

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**

Giane Vargas Escobar

**“PARA ENCHER OS OLHOS”: IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES
CULTURAIS DAS RAINHAS E PRINCESAS DO CLUBE TREZE DE
MAIO DE SANTA MARIA NO JORNAL *A RAZÃO* (1960-1980)**

Santa Maria, RS
2017

Giane Vargas Escobar

**“PARA ENCHER OS OLHOS”: IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES
CULTURAIS DAS RAINHAS E PRINCESAS DO CLUBE TREZE DE MAIO DE
SANTA MARIA NO JORNAL A RAZÃO (1960-1980)**

Tese de Doutorado apresentada ao Curso de Doutorado em Comunicação do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linha de Pesquisa Mídia e Identidades Contemporâneas, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutora em Comunicação.**

Orientadora: Profa. Dra. Ana Luiza Coiro Moraes

Santa Maria, RS
2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Escobar, Giane Vargas

Para encher os olhos": identidades e representações culturais das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio de Santa Maria no Jornal A razão (1960-1980). / Giane Vargas Escobar.- 2017.

383 p.; 30 cm

Orientadora: Ana Luiza Coiro Moraes
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, RS, 2017

1. Estudos culturais 2. Midia e racismo 3. Rainhas negras 4. Feminismo negro interseccional 5. Clube Treze de Maio I. Moraes, Ana Luiza Coiro II. Título.

© 2017

Todos os direitos autorais reservados a Giane Vargas Escobar. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

E-mail: giane2.vargasescobar@gmail.com

Giane Vargas Escobar

**“PARA ENCHER OS OLHOS”: IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES
CULTURAIS DAS RAINHAS E PRINCESAS DO CLUBE TREZE DE MAIO DE
SANTA MARIA NO JORNAL A RAZÃO (1960-1980)**

Tese de Doutorado apresentada ao Curso de Doutorado em Comunicação do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linha de Pesquisa Mídia e Identidades Contemporâneas, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutora em Comunicação**.

Aprovado em 16 de janeiro de 2017:

Ana Luiza Coiro Moraes, Dr^a, (UFSM)
(Presidente/Orientadora)

Ana Carolina D. Escosteguy, Dr^a (PUCRS)

Flavi Ferreira Lisboa Filho, Dr. (UFSM)

Maria de Lourdes Siqueira, Dr^a (UFBA)

Sátira Machado, Dr^a (UNIPAMPA)

Santa Maria, RS
2017

Vozes-Mulheres

*A voz de minha bisavó
Ecoou criança
Nos porões do navio.
Ecoou lamentos
De uma infância perdida.*

*A voz de minha avó
Ecoou obediência
Aos brancos donos de tudo.*

*A voz de minha mãe
Ecoou baixinho revolta
No fundo das cozinhas alheias
Debaixo das trouxas
Roupagens sujas dos brancos
Pelo caminho empoeirado
Rumo à favela.*

*A minha voz ainda
Ecoa versos perplexos
Com rimas de sangue
e fome.*

*A voz de minha filha
Recolhe todas as nossas vozes
Recolhe em si
As vozes mudas caladas
Engasgadas nas gargantas.*

*A voz de minha filha
Recolhe em si a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
Se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade*

Conceição Evaristo

Às duas mulheres mais importantes da minha vida,
Minhas filhas, Aline Vargas Escobar e Geanine Vargas Escobar.

AGRADECIMENTOS

Esta tese é fruto de uma trajetória individual guiada por sábias mãos ancestrais e de uma necessidade coletiva, de uma vontade de memória e de um querer entender cada vez mais o mosaico de diferentes identidades negras que se constitui a população negra de Santa Maria. Assim, a palavra que eu mais quero dizer agora, é gratidão! Em primeiro lugar àquelas que me permitiram estar nesse plano, gratidão!

À Vó Angelina (in memoriam); à Vó Adalbertina, a vó Bela (in memoriam); à Vó Marcina (in memoriam). Tenho certeza que cada vez que tive que parar de escrever por conta das lágrimas que caíam, eram elas que as secavam e calmamente me traziam de volta à tese, que foi um dos maiores desafios que experimentei!

Às Rainhas e Princesas do Clube Social Negro mais lindo que eu conheço, o Clube Treze de Maio de Santa Maria, por toda a beleza que transmitem, em todos os sentidos, por suas memórias e histórias, de ontem e de hoje, agradeço: Alcione Flores do Amaral; Nilza Moura dos Santos; Izoete Ribeiro; Ilza Silva Moreira; Lilian Paz; Solange Carbone dos Santos; Célia Claro; Marize Azambuja; Dione Xavier; Lucia Regina Flores da Silva; Zanete Callil Nascimento. E àquela que retornou à massa de origem¹ no ano de 2016, Doroti dos Santos Lucas (in memoriam).

A minha família, meu pai Jorge Natal Rodrigues de Vargas e minha mãe, Jonbelina da Silva Vargas, ao meu irmão Giovani da Silva Vargas e meu afilhado Eduardo Vargas pela compreensão, amor, carinho e por entenderem a minha ausência. Ao Adelar Vicente Rodrigues Escobar, meu companheiro, por estar ao meu lado há vinte e seis anos e por não desistirmos dessa cumplicidade. À minha amiga, Celanira Rodrigues Escobar pelo carinho, pela generosidade! À minha tia Leila Maria da Silva Ribeiro pelo acolhimento, ombro amigo e ouvidos atentos às minhas angústias e conquistas.

Ao Grupo de Pesquisa Estudos Culturais e Audiovisualidades da Universidade Federal de Santa Maria, em nome do Prof. Flavi Lisboa e à Profa. Ana Luiza Coiro Moraes, minha orientadora, que agradeço pela sensibilidade, pelas críticas, sugestões, indicações e arcabouço teórico no âmbito dos Estudos Culturais.

¹ A expressão “retornou à massa de origem” é utilizada tanto por praticantes dos cultos afro-brasileiros, como por intelectuais negras/os militantes, que tiveram acesso à universidade e que passam a falar em seu próprio nome, com discurso próprio, calcados em sua própria experiência, entendendo que “morrer” não é universal e a morte não tem o mesmo significado para todos os povos.

Ao Poscom, lugar onde efetivamente iniciei meus estudos, um semestre depois das/dos meus/minhas colegas, vencendo uma batalha judicial, tornando-me a primeira mulher negra Doutora em Comunicação da primeira turma de Doutorado do Poscom da Universidade Federal de Santa Maria, no ano de 2017.

À Capes pelo financiamento do meu Doutorado e pela oportunidade do Estágio de Doutorado Sanduíche no Exterior, em 2014, o que me possibilitou ampliar os conhecimentos e ter uma experiência internacional. Ao Núcleo de Estudos de Género “Género em Discussão”, do Programa Doutoral em Estudos Culturais da Universidade de Aveiro e do Minho, em Portugal, em nome da Professora Maria Manuel Baptista, minha supervisora de estágio e aos colegas, em nome das mulheres brasileiras e portuguesas: Sara Vidal, Monise Martinez, Belmira Coutinho, Ceíça Ferreira, agradeço as trocas, as amizades, os encontros e as discussões.

À Jessica Silva, Rafael Rangel e Grazielle Fonseca pelo profissionalismo e pelas contribuições na elaboração da aba Relatos no Feminino no site do Museu Comunitário Treze de Maio. Ao amigo Enio Grigio pelas trocas de informações e descobertas em “velhos arquivos”.

Às amigas que fiz no exterior, com pessoas com as quais me identifiquei racialmente e afetivamente, por trazerem consigo as marcas de um povo que passou por semelhantes processos de exploração e colonização tanto quanto o Brasil, como Angola, Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe, Moçambique, Timor Leste: Michel Mutaia Kanianga, Mauro Fernandes (Ubas Balde), Aneliy Fernandes Rodrigues, Claudia Guita, Maria Costa, Pedro Correia, Martinho Martins, Lubélia Freitas.

A todas as mulheres negras guerreiras, mães, esposas, namoradas, amantes, trabalhadoras, políticas, estudantes, africanistas, capoeiristas, militantes, faveladas, acadêmicas, que se “dividem em mil” para dar conta dos inúmeros afazeres e da tripla discriminação.

Ao Grupo de Estudos sobre o Pensamento de Mulheres Negras “Atinuké” (aquelas que merecem carinho), criado por mim, Fernanda Oliveira da Silva e Nina Fola (Janine Cunha), no ano de 2016. “Eu sou porque nós somos!”

Figura 1 – Grupo de Estudos sobre o Pensamento das Mulheres Negras “Atinuké”. Porto Alegre, RS, Ponto de Cultura Espaço Escola Africanamente, 2016. Foto: Irene Santos



Fonte: Acervo Fotográfico do Grupo de Estudos sobre o Pensamento das Mulheres Negras “Atinuké”. "Se quer ir rápido, vá sozinho. Se quiser ir longe, vá em grupo." Provérbio Africano. Disponível em: <https://www.facebook.com/atinukemulheresnegras/photos/a.1380718628639463.1073741828.1380703338640992/1380713708639955/?type=3&theater>. Acesso em: 19 dez.2016.

“[...] Quando aquele “enorme lamento humano lançou-se ao vento e atirou suas lágrimas ao mar – livre, livre, livre”, a população negra não estava dando vasão a um frenesi religioso. Essas pessoas sabiam exatamente o que queriam: mulheres e homens almejavam possuir terras, ansiavam votar e “estavam dominados pelo desejo por escolas.” (Angela Davis, 2016).

RESUMO

“PARA ENCHER OS OLHOS”: IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES CULTURAIS DAS RAINHAS E PRINCESAS DO CLUBE TREZE DE MAIO DE SANTA MARIA NO JORNAL A RAZÃO (1960-1980)

AUTORA: Giane Vargas Escobar
ORIENTADORA: Ana Luiza Coiro Moraes

O presente estudo articula questões de gênero, raça e classe com o objetivo de realizar uma análise cultural em que são centrais as rainhas e princesas dos certames de beleza realizado pelo Clube Treze de Maio, da cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul, nas décadas de 1960, 1970 e 1980. A pesquisa ancora-se na teoria da cultura de Raymond Williams – a hipótese cultural de *estruturas de sentimento* e os três níveis da cultura: *cultura vivida*, *a cultura registrada* e a *cultura da tradição seletiva* para discutir qual era o espaço dado àquelas mulheres na coluna social do jornal *A Razão*, já que se trata de um veículo de comunicação que seleciona as tradições culturais. A investigação inscreve-se no âmbito da pesquisa qualitativa, cujo percurso teórico-metodológico se fundamenta no que Williams chamou de sua “posição”, o materialismo cultural. Como resultado das análises se aponta a seleção do “feminino desejável”, bem como a segregação entre as mulheres do “centro” e as mulheres do “bairro” e entre as mulheres negras e as mulheres brancas, evidenciando o cunho racista e segregacionista da sociedade santa-mariense e do jornal *A Razão*. Na tentativa de descolonizar o pensamento a investigação alia-se às teorias preconizadas por intelectuais negras como Sueli Carneiro, Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, Lélia Gonzalez, bell hooks, Neusa Santos Souza, o que nos permitiu perceber as várias formas de opressões combinadas ou entrecruzadas no interior do clube negro e na sociedade santa-mariense. Essa investigação ancora-se, ainda, nos conceitos de identidade e representação de Stuart Hall. O Clube Treze de Maio representava a segunda casa e o lugar de afirmação da “raça”. Era lá que as rainhas e princesas construía amizades, firmavam compromissos para vida, namoros, noivados, casamentos, num constante incentivo à reconstrução do par negro e na persistência por um ideal de família negra, a família Treze de Maio.

