 640, RUA	01	3	
33	01	BORORÓS 46, RUA	66 A 70	3	
33	01	CONDES. S. JOAQUIM 345/357, R. C/ B. L. ANTONIO 849a857 AV.	37 A 51	3	
33	02	CONDESSA DE SAO JOAQUIM 215, RUA C/ CONDE DE SAO JOAQUIM, R.	01	3	
33	03	CONDESSA DE SÃO JOAQUIM 391/393, RUA	21	3	
33	05	HUMAITA 131, RUA	46	3	
33	05	HUMAITA 137 E 139, RUA	45	3	
33	05	HUMAITA 171, RUA	42	3	
33	05	HUMAITA 173, RUA	41	3	
33	05	HUMAITA 191, RUA	40	3	
33	05	HUMAITÁ 77 CASA 10, RUA	55	3	
33	05	HUMAITÁ 77 CASA 8, RUA	54	3	
33	05	HUMAITÁ 77, RUA CASA 2	51	3	
33	05	HUMAITÁ 77, RUA CASA 4	52	3	
33	05	HUMAITÁ 77, RUA CASA 6	53	3	
33	05	HUMAITA 79, RUA	50	3	
33	05	HUMAITA 81 A 87, RUA	49	3	
33	05	MARTINIANO DE CARVALHO 113, RUA	89 A 100	3	
33	05	MARTINIANO DE CARVALHO 125, RUA	18	3	
33	05	MARTINIANO DE CARVALHO 19 A 35, RUA C/ HUMAITA 203, RUA	66 A 84	3	

S	Q	ENDEREÇO	L	N	Obs
33	05	MARTINIANO DE CARVALHO 51, RUA	37	3	
33	05	MARTINIANO DE CARVALHO 71, RUA	23 A 35	3	
33	05	MARTINIANO DE CARVALHO 81/83, RUA	22	3	
33	05	MARTINIANO DE CARVALHO 89 A 97, RUA	65	3	
33	07	MAESTRO CARDIM 60, RUA	22	3	Z8-200
33	07	MARTINIANO DE CARVALHO 233 E 233-BAIXOS, RUA	05	3	Z8-200
33	07	MARTINIANO DE CARVALHO 243 E 245, RUA	04	3	Z8-200
33	07	MARTINIANO DE CARVALHO 247 A 253, RUA	03	3	Z8-200
33	07	MARTINIANO DE CARVALHO 255 A 267, RUA	02	3	Z8-200
33	07	MARTINIANO DE CARVALHO 269 A 283, RUA (VILA ITORORO)	01	1	Z8-200
33	07	MONSENHOR PASSALACQUA 29, RUA	19	3	Z8-200
33	07	MONSENHOR PASSALACQUA 47, RUA	16	3	Z8-200
33	07	MONSENHOR PASSALACQUA 55, RUA	15	3	Z8-200
33	07	MONSENHOR PASSALACQUA 63, RUA	14	3	Z8-200
33	07	MONSENHOR PASSALACQUA 65, RUA	13	3	Z8-200
33	07	MONSENHOR PASSALACQUA 71 - CASA 1, RUA	12	3	Z8-200
33	07	MONSENHOR PASSALACQUA 71 - CASA 2, RUA	11	3	Z8-200
33	07	MONSENHOR PASSALACQUA 81, RUA	09	3	Z8-200
33	08	ITORORO 1-C, VILA ESQ. C/ MAESTRO CARDIM 80 E 84, RUA	33	3	Z8-200
33	08	ITORORO 10, VILA	24	3	Z8-200
33	08	ITORORO 11, VILA	23	3	Z8-200
33	08	ITORORO 12, VILA	22	3	Z8-200
33	08	ITORORO 18, VILA ESQ. C/ MARTINIANO DE	20	3	Z8-200
33	08	ITORORO 2-B, VILA	32	3	Z8-200
33	08	ITORORO 3, VILA	31	3	Z8-200
33	08	ITORORO 4, VILA	30	3	Z8-200
33	08	ITORORO 5, VILA	29	3	Z8-200
33	08	ITORORO 6, VILA	28	3	Z8-200
33	08	ITORORO 6-A, VILA	27	3	Z8-200
33	08	ITORORO 7, VILA	26	3	Z8-200
33	08	ITORORO 8, VILA	25	3	Z8-200
33	08	ITORORO 9, VILA	21	3	Z8-200
33	08	MAESTRO CARDIM 100 E 106-FUNDOS, RUA	46 E 47	3	Z8-200
33	08	MAESTRO CARDIM 108 E 112-FUNDOS, RUA	48 E 49	3	Z8-200
33	08	MAESTRO CARDIM 114 E 118-FUNDOS, RUA	50 E 51	3	Z8-200
33	08	MAESTRO CARDIM 86 E 92-FUNDOS, RUA	42 E 43	3	Z8-200
33	08	MAESTRO CARDIM 94 E 98-FUNDOS, RUA	77	3	Z8-200
33	08	MARTINIANO DE CARVALHO 319, RUA	19	3	Z8-200
33	08	MARTINIANO DE CARVALHO 325, RUA	18	3	Z8-200
33	08	MARTINIANO DE CARVALHO 333, RUA	17	3	Z8-200
33	10	PEDROSO 267, RUA	10	3	
38	02	MARTINIANO DE CARVALHO 1061, RUA	23	3	
38	02	MARTINIANO DE CARVALHO 951, RUA	16	3	
38	03	MAESTRO CARDIM 601, RUA	6,7,8,9,10	3	
38	03	MAESTRO CARDIM 607, RUA	12	3	
38	03	MAESTRO CARDIM 609, 609A, RUA	13	3	
38	03	MAESTRO CARDIM 769, RUA	30	3	
38	06	MAESTRO CARDIM 940, RUA E JOÃO	05	3	
38	12	PARAISO 21, RUA	92	1	IGREJA N.SRA. DO PARAÍSO

ANEXO B

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

Termo de Autorização de Uso de Entrevista

Pelo presente documento, eu, _____,
 RG: _____ emitido pelo(a): _____,
declaro ceder à pesquisadora: _____,
 CPF: _____ RG: _____, emitido pelo(a): _____,
**sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena
 propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental
 que prestei à pesquisadora aqui referida, na cidade de São Paulo, Estado SP, em
 ___/___/___, como subsídio à construção de sua dissertação de Mestrado em
 Sociologia da Universidade Federal de São Carlos.** A pesquisadora acima citada
 providenciará uma cópia da transcrição da entrevista para meu conhecimento e fica
 consequentemente autorizada a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais,
 a mencionada entrevista, no todo ou em parte, editada ou não, bem como permitir a terceiros
 o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de
 seu conteúdo e identificação de fonte e autor. Além disso, sei que posso abandonar minha
 participação na pesquisa quando quiser e que não receberei nenhum pagamento por esta
 participação.

Local e Data:

_____, _____ de _____ de _____

Assinatura do entrevistado