Palavras-chave: Estudos culturais. Mídia e racismo. Rainhas negras. Feminismo negro interseccional. Clube Treze de Maio.

ABSTRACT

“TO FILL YOUR EYES”: THE IDENTITIES AND CULTURAL REPRESENTATIONS OF QUEENS AND PRINCESSES FROM THE SANTA MARIA TREZE DE MAIO CLUB IN THE NEWSPAPER *A RAZÃO* (1960-1980)

AUTHOR: Giane Vargas Escobar
ADVISER: Ana Luiza Coiro Moraes

The present thesis bridges questions regarding type, race and class, with the objective of carrying out a cultural analysis, at the centre of which are the queens and princesses of the beauty contests carried out by the Treze de Maio Club, in the city of Saint Maria, Rio Grande do Sul, in the decades of 1960, 1970 and 1980. This research is anchored in the theory of culture according to Raymond Williams – the cultural hypothesis of *structures of feeling* and three levels of the culture: *lived culture*, *recorded culture* and *the culture of selective tradition* in order to talk about the space given to these women in the social column of the newspaper *A Razão*, given that fact that it is a vehicle of communication that selects cultural traditions. Our investigation is carried out in the context of qualitative inquiry, with a theory and methodology based on what Williams called his "position": cultural materialism. Results of our analyses point toward the selection of a “desirable femininity”, in addition to the segregation between women from "downtown" and women from "the neighbourhood" as well as between black women and white women, thus showing the racist and segregationist hallmark of Santa Maria society and the newspaper *A Razão*. In an attempt to decolonize our thinking, our investigation includes theories offered by black intellectuals like Sueli Carneiro, Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, Lélia Gonzalez, Bell Hooks and Neusa Santos Souza. This allowed to us to identify several forms of combined or mutually intercrossed oppression within the Black club and the wider Santa Maria society. Our study is also anchored in the concepts of identity and representation according to Stuart Hall. The Treze de Maio Club represented a second home and a place for the affirmation of the "race". It was there that these queens and princesses built friendships and secured lifelong commitments, romantic relationships, engagements and marriages, all in a constant, persistent incentive toward the reconstruction of the Black couple and the ideal Black family, the Treze de Maio family.

Keywords: Cultural studies. Media and racism. Black queens. Black intersectional feminism. Treze de Maio Club.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Grupo de Estudos sobre o Pensamento das Mulheres Negras “Atinuké”. Porto Alegre, RS, Ponto de Cultura Espaço Escola Africanamente, 2016. Foto: Irene Santos.....	9
Figura 2 – Museu encontra ata de fundação	74
Figura 3 – Edição comemorativa dos 80 anos do “nosso” jornal	76
Figura 4 – Edição comemorativa dos 80 anos do jornal <i>A Razão</i> , em 2014	76
Figura 5 – Edição comemorativa dos 80 anos do jornal <i>A Razão</i>	77
Figura 6 – Edital de Convocação da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio para Assembleia Geral	90
Figura 7 – Estatutos da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio.....	91
Figura 8 – Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio em destaque na coluna social do jornal <i>A Razão</i> , em 1975.....	94
Figura 9 – Clube 21 de Abril e a revelação: “Negro é aceito”	95
Figura 10 – Documento administrativo encaminhado ao Intendente Municipal de Santa Maria, pelo 1º Secretário da Sociedade Treze de Maio, Júlio Neves, em 1926.....	114
Figura 11 – “Pela Sociedade”, coluna social do jornal <i>A Razão</i> , em 1966	202
Figura 12 – “Coluna”, coluna social do jornal <i>A Razão</i> , em 1975	203
Figura 13 – Extrato do conteúdo do Catálogo Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio (1903-2001), do Clube Dores para a SCFTM, 1980.....	204
Figura 14 – Candidatas ao Concurso Rainha do Carnaval de Santa Maria, 1975	208
Figura 15 – IV Roda de Lembranças do Museu Comunitário Treze de Maio	213
Figura 16 – Convite da IV Roda de Lembranças do Museu Treze de Maio, 2012	214
Figura 17 – Grupo Focal, disposição da sala, em círculo.....	216
Figura 18 – Painel interativo “Linha do Tempo”, Rainhas e Princesas do Clube Treze de Maio, desde 1903.	217
Figura 19 – Maria Lopes e Antônio Lopes, no Clube Treze de Maio, década de 1960	219
Figura 20 – Jornal <i>A Voz do 13</i>	220
Figura 21 – Jornal <i>A Voz do 13</i> . “O Grande Baile”	221
Figura 22 – De “Tigre” para Jornal <i>A Voz do 13</i>	223
Figura 23 – “ALIZAMENTO A FRIO”: ZIZI – ZILMAR”. Jornal <i>A Voz do 13</i>	224
Figura 24 – Catálogo do Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio (1901-2001).....	226
Figura 25 – “Acta” de Fundação da Sociedade Treze de Maio, em 13 de maio de 1903	228
Figura 26 – Ata do “Lançamento da pedra fundamental, 14 de Maio de 1911	229
Figura 27 – Ata Sessão Solene de Assembléia Geral, “Inauguração do Novo Prédio” (1966)	230
Figura 28 – Extratos do conteúdo do Catálogo Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio (1903-2001) – década de 1980.....	233
Figura 29 – Estatuto da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio	234
Figura 30 – Carnaval no Círculo Militar. Zilda Flores é destaque no jornal <i>O Ronda</i> , em 1950.....	238
Figura 31 – Alcione, as crianças Presidente do Clube Treze de Maio, Taurino Garcia, no Carnaval de 1961.....	239
Figura 32 – Alcione e a rainha dos brotinhos, 1961	241
Figura 33 – Convite do Baile das Debutantes de Alcione Flores do Amaral, em 1968	242
Figura 34 – Alcione e sua fantasia Deusa de Watusi.....	243

Figura 35 – Rainha do Carnaval Infantil (Alcione é a quarta menina da esquerda para a direita, a única com calça comprida)	246
Figura 36 – Alcione e o Presidente do Clube Treze de Maio em 1961, Taurino Garcia	247
Figura 37 – Alcione festeja com os amigos a aprovação no Vestibular, e o Ingresso no Curso de Letras na UFSM, em 1972	249
Figura 38 – Convite de 15 anos de Alcione, 1968	253
Figura 39 – Alcione, as amigas e seus pais na sua festa de 15 anos, em 1968	254
Figura 40 – Alcione e seu pais, Dona Zilda Flores do Amaral e seu Agenor Amaral, em sua Festa de 15 Anos, no Clube Treze de Maio, em 1968.....	255
Figura 41 – Excerto de documento com punição enviado à associado.....	256
Figura 42 – Ofício informando ao associado suspensão por 90 dias	258
Figura 43 – Alcione, Deusa de Watusi e sua corte no Carnaval de 1970	259
Figura 44 – Alcione e os foliões no Clube Treze de Maio, 1970.....	262
Figura 45 – Alcione com sua fantasia “Deusa de Watusi” e a Rainha do ATC, com sua fantasia de “Romana”	264
Figura 46 – Alcione no seu Baile de Debutantes, no Clube Treze de Maio, em 1968	271
Figura 47 – Alcione Visita A Razão, em 1970	273
Figura 48 – Alcione é Capa do Jornal <i>A Razão</i> : “Aloida do centro Norma dos Bairros soberanas do Carnaval”, 1970	273
Figura 49 – Alcione no casamento de sua prima no Clube Treze de Maio	276
Figura 50 – “Enrêdo” Escola de Samba “Unidos do Treze de Maio”, 1974	277
Figura 51 – Jamelão canta no Clube Treze de Maio, acompanhado do Maestro Setembrino, no sax, em 1961.....	281
Figura 52 – Jamelão agradece ao Treze pela recepção.	281
Figura 53 – Lembrança das homenagens prestadas ao Deputado Carlos Santos, Presidente da Assembleia Legislativa do RS, em 1967 (frente).....	282
Figura 54 – Lembrança das homenagens prestadas ao Deputado Carlos Santos, Presidente da Assembleia Legislativa do RS, em 1967 (verso).	282
Figura 55 – Departamento Feminino - Diretoria da SCFTM, em 1961	284
Figura 56 – Pirâmide comportamental: negros de “elite”, negros “pobres”, negros mais “pobres”; “claros”, no Familiar; “escuros”, no Treze.....	290
Figura 57 – Excertos das punições de associados do Clube Treze de Maio	291
Figura 58 – Izoete Soares Ribeiro, ao centro no Baile das “10 Mais” do Clube Treze de Maio, em 1970	298
Figura 59 – Izoete Soares Ribeiro, Rainha da Primavera, 1966	299
Figura 60 – Izoete Soares Ribeiro e a coroa da Rainha da Primavera 1966	302
Figura 61 – Jornal “A Voz do 13”, anuncia “Zizi-Zilmar” – “ALIZAMENTO A FRIO”, 1966	304
Figura 62 – “Visita Cacête”	305
Figura 63 – “O Grande Baile”, em 1966.....	307
Figura 64 – Baile de Posse de Diretoria nos 50 anos do Clube Treze de Maio, em 1953 ...	308
Figura 65 – Posse de Diretoria, em 13 de maio de 1961.....	308
Figura 66 – Izoete Soares Ribeiro, Rainha do Baile da Primavera, com o Presidente do Treze, em 1966	310
Figura 67 – Izoete Soares Ribeiro, coroada Rainha do Baile da Primavera, em 1966	310
Figura 68 – Time de Futebol do Clube Treze de Maio, sem data.....	311
Figura 69 – Ofício enviado ao Clube Cultural Recreativo Braço é Braço de Rio Grande...	312
Figura 70 – <i>A Voz do Treze</i> entrevista duas senhoritas, 1966.....	313
Figura 71 – Baile da Primavera, sem data.....	314
Figura 72 – Baile dos Casados “Só Pra Nós”, 27 de janeiro de 1958 (frente).....	318

Figura 73 – Baile dos Casados “Só Pra Nós”, 27 de janeiro de 1958 (verso).....	318
Figura 74 – “Nei Almeida apresenta as 10 Mais” de Santa Maria, em 1966	319
Figura 75 – Nilza Moura (com a faixa), no “ Baile das 10 Mais-Miss Simpatia”, 1969.....	322
Figura 76 – Nilza Moura (com a faixa), é eleita Miss Simpatia, entre as “10 Mais” do Clube Treze de Maio, em 1969	322
Figura 77 – Casamento de Amarante Nascimento e Orlandina Callil Nascimento, pais de Zanete Callil Nascimento	324
Figura 78 – Zanete Callil Nascimento, 2 ^a Princesa Mulata Café, 1981, nas escadarias do Clube Treze de Maio com o troféu conquistado	325
Figura 79 – Recepção à Zanete Callil Nascimento, 2 ^a Princesa Mulata Café, 1981	326
Figura 80 – Convite 15 anos de Zanete Callil Nascimento, em 1976	331
Figura 81 – Amigos e familiares de Zanete, na sua Festa de 15 anos, em 1976	332
Figura 82 – Zanete apaga as velas do bolo vivo das “meninas”, em 1976.....	332
Figura 83 – Zanete apaga as velas do bolo vivo dos “meninos”, em 1976	333
Figura 84 – Zanete, recebe o título de 2 ^a Princesa Mulata Café Estadual, em Rio Pardo, 1981	334
Figura 85 – Zanete, desfila na passarela no Concurso Miss Mulata 1981	335
Figura 86 – Folheto de divulgação do Concurso Miss Mulata 1981	336
Figura 87 – Desfile coletivo das candidatas ao Concurso Miss Mulata 1981	336
Figura 88 – Zanete Callil Nascimento na coluna social do jornal <i>A Razão</i> ,	337

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Características da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio	88
Quadro 2 – Perfil social/geral das entrevistadas	205
Quadro 3 – As “10 Mais” da cidade de Santa Maria, em 1966.....	320

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	27
1.1	ESTRUTURANDO A TESE: DO COMPROMISSO POLÍTICO COM A ACADEMIA E COM A POPULAÇÃO NEGRA.....	27
1.2	OS CAMINHOS DA TESE E OS DESAFIOS DE UMA INVESTIGAÇÃO AFROCENTRADA: DE COMO A PESQUISA ATRAVESSA E AFETA A PESQUISADORA.....	41
1.3	UM ENCONTRO ENTRE COMUNICAÇÃO, MUSEOLOGIA, PATRIMÔNIO E NEGRITUDE: O ESTADO DA ARTE.....	58
2	ESTRUTURAS DE SENTIMENTO: UMA HIPÓTESE INTERPRETATIVA NO INTERIOR DOS ESTUDOS CULTURAIS	65
2.1	OS ESTUDOS CULTURAIS E SUA CONSTITUIÇÃO EM TORNO DO CONCEITO DE CULTURA.....	65
2.2	A BUSCA POR UMA TEORIA DA CULTURA EM RAYMOND WILLIAMS.....	70
2.3	ESTRUTURAS DE SENTIMENTO: CARACTERÍSTICAS DOMINANTES, RESIDUAIS E EMERGENTES.....	79
2.4	AS ESTRUTURAS DE SENTIMENTO NO INTERIOR DO CLUBE TREZE DE MAIO.....	85
2.4.1	Clubes sociais da cidade de Santa Maria: tradição, efervescência cultural e privilégios da branquitude	91
3	IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES	97
3.1	IDENTIDADES NO PLURAL: POR UMA DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO.....	97
3.2	A PALAVRA REPRESENTAÇÃO: ETIMOLOGIA E DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO.....	127
3.3	REPRESENTAÇÕES DISTORCIDAS DE GÊNERO E DE RAÇA: “PARA ENCHER OS OLHOS”.....	131
3.4	MULHERES NEGRAS EM MOVIMENTO: LUTAS SOCIAIS SECULARES, MOBILIZAÇÃO E AFIRMAÇÃO.....	135
3.5	“TORNAR-SE NEGRA É UMA CONQUISTA”.....	139
3.6	“NÃO SOU EU UMA MULHER?”: A INTERSECÇÃO GÊNERO, RAÇA E CLASSE NO MOVIMENTO DE MULHERES.....	151
3.7	A INTERSECÇÃO GÊNERO, RAÇA E CLASSE NO MOVIMENTO ANTIESCRAVAGISTA.....	153
3.8	“CHEGOU A HORA DO NEGRO”: A COMBINAÇÃO DE RACISMO E SEXISMO NO MOVIMENTO SUFRAGISTA.....	157
3.9	MULHERES NEGRAS E A INTERSECÇÃO GÊNERO, RAÇA E CLASSE.....	159
3.10	MULHERES NEGRAS: ESCRAVIDÃO E LIBERDADE EM UM CAMPO DE CONFLITOS.....	162
3.11	MULHERES NEGRAS: NEM CULPA, NEM VERGONHA, UMA DÍVIDA HISTÓRICA.....	170
3.12	128 ANOS DE ABOLIÇÃO: AS LUTAS INVISÍVEIS E OS RESÍDUOS DO PASSADO PRESENTE.....	181
3.13	SANTA MARIA, UMA CIDADE DA REGIÃO CENTRAL NO SUL DO BRASIL: SEGREGAÇÃO E ESCRAVIDÃO.....	183

4	METODOLOGIA	189
4.1	MÉTODOS DE ABORDAGEM E MÉTODOS DE PROCEDIMENTOS ANALÍTICOS DA TESE.....	189
4.2	O MÉTODO DIALÉTICO.....	189
4.3	DO MATERIALISMO HISTÓRICO AO MATERIALISMO CULTURAL: CONSTRUINDO UM MÉTODO DE ABORDAGEM	190
4.4	A ANÁLISE CULTURAL COMO MÉTODO DE PROCEDIMENTOS.....	192
4.5	AS FONTES DOCUMENTAIS DA ANÁLISE CULTURAL	195
4.6	AS TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS DA PESQUISA QUALITATIVA.....	198
4.7	APRESENTAÇÃO DO <i>CORPUS</i> DA PESQUISA	199
4.7.1	O jornal <i>A Razão</i>	200
4.7.1.1	A coluna social do jornal <i>A Razão</i>: 80 anos celebrando a branquitude	202
4.7.2	Rainhas e princesas do Clube Treze de Maio	205
4.7.3	Testemunhos de sujeitos envolvidos nas atividades do Clube e na eleição das suas rainhas	209
4.7.4	Rodas de Lembranças do Museu Comunitário Treze de Maio (2009-2012)	211
4.7.4.1	O ritual da Roda de Lembranças: uma “aula” de empoderamento de mulheres negras	215
4.7.5	O jornal <i>A Voz do Treze</i>	219
4.7.5.1	Agora “<i>A Voz do 13</i>”: uma voz amiga da sociedade e do lar!	222
4.7.6	Catálogo do Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio – SCFTM (1903-2001) e os Livros de atas da SCFTM	226
5	ANÁLISE E DISCUSSÃO DO <i>CORPUS</i>	235
5.1	ALCIONE FLORES DO AMARAL	235
5.1.1	Identidade Cultural: origem pessoal e familiar	235
5.1.2	A construção e o desaparecimento do Clube Treze de Maio	244
5.1.3	O Clube como um lugar de formação e educação: tradição centenária	248
5.1.4	A Família Treze de Maio e os entrelaçamentos culturais: vínculos afetivos, amizade, companheirismo na construção de identidade	252
5.1.5	Clube como lugar para os associados e pessoas de “família”	255
5.1.6	Clube: lugar de repreensão e constrangimento aos transgressores e subversivos	257
5.1.7	Sexismo e classismo: controle dos corpos das mulheres negras no Clube Treze de Maio	260
5.1.8	O ritual da festa: identidade cultural e representação	261
5.1.9	O certame de beleza, a estética negra, o título de rainha e princesa e a cultura da tradição seletiva	272
5.1.10	Construção da identidade negra e enfrentamento ao racismo: atividades, promoções, eventos, movimentos negros e protagonismo negro	275
5.1.11	Rainha do Clube Treze de Maio: significados, atribuições e representação	284
5.1.12	Branços em espaços de negros - negros em espaços de brancos: privilégios e segregação	285
5.1.13	“Diferença... diferença... não tinha não!”: o Treze, o Familiar e o Elite, uma questão de valores morais	289
5.2	IZOETE SOARES RIBEIRO.....	293
5.2.1	Identidade cultural: origem pessoal e familiar	293
5.2.2	Clube como lugar para os associados e pessoas de “família”	294
5.2.3	Clube: lugar de repreensão e constrangimento aos transgressores e subversivos	296
5.2.4	O ritual da festa: identidade cultural e representação	299

5.2.5	Construção das identidades negras e enfrentamento ao racismo: atividades, promoções, eventos, movimentos negros e protagonismo negro	304
5.2.6	<i>“Diferença... diferença... não tinha não!”: o Treze, o Familiar e o Elite, uma questão de valores morais</i>	315
5.3	NILZA MOURA DOS SANTOS	317
5.3.1	Identidade cultural: origem pessoal e familiar	317
5.3.2	O ritual da festa: identidade cultural e representação	319
5.4	ZANETE CALLIL NASCIMENTO	324
5.4.1	Identidade Cultural: origem pessoal e familiar	324
5.4.2	A Família Treze de Maio e os entrelaçamentos culturais: vínculos afetivos, amizade, companheirismo	328
5.4.3	Clube como lugar para os associados e pessoas de “família”	330
5.4.4	O ritual da festa: identidade cultural e representação	330
5.4.5	O certame de beleza, a estética negra, o título de Rainha e Princesa ou “Miss” e a cultura da tradição seletiva	334
5.4.6	Construção da identidade negra e enfrentamento ao racismo: atividades, promoções, eventos, movimentos negros e protagonismo negro	338
5.4.7	Branco em espaços de negros - negros em espaços de brancos: privilégios e segregação	340
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	343
	REFERÊNCIAS	349
	APÊNDICES	365
	APÊNDICE A – CLUBES SOCIAIS DA CIDADE DE SANTA MARIA, EM 1975	367
	APÊNDICE B – CLUBES SOCIAIS NEGROS DO RIO GRANDE DO SUL ...	373
	APÊNDICE C – ROTEIRO BÁSICO DE ENTREVISTA COM AS RAINHAS E PRINCESAS DO CLUBE TREZE DE MAIO	377
	APÊNDICE D – AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, SOM DE VOZ, NOME E DADOS BIOGRÁFICOS	381

1 INTRODUÇÃO

1.1 ESTRUTURANDO A TESE: DO COMPROMISSO POLÍTICO COM A ACADEMIA E COM A POPULAÇÃO NEGRA

“*Para Encher os Olhos*”: identidades e representações culturais das Rainhas e Princesas do Clube Treze de Maio de Santa Maria no jornal *A Razão* (1960-1980), tem como **tema central** os regimes de (in)visibilidade e as desigualdades raciais, de gênero e classe, na mídia hegemônica de Santa Maria. A expressão “*Para encher os olhos*” era frequentemente utilizada pelo colunista social do jornal *A Razão*, em 1966, em seus comentários sobre as mulheres, durante o Carnaval de Santa Maria.

Cabe ressaltar que o ano de 2016 foi um marco no que se refere às representações hegemônicas brancas em concursos de beleza no Brasil, os quais estão longe de terminar. Esses certames de beleza, que no Brasil² acontecem há 62 anos, em qualquer lugar no mundo, fazem sentido no imaginário de muitas mulheres, meninas e adolescentes na construção de uma identidade positiva e são alvos de disputas acirradas e relações de poder na representação do que pode ser definido como belo em qualquer sociedade.

Trata-se de um concurso que tem como pano de fundo ações que remetem à reprodução da *cultura das tradições seletivas* e das *estruturas de sentimento dominantes* calcadas no machismo, no sexismo, no racismo, na violência, na suposta supremacia dos homens sobre as mulheres, naturalizando a cultura do estupro³, bem como a imposição de um padrão de beleza que limita e reduz as mulheres à objetificação de seus corpos, portanto, trata-se aqui de refletir sobre representatividade, representação e racismo. Mulheres negras nunca foram imaginadas como detentoras de beleza, com sua estética negra, cabelos crespos, nariz largo, pele escura. Essa beleza num país de maioria negra, desde a gaúcha Deise Nunes, Miss Brasil 1986, tem sido representada majoritariamente por mulheres brancas. No ano em que apresentamos essa tese, Raissa Santana⁴, mulher negra, nascida na Bahia e representando o

² Raissa Santana, a Miss Brasil 2016, quer mostrar que mulheres negras podem TUDO. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/raissa-santana-miss-brasil-2016-quer-mostrar-que-mulheres-negras-podem-tudo/#gs.PIUxN=0>. Acesso em: 05 out. 2016.

³ A cultura dos concursos de Miss e os 30 Homens sobre nossos corpos. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/proteto-acontece-um-ano-apos-morte-de-dudinha-assassinado-por-pms-na-favela-sucupira/#gs.s=7uWaw>. Acesso em: 05 out. 2016.

⁴ Raissa Santana, do Paraná, é eleita a Miss Brasil 2016. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/raissa-santana-do-parana-e-eleita-miss-brasil-2016/#gs.7OUZjt4>. Acesso em: 5 out. 2016. “Eu estou muito emocionada. Isso aqui é uma mistura de emoções muito grande. Eu não esperava ganhar esse título, mas estou muito feliz por ter conquistado esse título e por *poder representar a beleza negra* e incentivar meninas que têm o sonho de ter alguma coisa, de conquistar, de ser uma modelo, de ser uma miss... Agora, quero incentivar essas meninas e *mostrar para elas que elas podem*” (Raissa Santana, Miss Brasil 2016).

Estado do Paraná, foi eleita a Miss Brasil 2016, após 30 anos de hegemonia branca *representada* exclusivamente por mulheres brancas, num país de maioria negra.

A **pesquisa apresenta** as atividades do Clube Treze de Maio, com ênfase nas narrativas e histórias de vida de suas rainhas e princesas e o projeto de visibilidade negra do Clube na sociedade local, em um espaço de lazer de famílias negras, que durante quase um século concedeu às mulheres negras o título de rainhas e princesas em certames de beleza, em meio a uma sociedade racista, segregacionista e machista e suas representações na mídia.

O Clube Treze de Maio, inicialmente denominado de Sociedade Treze de Maio, conforme sua *Acta de Fundação* (ANEXO A), foi fundado no início do século XX, no ano de 1903, por trabalhadores negros ex-escravizados oriundos dos extratos sociais mais subalternizados da sociedade, como carroceiros, boleiros, choferes, jornaleiros (GRIGIO, 2016, p. 218-219).

O **problema** que delinea esta pesquisa versa sobre a (in)visibilidade midiática das mulheres negras que participaram dos certames de beleza do Clube Treze de Maio, tendo como fonte documental o jornal *A Razão* de Santa Maria (Rio Grande do Sul - Brasil).

Sendo assim, trata-se de investigar **como** o jornal *A Razão*, através da coluna social, (in)visibilizou as rainhas e princesas do Clube Treze de Maio. Nesse sentido, as perguntas norteadoras deste trabalho, quando a coluna social cobre os eventos relativos às eleições dessas rainhas, cabe questionar: 1. Qual foi a qualidade dessa cobertura? 2. Como a cobertura pode ser comparada com a visibilidade das rainhas brancas? 3. Qual era a proporção do número de notícias de mulheres negras na coluna social em relação às mulheres brancas da sociedade santa-mariense? 4. O Clube resistia, de que forma resistia ou reproduzia a concepção de mundo e de vida das classes hegemônicas, ou fazia as duas coisas ao mesmo tempo?

Estas são as questões principais que essa tese pretende refletir e discutir, “como” tudo isto se deu naquele período, em um lugar específico, com foco em um grupo específico de pessoas que vivenciaram aquele lugar, que pertenciam a uma *classe média negra emergente*, que proporcionava às mulheres negras a experiência de serem rainhas e princesas do Clube Treze de Maio de Santa Maria.

Entendemos por *classe média negra emergente*, como sendo os grupos negros que ascenderam social, cultural e economicamente de forma distinta da maior parte da população negra. Constituem segmentos que se se organizaram em diversas formas de associativismo negro, como os clubes sociais negros, concorrendo com modelos de prestígio e agregação social de clubes sociais brancos. Como consequência desse prestígio, mobilidade social e

visibilidade no interior de suas próprias agremiações, esses grupos negros detêm poder na sociedade, embora limitado e inserção no mercado de consumo, bem como acesso a determinados bens simbólicos e materiais, como por exemplo, o ingresso na academia e no serviço público, possibilitando aos mesmos edificarem seus espaços de conagração e sociabilidade, criando eventos de grande visibilidade, mas que não são reconhecidos na mesma proporção que os das elites brancas hegemônicas, por conta do racismo, do classismo e do machismo existente nas estruturas de sentimento dominantes na sociedade.

Esta pesquisa pretende contribuir para ampliar os estudos e reflexões sobre temas que ainda carecem de investigação nas universidades e “merecem maior atenção”, conforme assinalam Escosteguy e Messa (2008, p. 28), pois traz para o centro questões de gênero, raça/etnia, identidades, diferenças, representações de mulheres negras, assumindo também a missão de pensar em novas perspectivas de pesquisa em Comunicação.

Em relação à questão racial nos Estudos Culturais foi outro momento de tensão, pois fazer com que os Estudos Culturais colocassem na sua agenda as questões críticas de raça, a política racial, a resistência ao racismo, questões críticas da política cultural, consistiu numa ferrenha luta teórica. Segundo Hall (2003), a questão racial representou uma virada decisiva no seu próprio trabalho intelectual e teórico, bem como no Centro. Hall descreve esse momento como o resultado de um longo, algo amargo – certamente amargamente contestado – combate interno contra um silêncio retumbante, mas inconsciente.

A questão da raça é fundamental para o entendimento desta pesquisa, pois é justamente esse conceito que vai levar ao entendimento da sociedade que se quer analisar, do racismo existente em Santa Maria, que fazia com que existisse um verdadeiro *apartheid* naturalizado e legitimado pela sociedade. É de sociabilidade, lazer e ao mesmo tempo de tensões que envolvem essa sociabilidade que também se quer falar nesta pesquisa.

Hall (2003, p. 213) explica que qualquer pessoa que se envolva seriamente nos Estudos Culturais como prática intelectual deve sentir, na pele, sua transitoriedade, sua insubstancialidade, o pouco que consegue registrar, o pouco que alcançamos mudar ou incentivar à ação. Ele chama a atenção para o fato de que “se você não sente isso como uma tensão no trabalho que produz é porque a teoria o deixou em paz”.

E o que pretendemos com essa tese não é ficar em paz com a teoria, ao contrário, pretendemos cada vez mais nos descentrar, nos questionar, nos desestabilizar, nos desconcentrar com o que ainda está por vir, pois sabemos bem que as categorias com as quais trabalhamos fazem parte de um campo em construção, considerado por muitos como difícil, polêmico, complicado, mas ao nosso olhar, concordando com Hall (2003, p. 213), uma área

extremamente importante de luta e contestação, uma forte motivação que nos anima e estimula a continuar.

Se os estudos culturais não se preocupam com a questão estética, como uma pesquisa que traz em seu bojo a questão dos certames de beleza negra num espaço de sociabilidade pode se encaixar nesta perspectiva? Qual o viés político que esta pesquisa traz ao abordar justamente a questão da estética, beleza negra, raça e identidades para o centro das discussões? Trata-se aqui de pensar que as lutas que se travam na sociedade por representações das identidades aliadas ao poder e à beleza negra fazem parte do jogo político por representações positivadas.

Conforme a historiadora Giovana Xavier (2012, p. 4), foi possível pensar a “beleza negra” como um conceito histórico e produzir uma História Social da Beleza Negra, ou seja, um campo de estudos comprometido em resgatar os sentidos culturais, políticos e sociais que o físico assume, tendo a raça negra e seus processos de racialização próprios como foco em diferentes territórios pós-emancipação. A beleza negra assumiu um caráter político, pois “a melhora da aparência era incansavelmente interpretada como uma chance concreta de alcançar algum grau de prestígio”. Aí é que se encontra o ponto principal desta abordagem. Desvendar que caminhos foram legitimados, que identidades foram negadas, rechaçadas, que representações de beleza negras ganharam visibilidade na imprensa em Santa Maria.

Sob tal perspectiva, a presente tese pretende perceber e descrever justamente esse caráter desigual, no caso, da sociedade santa-mariense, bem como as diferenças no interior do Clube Treze de Maio, em especial, as de gênero.

Para melhor entender o conceito de estruturas de sentimento, antes se faz necessário retomar conceitos como os de **ideologia e hegemonia**. *Ideologia*, em seu sentido normal, é um sistema relativamente formal e articulado de significados, valores e crenças, de um tipo que se pode abstrair como “visão de mundo”, ou “perspectiva de classe”. Dessa forma, pode-se dizer que o sentido de “uma ideologia”, é aplicado de maneiras abstratas à consciência real das classes tanto dominante como subordinada, segundo Williams (1979, p. 112).

Por sua vez, na prática, o conceito de *hegemonia* com frequência se assemelha a essas definições, mas é diferente em sua rejeição do equacionamento da consciência com o sistema formal articulado que pode ser, e habitualmente é, abstraído como ideologia. Não exclui, é claro, os significados, valores e crenças formais e articulados, que uma classe dominante desenvolve e propaga, ou seja, não reduz a consciência a eles.

A hegemonia é não apenas o nível articulado superior de “ideologia”, nem são as suas formas de controle apenas as vistas habitualmente como “manipulação” ou “doutrinação”. É todo um conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente. Constitui assim um senso da realidade para a maioria das pessoas na sociedade, um senso de realidade absoluta, porque experimentada, e além da qual é muito difícil para a maioria dos membros da sociedade movimentar-se, na maioria das áreas de sua vida. Em outras palavras, é no sentido mais forte uma “cultura”, mas uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e subordinação vividos de determinadas classes (WILLIAMS, 1979, p. 113).

Segundo Williams (1979), *hegemonia* é um conceito que inclui imediatamente, e ultrapassa, dois poderosos conceitos anteriores: o de *cultura* como todo um processo social, no qual os homens definem e modelam todas as suas vidas, e o de *ideologia*, em qualquer de seus sentidos marxistas, no qual um sistema de significados e valores é a expressão ou projeção de um determinado interesse de classe.

[...] A “hegemonia” vai além da cultura, como antes a definimos, em sua insistência em relacionar “todo processo social” com distribuições específicas de poder e influência. Dizer que os “homens” definem e modelam suas vidas só é verdade como abstração. Em toda sociedade concreta há desigualdades específicas nos meios e, portanto, na capacidade de realizar esse processo. Numa sociedade de classe, há principalmente as desigualdades entre as classes. Portanto, Gramsci introduziu o reconhecimento necessário do domínio e subordinação naquilo que ainda deve ser reconhecido como todo um processo. [...] A ideologia, em seus sentidos normais, é um sistema relativamente formal e articulado de significados, valores e crenças, de um tipo que se pode abstrair como “visão do mundo”, ou “perspectiva de classe”. [...] Mais geralmente, esse sentido de “uma ideologia”, é aplicado de maneiras abstratas à consciência real das classes tanto dominante como subordinada. Uma classe dominante “tem” essa ideologia de formas relativamente puras e simples. Uma classe subordinada tem, numa versão, *apenas* essa ideologia como sua consciência (já que a produção de todas as ideias está, por definição axiomática, nas mãos daqueles que controlam os meios primários de produção) ou, em outra versão, impõe essa ideologia à sua consciência, distinta sob outros aspectos, que tem de lutar para manter ou desenvolver contra a “ideologia da classe dominante” (WILLIAMS, 1979, p. 112).

Na visão de Williams (1979, p. 113), hegemonia é então não apenas o nível articulado superior de “ideologia”, nem são as suas formas de controle apenas as vistas habitualmente como “manipulação” ou “doutrinação”. É todo um conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energias, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo.

O autor reforça o caráter constitutivo e constituidor da hegemonia, argumentando que se trata de “um sistema vivido de significados e valores que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente”. A hegemonia constitui um senso de realidade absoluta para a maioria das pessoas, porque é experimentada, vivida. Por isso é

muito difícil que os membros da sociedade movimentem-se além da hegemonia na maior parte das áreas de suas vidas. “Em outras palavras, é no sentido mais forte uma ‘cultura’, mas uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e subordinação vividos de determinadas classes” (WILLIAMS, 1979, p. 113).

Williams (1979, p. 119) ressalta que numa cultura particular, certos significados e práticas são escolhidos para ênfase e certos significados e práticas são postos de lado, ou negligenciados. Assim qualquer tradição é um aspecto da organização social e cultural contemporânea, no interior do domínio de uma classe específica, que legitima e ratifica um *senso de continuidade predisposta*. Segundo Williams, a maioria das versões de “tradição” são radicalmente seletivas.

Nesse sentido, o autor afirma que existem **pontos de recuo** para grupos na sociedade que foram deixados à margem por algum acontecimento hegemônico particular. E grande parte do debate sobre a tradição se faz entre representantes dessas duas posições, ou seja, se há uma **“cultura hegemônica”**, por outro lado também temos uma cultura **“contra-hegemônica”**. O Clube Treze de Maio e suas rainhas, certamente faziam parte da cultura contra-hegemônica.

Para Williams (1979, p. 119), embora o trabalho de contraposição e contradiscurso seja também histórico, ele tem pouco efeito, a menos que as linhas para o presente, no processo real de tradição seletiva, sejam claras, pois a “cultura hegemônica” está ligada a muitas continuidades práticas, legitimadas e apoiadas por instituições formais que respaldam e influenciam a sociedade.

O autor ressalta que é ingênuo pensar que estas continuidades dependem apenas dessas instituições. Muito pelo contrário, somam-se a elas inúmeras outras como a família, comunidade, trabalho e comunicações, movimentos literários, artísticos, filosóficos ou científicos, que segundo Williams são identificáveis como movimentos e tendências conscientes, também são responsáveis pela formação e os valores formais introduzidos do seio da sociedade.

Nesse sentido, cabe nesta pesquisa refletir de que forma se davam as relações entre brancos e negros na sociedade santa-mariense e no interior do Clube Treze de Maio, a partir da visão de mundo das mulheres que o frequentaram e da forma pela qual a imprensa hegemônica as representava.

Sob tal perspectiva, são estudadas as estruturas e os processos através dos quais os meios de comunicação de massa sustentam e reproduzem a estabilidade social e cultural. Entretanto, isso não se produz de forma mecânica, senão se *adaptando* continuamente às

pressões e às contradições que emergem da sociedade, e *englobando-as* e *integrando-as* no próprio sistema cultural (ESCOSTEGUY, 2006). A autora chama a atenção, ainda, para o fato de que

não existe um confronto bipolar e rígido entre as diferentes culturas. Na prática, o que acontece é um sutil jogo de intercâmbios entre elas. Elas não são vistas como exteriores entre si, mas comportando cruzamentos, transações, intersecções. Segundo a autora, 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 (ESCOSTEGUY, 2006, p. 147).

Este é um dos pontos principais que essa tese faz um esforço para investigar, pois o Clube Treze de Maio ao ser considerado um clube de uma *classe média emergente* santa-mariense, resistia ou reproduzia a concepção de mundo e de vida das classes hegemônicas, ou fazia as duas coisas ao mesmo tempo? Esta é uma das perguntas-chave que essa tese pretende responder e discutir, “como” tudo isto se deu naquele período, em um lugar específico, com foco em um grupo específico de pessoas que vivenciaram aquele lugar, as mulheres negras rainhas e princesas do Clube Treze de Maio de Santa Maria.

No caso dessa tese, as personagens selecionadas são a memória viva da investigação e, são fundamentais para o entendimento das estruturas de sentimento do período do auge do Clube Treze de Maio. Além disso, é possível buscar complementar as informações provenientes de seus relatos, pois o Museu Treze de Maio guarda em seus arquivos, acervo documental resultante desse período, do qual a autora dessa tese fez parte do processo de preservação, sistematização, guarda e organização, iniciado por meio de pesquisa no ano de 2001.

Quando os testemunhos vivos já se foram, a importância documental evidencia-se e, ao mesmo tempo, é importante perceber que mesmo diante dos resíduos do passado as pessoas que estão vivas podem não entender o seu real significado, a verdadeira “*estrutura de sentimento*” de um determinado período. O que podem fazer é assumir que são capazes de fazer mais de uma abordagem, ou aproximação, seja por qual canal que for, mas jamais entenderão a totalidade, apenas parte dela, é o que explica Williams:

A importância da cultura documental consiste em expressar com mais nitidez do que qualquer outra, que a vida em termos diretos, quando as testemunhas vivas estão mortas. Ao mesmo tempo, se refletirmos sobre a natureza de uma *estrutura de sentimento* e percebemos que as pessoas, mesmo vivendo em estreito contato com elas não poderão entendê-la plenamente, apesar de contar com uma grande quantidade de material disponível - incluindo artes contemporâneas - não seremos

capazes de fazer mais do que uma abordagem, uma abordagem, pelo canal que for (WILLIAMS, 2003, p. 58).⁵

Assim, além de todos os documentos administrativos e históricos que se encontrou naquela ocasião de reabertura do Clube, como livros de atas, fichas de identificação e carteirinhas de antigos associados, documentos administrativos, etc, retiradas debaixo da água que se acumulou no espaço durante os anos de abandono, o próprio prédio do Treze é um “documento”, um testemunho do passado, pois se manteve imponente, demarcando um espaço importante na cidade, embora com patologias, porém ali no mesmo lugar de cem anos atrás.

O jornal *A Razão*, por sua vez, faz parte também da **cultura registrada** e documentada, e, nesses três níveis da teoria da cultura de Williams (2003), esse jornal ocupa um lugar de destaque, por ser um espaço privilegiado onde as classes hegemônicas e outras classes sociais, até as mais subalternizadas da cidade o reconhecem como o lugar da **cultura da tradição seletiva**. Afinal, o que o “jornal diz” é tido como “verdade”.

A partir dos questionamentos supracitados, desenvolvemos para essa tese algumas **hipóteses**, que acreditamos importantes elencar.

A **primeira hipótese** nos leva a pensar que o racismo midiático promovido pelo jornal *A Razão* foi um projeto político de negação da identidade da mulher negra santa-mariense, culturalmente arquitetado para negar a beleza da estética negra, negando a existência de parte da população brasileira, reproduzindo as *estruturas de sentimento residuais* racistas da sociedade em geral, nos meios de comunicação. Isso encontrou eco em Santa Maria no jornal *A Razão*, o qual durante as três décadas elencadas nesta pesquisa (1960, 1970 e 1980) reproduziu racismo, preconceito, segregação e ação discriminatória ao invisibilizar as rainhas e princesas negras do Clube Treze de Maio em sua coluna social, meio através do qual supostamente *todas* as entidades sociais da cidade divulgavam suas atividades.

A **segunda hipótese** nos leva a afirmar que as rainhas e princesas do Treze foram detentoras de notoriedade, distinção e intensa visibilidade no interior do reduto de sociabilidade negra, entre seus pares. E embora o Clube promovesse inúmeras atividades

⁵ Livre tradução do espanhol: La significación de la cultura documental consiste en expresarnos, con más claridad que cualquier otra, esa vida en términos directos, cuando los testigos vivientes están mudos. Al mismo tiempo, si reflexionamos sobre la naturaleza de una *estructura de sentimiento* y advertimos que aun las personas vivas en estrecho contacto con ella pueden no lograr entenderla plenamente a pesar de contar con un vasto material a su disposición – incluidas las artes contemporáneas -, no nos supondremos capaces de hacer más que un acercamiento, una aproximación, por el canal que fuere (WILLIAMS, 2003, p. 58).

importantes para a comunidade negra, apoderando⁶ seus agentes e visibilizando as mulheres negras no interior do território negro, o fato não ganhou notoriedade na imprensa local santamariense, que tinha como principal veículo do período (1960-1980) o jornal *A Razão* e como *padrão dominante de representação* na sociedade, a valorização da branquitude, ao promover a desvalorização do ser negro (SOVIK, 2009) não destacando as mulheres negras na mesma proporção em que apareciam as mulheres brancas no jornal.

Uma **terceira hipótese** nos faz pensar que o que a mídia não queria dizer é que as mulheres negras do Clube Treze de Maio eram detentoras de beleza, e quando fazia uso desta palavra era para minimizar ou reforçar os estigmas e estereótipos atribuídos às mulheres negras (corpo erotizado, hiperssexualizado, mulher que pode representar um perigo ao olhar de outra mulheres). Tais representações, diferenciadas quando dirigidas às mulheres brancas, para as quais normalmente não se conferiam adjetivos (“bela morena”, “linda morena”; “escultural mulata”), na tentativa de negar o pertencimento racial. Portanto, mesmo diante da visibilidade que tinham no interior do clube negro e da intensa procura por noticiabilidade dos eventos do Treze por parte dos seus gestores, o jornal *A Razão* utilizou estratégias para minimizar e aniquilar a beleza daquelas mulheres negras, invisibilizando-as pelo não dito, por aquilo que silenciava, ou pelo que “mostrava”, entretanto com lugares definidos e com hora marcada para terminar.

A nossa **quarta e última hipótese** está ancorada na afirmação de que o jornal *A Razão* atuou de forma racista durante três décadas (1960-1980) de intensa divulgação das atividades dos clubes sociais da cidade de Santa Maria e de mulheres com títulos de beleza, ao selecionar e promover em seu espaço nobre - a coluna social – majoritariamente, as mulheres brancas em detrimento das mulheres negras.

⁶ Apoderar ou empoderar? Durante o 4º Encontro do Grupo de Estudos sobre o Pensamento das Mulheres Negras “Atinuké”, em Porto Alegre, em 10/10/2016, uma das coordenadoras do Projeto, Nina Fola trouxe a questão do significado da palavra “empoderamento”. “Empoderamento”, derivado do inglês *empowerment*, é termo que surgiu na sociologia, na psicologia e no serviço social com referência a pessoas e populações discriminadas (mulheres, indígenas, afrodescendentes, pessoas com necessidades especiais) ou pertencentes a grupos tradicionalmente excluídos do padrão ocidental do chamado “normal”. **“Empoderamento”** se refere ao processo de perceber criticamente o discurso da discriminação sofrida, reconhecer-se e assumir sua própria identidade como pertencente ao grupo discriminado; embasar e consolidar a autoestima necessária para tornar-se protagonista da própria vida, apesar da discriminação sofrida. Esse processo significa construir e exercer uma forma de poder em relação a si mesmo e à vida (MAZAMA, 2009, p. 127). A partir das discussões com as integrantes do Grupo das Atinuké’s chegou-se à conclusão que a palavra mais apropriada a ser usada é **“apoderamento”**, pois empoderar significa também “conceder o poder a alguém” (<https://www.significados.com.br/empoderar/>), e nós mulheres negras não precisamos ser “empoderadas”, pois o poder está dentro de cada uma de nós, caso contrário, não teríamos sobrevivido há quase quatro séculos de escravidão e exploração.

Assim, o **objetivo principal** dessa tese é verificar *como* se construíram as representações culturais das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio no jornal *A Razão* de Santa Maria – RS. A descrição e a identificação das *estruturas de sentimento* do período (1960-1980) no interior do Clube Treze de Maio e na sociedade de Santa Maria, bem como suas *características dominantes, residuais e emergentes* permitirão melhor compreender e interpretar os conteúdos do Jornal *A Razão*, bem como as falas das princesas e rainhas do Treze, objetos de estudo da tese.

Como **objetivos específicos** deste estudo, pretende-se: 1. Analisar como o jornal *A Razão* (in)visibilizou as rainhas e princesas do Clube Treze de Maio de Santa Maria. 2. Perceber o modo como gênero-raça-classe-comunicação se entrecruzam no contexto da sociedade santa-mariense entre as décadas de 1960 e 1980 e como isso se refletiu no jornal *A Razão*. 3. Entender o papel contra-hegemônico do Clube Treze de Maio na construção das identidades das mulheres negras, registrando por meio de histórias e trajetórias de vida, o modo como elas vivenciaram esse período em que ocuparam o lugar de “rainhas e princesas” dos concursos de beleza e sua cobertura pelos respectivos veículos de comunicação. 4. Refletir sobre como as mulheres negras transformaram, rejeitaram ou absorveram o modelo hegemônico branco de representação na mídia hegemônica e quais os padrões de comportamento a elas impostos pela sociedade da época (1960-1980). 5. Refletir sobre o papel da comunicação na preservação do patrimônio cultural africano e afro-brasileiro como estratégia política de combate à discriminação e ao racismo, por meio do registro e conhecimento de histórias de vida de mulheres negras que foram rainhas e princesas.

Um estudo sobre mulheres negras se **justifica** na medida em que contribui para o **conhecimento sobre a história de parte das mulheres negras brasileiras e de Santa Maria**, bem como suas representações sociais e culturais, o que também significa falar sobre a maior parte da população do Brasil, já que o censo de 2010 pelo IBGE aponta um contingente de 50,7% de negros (pretos e pardos) no Brasil. As mulheres negras não foram e não são representadas na imprensa local e muito menos na história oficial da cidade de Santa Maria. Sendo que na Comunicação, ainda são poucos os trabalhos acadêmicos que tratam de gênero e raça, identidades e representações de mulheres negras na imprensa, temas que “merecem maior atenção”, conforme assinalam Escosteguy e Messa (2008, p. 28).

Esta pesquisa constitui-se num **compromisso político com a academia e com a população negra**, tendo em vista as mudanças sociais e radicais no campo das políticas de inclusão racial no ensino superior, graças às reivindicações incansáveis de ativistas dos Movimentos Negros e outros movimentos sociais, que culminaram com a implementação de

ações afirmativas como: 1) as cotas raciais para o ingresso de estudantes negros nas universidades públicas, a Lei de Cotas nº 12.711 de 29 de agosto de 2012⁷; 2) a obrigatoriedade do ensino da cultura africana e afro-brasileira nos currículos escolares (Lei 10639/03)⁸; 3) as cotas para negros em concursos públicos (Lei 12990/14)⁹. Tal conjunto de regulação faz com que a academia desloque a tradicional visão eurocêntrica, passando a abordar temas que trazem para o centro questões de gênero, raça/etnia, identidades e diferenças, representações de mulheres negras, estereótipos, assumindo também a missão de pensar em novas perspectivas de pesquisa em comunicação, elaborada pelos próprios sujeitos, pesquisadores e pesquisadoras negras.

No Brasil há um *apartheid* sem as leis do *apartheid*, há racismo, porém “ninguém sabe” quem são os racistas. A estrutura política, educacional, econômica e midiática do Brasil é branca. O mito da democracia racial ainda faz parte do imaginário e da realidade de uma sociedade que não se enxerga racista. As pessoas que são produto da miscigenação são aceitas sobretudo se sua aparência estiver mais próxima ao fenótipo branco. E é nessa mistura que residem as desigualdades e se forjam inúmeras relações de poder entre brancos e negros, entretanto, o Brasil é reconhecido mundialmente como o país da “harmonia racial”.

O mito da democracia racial “encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria”. Além disso, para Pereira (2013), “essas características são ‘expropriadas’, ‘dominadas’ e ‘convertidas’ em símbolos nacionais pelas elites dirigentes” (MUNANGA, 1999 apud PEREIRA, 2013, p. 81).

A democracia racial passa a ser mais questionada a partir da década de 1970, quando se constituem os Movimentos Negros contemporâneos, em busca da “consciência da negritude” em oposição à ideia de “branqueamento” (PEREIRA, 2013, p. 85). Os Movimentos Negros se organizavam para combater a escala hierárquica em termos raciais, ao mesmo tempo em que buscavam a valorização das diferenças e a construção de uma “autêntica democracia racial”, a partir da construção de novas representações de identidades negras positivadas.

⁷ Em 3 anos, 150 mil negros ingressaram em universidades por meio de cotas Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/noticias/2016/03-marco/em-3-anos-150-mil-negros-ingressaram-em-universidades-por-meio-de-cotas>. Acesso em: 28 out. 2016.

⁸ Lei Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 28 out. 2016.

⁹ Lei 12990/14 | Lei nº 12.990, de 9 junho de 2014. Disponível em: <http://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/123011825/lei-12990-14>. Acesso em: 28 out. 2016.

Neste país, os negros (pretos e pardos) ocupam as piores posições no mercado de trabalho, fomentando as estatísticas¹⁰ dos altos índices de criminalidade e desigualdade, sendo as mulheres negras as maiores vítimas desse processo de violência e segregação à brasileira. Os professores e alunos das universidades brasileiras são majoritariamente brancos, os políticos e os empresários são brancos, além disso, os detentores dos principais veículos de comunicação no Brasil são brancos. Entretanto, a “branquitude” (SCHUCMAN, 2012) não assume os privilégios adquiridos ao longo dos mais de 350 anos de exploração da mão-de-obra negra-africana-diaspórica, quando aproximadamente 4 milhões de seres humanos aqui aportaram como escravizados, por conta de um crime de lesa-humanidade que foi a escravidão, sendo o Brasil o último país a abolir esta ferida aberta com consequências até os dias de hoje na sociedade brasileira.

Se ainda na atualidade, parte da elite branca (SCHUCMAN, 2012) no Brasil dispõe de bens materiais como carros, iates, casa própria, terras, jatinhos e aviões, se faz necessário questionar, quantos trabalhadores negros e negras foram vendidos e/e ou comprados por seus antepassados brancos escravocratas para que pudessem acumular tal riqueza? Mas este é um questionamento difícil de responder, pois a culpa e a vergonha são sempre apontadas em direção ao “outro” e nunca sobre quem realmente ainda desfruta destes privilégios seculares.

Culpa e vergonha não significam as mesmas coisas para todas as sociedades, a culpa implica em ação e por isso o Brasil, ao admitir como estado brasileiro racista, assumindo a culpa e a vergonha, passa a adotar as políticas de ações afirmativas como forma de reparação aos povos negro e indígena, os maiores vitimados.

A Organização das Nações Unidas (ONU) lançou no Brasil, em 22 de julho de 2015, a Década Internacional de Afrodescendentes (2015-2024), com o tema “Reconhecimento, Justiça e Desenvolvimento”. O objetivo principal foi “promover o respeito, a proteção e a realização de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais dos povos afrodescendentes, como reconhecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos”. Essa

¹⁰ Segundo o *Mapa da Violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil*, o perfil preferencial das mulheres vítimas de homicídio são meninas e mulheres negras. Enquanto as taxas de homicídio de brancas caem na década analisada (2003 a 2013): de 3,6 para 3,2 por 100 mil, queda de 11,9%; as taxas entre as mulheres e meninas negras crescem de 4,5 para 5,4 por 100 mil, aumento de 19,5%. Com isso, a vitimização de negras, que era de 22,9% em 2003, cresce para 66,7% em 2013. Isto significa que: em 2013 morrem assassinadas, proporcionalmente ao tamanho das respectivas populações, 66,7% mais meninas e mulheres negras do que brancas. Portanto, houve, nessa década, um aumento de 190,9% na vitimização de negras. (WAISELFISZ, 2015).

tese vem ao encontro da proposta da ONU, em especial no que se refere ao “Reconhecimento, o direito à igualdade e à não discriminação”¹¹.

Assim, essa tese vai ao encontro do que a ONU estipula como tema, ao conhecer, reconhecer e tornar conhecidas histórias e memórias de mulheres negras descendentes de povos escravizados, que no Brasil reinventaram de maneira criativa e dinâmica a cultura dos seus ancestrais, que foram reis e rainhas¹² no continente africano.

A tese se **justifica** ainda, por colocar em pauta o tema do racismo, chamando a atenção para as ações que aconteceram no passado e que ainda permanecem na sociedade brasileira (nas *estruturas de sentimento residuais*) que se refletem na *cultura da tradição seletiva* e na hegemonia das *estruturas de sentimento dominantes*, não sendo objetivo medir quem tinha maior ou menor poder, quem tinha mais ou menos beleza, mas sim refletir como tudo isso era representado na sociedade santa-mariense, num determinado tempo. E, a partir dessa reflexão pensar em transformação de mentalidades, em desconstrução de ideias preconcebidas sobre negras e negros e sobre o mito da democracia racial, pensar ainda, em descolonização do pensamento e combate às ações racistas e discriminatórias tão acirradas na sociedade brasileira.

Sendo assim, a tese se organiza da seguinte forma:

Na *Introdução (Capítulo 1)*, a doutoranda retoma a sua trajetória de pesquisadora negra, estruturando a tese, os caminhos e os desafios que a levaram a chegar neste momento significativo de sua trajetória intelectual, que passou por inúmeros esforços pessoais e familiares, que acredita devam se fazer visíveis. Por isso optou, em primeiro lugar, abordar essas condições, se colocando como numa espécie de apresentação e autoreflexividade do seu percurso acadêmico, em primeira pessoa, destacando o seu lugar de fala e as origens de sua investigação, bem como as motivações da pesquisa, o processo do seu ingresso no ensino superior, a graduação, a pós-graduação, o mestrado e, finalmente, o Doutorado. Neste capítulo, também são apresentados o tema central da tese; o problema de pesquisa; as hipóteses; os objetivos geral e específicos; o objeto e *corpus* da pesquisa; a justificativa do estudo, além de um breve estado da arte sobre pesquisas acadêmicas que versam sobre mulheres negras, gênero, raça e comunicação.

O Capítulo 2, Estruturas de sentimento: uma hipótese interpretativa no interior dos Estudos Culturais, aborda o conceito de Estudos Culturais e como as categorias hegemonia e

¹¹ Reconhecimento, O direito à igualdade e à não discriminação. Disponível em: <http://decada-afro-onu.org/recognition.shtml>. Acesso em: 28 out. 2016.

¹² Disponível em: <http://revistaescola.abril.com.br/pdf/reinos-africanos.pdf> Acesso em: 03 jul. 2015.

ideologia são articulados por Williams (1979) para a formulação do que ele chamou de “sua posição”, isto é, o materialismo cultural, no interior do qual ele oferece a hipótese interpretativa das *estruturas de sentimento* articulada às noções de dominante, residual e emergente. Nesse sentido, falamos nos três níveis da teoria da cultura de Williams que classificou em cultura vivida, cultura registrada e cultura da tradição seletiva, compreendendo, nessa tese, os anos de 1960 a 1980, período em que o clube negro atingiu o seu auge, sua visibilidade entre clubes e sociedades locais e regionais. Em tal contexto, verifica-se um rígido controle social, moral, estético e de comportamento, que recaía, em especial, sobre as mulheres negras do Clube Treze de Maio, o qual não admitia desvios, calcado nas *estruturas de sentimento dominantes* daquele período. Apresenta-se neste Capítulo, o Clube Treze de Maio e a sua interface com outros clubes sociais da cidade e do Estado. Aborda-se aqui o conceito de cultura e materialismo cultural, sob o ponto de vista dos estudos culturais.

O *Capítulo 3, Identidades e representações culturais de mulheres negras*, problematiza os conceitos de identidade e de representação, com vistas a entender como se deu a formação das complexas identidades das rainhas e princesas negras que foram eleitas em certames de beleza do Clube Treze de Maio. Abordam-se os conceitos de identidade e representação sob a perspectiva de Stuart Hall (2003, 1997, 2011), bem como de Woodward e Silva (2000) e Williams (2007). Apresenta-se, neste Capítulo, as identidade e representações culturais de mulheres negras, sob o ponto de vista engajado de Schuma Schumacher e Érico Vital Brazil (2007) e de intelectuais negras como Sueli Carneiro (2011), Lélia Gonzales (1988), bell hooks (1995)¹³, Chiziane (2014), Neusa Santos Souza (1987), que enfatizam a importância da descolonização do pensamento.

O *Capítulo 4, Metodologia*, trata de proceder a uma análise cultural que se fundamenta no que Raymond Williams (2001, 2003) chamou de sua “posição”, o materialismo cultural, que busca responder criticamente questionamentos de cunho político, social, histórico, econômico, cultural, com vistas a provocar uma transformação da sociedade, propondo mudanças. Os métodos e as técnicas de pesquisa empregadas para coleta de dados são expostos, e apresenta-se o *corpus* da tese, composto pelas entrevistas em profundidade, surgidas nas Rodas de Lembranças previamente organizadas, que correspondem à técnica do grupo focal, acompanhadas da relação de rainhas e do perfil social geral das entrevistadas; o

¹³ Por questões ideológicas a intelectual bell hooks grafa seu nome e sobrenome em letras minúsculas e assim prefere ser referenciada em trabalhos acadêmicos (ALVES, 2012, p. 40).

jornal *A Razão* e o jornal *A Voz do Treze*. A pesquisa também traz imagens coletadas durante as Rodas de Lembranças e nas residências nos acervos particulares de cada entrevistada.

O *Capítulo 5, Análise e discussão do corpus*, promove uma reflexão analítica das entrevistas em profundidade. Procede-se, ainda, à análise documental nos registros oficiais do Clube, no jornal mais tradicional da cidade, a *A Razão* e no jornal da imprensa negra alternativa, *A Voz do Treze*.

O *Capítulo 6* corresponde à *Conclusão* desta investigação, quando são retomadas as hipóteses iniciais da pesquisa, refletindo-se sobre como os regimes de invisibilidade e as desigualdades raciais e de gênero na mídia hegemônica em Santa Maria, bem como as estruturas de sentimento dominantes, residuais e emergentes daquele período trouxeram à cena possibilidades de novas representações de mulheres negras e suas histórias, incentivando outras pesquisas no campo da Comunicação.

O desafio dessa tese é também assumir a responsabilidade de refletir sobre questões importantes numa sociedade onde o capitalismo, o racismo, o sexismo, o patriarcado - conforme afirmam as intelectuais negras, Sueli Carneiro (2007, 2011), Angela Davis (2016), Kimberlé Crenshaw (2002), Cardoso (2014), bell hooks (1995, 2005), Neusa Santos Souza (1983), dentre outras – vitimou especialmente as mulheres negras, pois no Brasil elas ainda ocupam a base da pirâmide social em termos de desigualdades de todas as ordens, entre negros e brancos, entre homens e mulheres, entre mulheres (brancas) e mulheres (negras), entre ricos e pobres. Por isso se faz importante pensar a Comunicação como um instrumento para fomentar o respeito e a dignidade humana, bem como estratégia política na luta antirracista.

1.2 OS CAMINHOS DA TESE E OS DESAFIOS DE UMA INVESTIGAÇÃO AFROCENTRADA: DE COMO A PESQUISA ATRAVESSA E AFETA A PESQUISADORA

Parto da premissa apontada por Gramsci *apud* Martín-Barbero (2004, p. 22) que diz “só investigamos de verdade o que nos afeta, e afetar vem de afeto¹⁴”.

Nos últimos quinze anos tenho me dedicado a estudar o patrimônio negro e as suas múltiplas possibilidades, resistências e potencialidades, em especial, trabalhando com a museologia comunitária e os clubes sociais negros (ESCOBAR, 2010), os quais, a exemplo dos museus, segundo Chagas (2006, p. 122): “são espaços de relações, são lugares de poder e

¹⁴ Tradução livre de: “só investigamos de verdad lo que nos afecta, y afectar viene de afecto”.

de memória, mas são também arena, campo de luta onde germinam identidades culturais regadas por uma gota de sangue”. Segundo o poeta e museólogo Mário Chagas (2006, p. 122) “Há uma gota de sangue em cada museu”.

Ao mesmo tempo se percebe que “há gotas de vida nos museus”, de poesia, de solidariedade, de humanidade, de vontade de memória, além de uma busca constante por reconhecimento, valorização, visibilidade e afirmação das “identidades e diferenças” (WOODWARD, 2000) em cada um desses espaços. Tais lugares são por excelência espaços políticos, onde se faz necessário olhar, avaliar, arriscar, selecionar metodologias com as quais se pretende trabalhar e pensar para que e para quem estamos direcionando nossas ações.

Ao refletir sobre minhas escolhas, poderia neste texto utilizar a palavra afro-brasileira ou afro-descendente, mas minha opção pela palavra negra vai ao encontro do que Luís Silva, pseudônimo Cuti, nos revela ao perguntar: “Quem tem medo da palavra negro?” Pois um “afro” pode ser branco, afinal como ele diz, a humanidade nasceu na África¹⁵, assim, todos nós, seres humanos, somos afrodescendentes. Segundo Cuti, no termo “afro”, o fenótipo negro se dilui. É por isso que o jogo semântico-ideológico se tem estabelecido e o sutil combate à palavra “negro” vem se operando, pois ela não encobre o racismo e, além disso, lembra reivindicação antirracista (CUTI, 2010, p. 4).

Esta escolha vai também ao encontro do que Liv Sovik (2009) nos explica, ao afirmar que a supervalorização da branquitude é algo que paira no imaginário, “não é um problema só interno, de políticas nacionais, mas de imaginários mundiais”. Ela diz ainda que a branquitude tampouco é o equivalente ideológico ou contrapartida da negritude, que foi inventada como reação à ideologia da supremacia branca. Para a autora, “o valor da branquitude se realiza na desvalorização do ser negro e ela continua sendo uma medida silenciosa dos quase brancos, como dos negros” (SOVIK, 2009, p. 55).

Nesse sentido, acredito na necessidade de apropriar-me das palavras negro e negra, pois conforme entende Cuti (2010), estas dizem de pronto sobre fenótipo negro: pele escura, cabelo crespo, nariz largo e história social, pois se sabe que o racismo no Brasil se manifesta à medida que mais negra ou mais escura é a sua pele. Assim, seria uma forma de positivar a palavra negro como uma categoria. Para o Instituto Brasileiro de Pesquisa e Estatística (IBGE) o termo preto, que se refere à cor/raça, não é equivalente a usar a categoria negro, que

¹⁵ “A humanidade começou na África” é uma das teses sustentadas por Cheikh Anta Diop, considerado o maior intelectual produzido pela África no século XX. Segundo Charles S. Finch III (2008, p. 71), Diop, quase sozinho, deu início a uma “mudança de paradigmas” na maneira como a África era estudada, criando não apenas novos modos de investigação, como também subdisciplinas inteiramente novas na produção acadêmica africanista, que continua crescendo nos dias de hoje, transcendendo as fronteiras da academia.

pode incluir os pardos pelo fato de tratar-se de um grupo que se assemelha aos pretos, no que diz respeito a apresentarem as mesmas condições socioeconômicas.

Sob tal ponto de vista se faz importante refletir sobre os questionamentos de Woodward (2000, p. 13) ao abordar perspectivas essencialistas e não-essencialistas do conceito de identidade. “A identidade é fixa? Podemos encontrar uma ‘verdadeira identidade’? Seja invocando algo que seria inerente à pessoa, seja buscando sua ‘autêntica’ fonte na história, a afirmação da identidade envolve necessariamente o apelo a alguma qualidade essencial?”

Sovik (2009), ao falar da intenção de sua obra *Aqui ninguém é branco*, afirma que são necessárias novas perspectivas, novas propostas de combate à autoridade branca. Para além de simplesmente fazer uma crítica denunciatória, é necessário definir a branquitude brasileira, cujo prestígio se exerce silenciosamente no cotidiano, é necessário flagrá-la, pois ela ainda é negada em ambientes públicos, mas reforçada em ambientes privados, em especial no contexto de discursos que demonstram afeto inter-racial, característico no meio popular e apropriado pelas elites como senso comum.

Dessa maneira, a autora explica que “o diminutivo carinhoso, como a alegria, é um dos elementos da resistência cultural popular ao sofrimento que foi apropriado e reciclado pela cultura hegemônica como patrimônio comum” (SOVIK, 2009, p. 33-34). E é na maneira “carinhosa”, como no sufixo ‘inho’ de afeto e apreciação, como nos “apelidinhos”, de afeto e condescendência, como em ‘mulherzinha’ ou ‘professorinha’, que vamos encontrar os resíduos do racismo à brasileira, camuflado em expressões utilizadas no cotidiano, ora para expressar o afeto, ora também para o desprezo (SOVIK, 2009, p. 33). Do preconceituoso explícito, racista e agressivo “não sou tuas negas” ao afetuoso ou depreciativo “negrinho ou negrinha”.

Sovik (2009, p. 40) também nos explica que é necessário analisar a articulação silenciosa da hegemonia branca. Ela questiona “como o valor da branquitude se impõe em discursos que aparentemente não falam de identidades raciais ou valorizam identidade negras”? A autora explica que sinais aparecem em discursos banais, do senso comum, que reafirmam o privilégio branco inercialmente, falando do afeto que une desiguais.

Assim, aproprio-me da palavra *negro* nesta pesquisa, respondendo a Cuti (2010), sem ter medo da palavra negro, pois sei que investigações que abordam temas envolvendo as relações raciais são cada vez mais necessárias, em especial na área da Comunicação, que compreende os profissionais formadores de opinião.

Meu interesse pela área está intrinsecamente ligado às práticas comunicacionais que viabilizaram ou inviabilizaram a visibilidade de clubes sociais negros e museus. E foi nesses lugares que aprendi a conhecer de perto o campo da museologia, e perceber que no contexto dos museus tradicionais a produção midiática sempre foi tarefa de grandes empresas de publicidade, que definiam, com um olhar vertical de cima para baixo, o que e como o público deveria ver o museu. O contrário acontece nos museus comunitários e nos clubes sociais negros, onde essa é uma tarefa forjada pelas mãos da comunidade, que gere e se apropria de um determinado patrimônio. Profissionais ou não da área da comunicação, os chamados “militantes do patrimônio” muitas vezes acumulam esse trabalho com inúmeras outras atividades que exigem uma organização que almeja ter sustentabilidade, legitimidade e credibilidade.

Minha trajetória acadêmica passa por quatro campos afins: Letras, Museologia, Patrimônio e agora, a Comunicação. Áreas estas que fizeram com que eu desenvolvesse um olhar multidirecionado, o que é um desafio, pois me inquietam as inúmeras possibilidades de interpretação a partir dessas leituras de mundo. Ao mesmo tempo acredito que essa visão multifacetada sempre teve um centro, ou melhor, um olhar afrocentrado, a partir da minha imersão em temas que convergem para questões que dizem respeito à negritude.

A graduação em Letras, em 1988, não foi o momento das descobertas sobre o cenário que envolve questões étnico-raciais. Isto só se deu bem mais tarde. E levou certo tempo para que eu “encontrasse as minhas origens” a partir das pesquisas que realizava. Foi no limiar do século XXI que, assim como Oliveira Silveira¹⁶ “encontrei minhas origens/na cor de minha pele/nos lanhos de minha alma/em mim/em minha gente escura/em meus heróis altivos/encontrei/encontrei-as enfim/me encontrei” (SILVEIRA, 2012, p. 136).

O ano de 2001 foi um período de mudanças significativas em minha vida pessoal e profissional, pois retornei a Santa Maria após de ter fixado residência em Porto Alegre durante seis anos. E foi lá pelo MARGS, o Museu de Arte do Rio Grande do Sul, pelo Arquivo Público do Rio Grande do Sul e Casa de Cultura Mário Quintana que nasceu o meu interesse pelos museus. Mas foi em Santa Maria, que, naquele mesmo ano, comecei a entender teoricamente que área era aquela em que eu trabalhava empiricamente, como

¹⁶ *Oliveira Ferreira da Silveira*, poeta negro brasileiro, nascido em 1941 na área rural de Rosário do Sul, Estado do Rio Grande do Sul. Filho de Felisberto Martins Silveira, branco brasileiro de pais uruguaios, e de Anair Ferreira da Silveira, negra brasileira de cor preta, de pai e mãe negros gaúchos. Graduado em Letras – Português e Francês com as respectivas literaturas – pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS. Docente de português e literatura no ensino médio. Ativista do Movimento Negro, idealizador do “20 de Novembro” como Dia Nacional da Consciência Negra e idealizador do Movimento Clubista contemporâneo. Faleceu no Dia Mundial da Paz, em 1º de janeiro de 2009, vitimado pelo câncer.

servidora pública estadual, vislumbrando conhecer as suas teorias e metodologias, os seus mecanismos de organização, de sustentabilidade e de apropriação de saberes.

Fazer um curso superior faz uma diferença muito grande quando passamos a perceber como se dão os mecanismos de mobilidade social para diferentes grupos étnicos em uma sociedade capitalista e desigual. Ter cursado uma Especialização em Museologia (2001-2002) fez diferença expressiva em minha formação, como mulher, negra, ativista do movimento negro e mãe de duas mulheres negras.

Foi neste movimento de resistência que aprendi a retornar para a comunidade o que pesquisava, contribuindo com projetos técnicos de sustentabilidade para um local centenário, o Clube Treze de Maio, me fortalecendo enquanto cidadã e agente político.

A opção pela pesquisa voltada para a museologia social e comunitária foi um grande desafio e penso que escolhi o caminho certo para as minhas inúmeras indagações de sala de aula, de estudante que descortinava um novo saber, pelo menos para mim naquele momento (já que esta tipologia de museu não é tão nova assim), o mundo dos museus comunitários.

Foi na sala de aula que eu juntamente com mais três colegas¹⁷ do Curso de Especialização em Museologia/UNIFRA (2001-2002), sensibilizados e fascinados com as teorias do Ecomuseu Comunitário, de Hugues de Varine e pelos nossos mestres¹⁸, que a cada final de semana nos incentivavam e mostravam através de suas falas as possibilidades de renovação a partir da museologia, é que começamos a elaborar o Projeto do Museu Treze de Maio, que desde a sua origem, muito mais que valorizar o acervo material e a importância da eficiência técnica, seu objetivo foi o de valorizar a “vida”, o patrimônio imaterial, intangível, afetivo, simbólico e cultural inserido naquele prédio que precisava de medidas urgentes para sua revitalização, já que suas instalações se encontravam em estado lamentáveis e extremamente precárias.

O meu trabalho final do Curso de Especialização em Museologia intitulou-se “*Projeto de Revitalização do Museu Treze de Maio (antigo Clube Treze de Maio)*” o qual serviu de subsídio para os posteriores trabalhos que se iniciavam a partir daquela proposta, com a comunidade negra, durante os primeiros doze anos de criação do Museu Comunitário Treze

¹⁷ O Projeto Museológico de criação e implantação do Museu Treze de Maio foi idealizado pelos então alunos: Giane Vargas Escobar, João Heitor Macedo, Antonia Marisa P. César e Jussara Lopes, aliados às premissas do Movimento Negro local, que nesse período tinha como principais articuladores negros e negras: Marta Íris Camargo Messias da Silveira (Jamaica); Ivonete Carvalho; Jorge Luis Marinho da Silva; Marcos Paim; Sirlei Barbosa; Maria Rita Py Dutra; Dilmar Lopes; Rubinei Machado, além de antigas/os associadas/os do Clube Treze de Maio, que também apoiaram a iniciativa.

¹⁸ A Museóloga Rosana Andrade Dias do Nascimento (UFBA) foi orientadora deste projeto e nos estimulou a pensar tecnicamente em como construir com a comunidade negra uma instituição deste porte.

de Maio (2001-2012)¹⁹. A luta e a resistência comunitária renderam ao Museu, no ano de 2014, o reconhecimento internacional e, em 2016, a museóloga Manuelina Maria Duarte Candido (2015), confere a essa ação museológica como sendo a “terceira revolução na museologia”.

O prêmio “*Museum Prize Winner 2014*” foi concedido a mim pelo *Museu Horizon*, como ex-diretora Técnica do Museu Comunitário Treze de Maio e por mim recebido, durante a Feira do Livro de Gotemburgo, na Suécia, pelas seguintes motivações:

Museu Horizon²⁰ - A Fundação ‘Hans Manneby’ decidiu em 09 de junho de 2014 atribuir o Prêmio do ano de 2014 à Giane Vargas Escobar pelo seu compromisso e pela sua contribuição para o fortalecimento da identidade e cultura afro-brasileira na sociedade brasileira, destacando a sua rica diversidade cultural, a memória das lutas sociais antes e depois da abolição da escravatura, o papel das mulheres na transmissão da memória coletiva, a criatividade e as habilidades de gestão no desenvolvimento dos “Clubes negros”, na promoção dessas redes e na disseminação dos princípios e das práticas da comunidade museológica no Brasil. Feira do Livro de Gotemburgo, Suécia. 25 de Setembro de 2014 (Museu Horizon, 2014)²¹.

Em junho de 2014, quando o francês Hugues de Varine, consultor internacional na área de museologia e de desenvolvimento, ex-diretor do ICOM, o Conselho Internacional de Museus, comunicou-me sobre o prêmio, eu estava em Portugal realizando meu estágio de Doutorado Sanduíche no Programa Doutoral em Estudos Culturais (PDEC), na Universidade de Aveiro, sob a orientação da Professora Doutora Maria Manuel Baptista, que oportunizou-me, logo que cheguei, integrar-me aos doutorandos da casa, onde colaborei no planejamento, organização e criação do Núcleo de Estudos Género “Género em Discussão” do PDEC. Esta experiência internacional foi muito importante para o aprofundamento teórico-metodológico da tese e para ampliar o meu olhar a respeito das questões centrais dessa pesquisa que envolve gênero, raça e classe.

O prêmio simbolizou o resultado de um trabalho coletivo de uma comunidade, em especial de mulheres negras, que continuam a lutar por seus direitos e espero que possa inspirar outras pessoas a continuarem o trabalho, ainda tão necessário no Museu Comunitário

¹⁹ Disponível em: <http://museutrezedemaio.com.br/>. Acesso em: 29 out. 2016.

²⁰ Museum Horizon. Prize ceremony September 25, 2014. Disponível em: http://www.museumhorizon.se/news_eng.html Acesso em 29 out. 2016.

²¹ Tradução livre do Inglês: “Museum Horizon The Foundation Hans Manneby Memorial Fund for Museum Development has on June 9, 2014 decided to award the Prize four year 2014 to GIANE VARGAS ESCOBAR for her commitment and contribution to the strengthening of Afro-Brazilian identity and culture in Brazilian society by highlighting its rich cultural diversity, the memory of social struggles before and since the abolition of slavery, and the role of women in the transmission of collective memory, and for creativity and managerial skills in developing “clubes negros”, in promoting such networks and spreading the principles and practices of community museology in Brazil. Gothenburg Book Fair, Sweden. September 25, 2014”.

Treze de Maio e que os Clubes Sociais Negros sejam reconhecidos como Patrimônio Cultural do Brasil.

O Mestrado em Patrimônio Cultural foi a concretização de um sonho e ao mesmo tempo a legitimação de um compromisso e de retorno à comunidade que me prestou inúmeras informações e possibilitou que eu conhecesse melhor o movimento clubista ao defender a dissertação “*Clubes Sociais Negros: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial*” (ESCOBAR, 2010).

O Doutorado em Comunicação foi a oportunidade de dar continuidade ao meu projeto pessoal de não-neutralidade na academia, prosseguindo com as pesquisas sob um ponto de vista do pensamento das mulheres negras, afrocentrado e afroreferenciado. Nesse sentido, acredito que é possível “desnaturalizar” a diferença, já que segundo Hall (1997, p. 228) “os significados ‘flutuam’²², não podem ser definitivamente estabelecidos”²³. Assim, segundo o autor não existe um único significado verdadeiro para esta ou aquela imagem, em vez de questionar “um significado ‘certo’ ou ‘errado’”²⁴, o que precisamos perguntar é “qual o significado preferido?”²⁵ naquele suporte da informação e qual deles vamos privilegiar?” (HALL, 1997, p. 228).

Giacomini (2006, p. 23) nos diz que, normalmente, os estudos sobre populações e grupos negros no Brasil têm concentrado sua atenção nas camadas mais pobres. Enquanto nos Estados Unidos, os estudos clássicos lançaram luz sobre estratégias e formas de vida de negros que alcançaram afirmar-se através de uma marcada ascensão social, no Brasil, o silêncio a este respeito é quase total e causa estranhamento falar que este país também avançou pelas mãos de uma *classe média negra emergente*, que construiu clubes sociais negros. Por tudo isso, não tive dúvida nenhuma quando escolhi trabalhar com o tema de minha tese, que são as mulheres negras e a invisibilidade secular dessas protagonistas.

Ao abordar a história do Renascença Clube do Rio de Janeiro, Giacomini (2006, p. 28) descreve algumas características que definem o que seria uma “classe média negra” como aqueles detentores de: [...] família, bem estruturada e estável, constitui um dos emblemas acionados em contraposição aos estigmas que fundam alguns dos esterótipos que povoam o imaginário social brasileiro acerca dos negros”.

²² Tradução livre do Inglês: Meaning ‘floats’.

²³ Tradução livre do inglês: “meaning ‘floats’. It cannot be finally fixed”.

²⁴ Tradução livre do Inglês: a ‘right’ or ‘wrong’ meaning.

²⁵ Tradução livre do Inglês: “Which is the preferred meaning?”

A antropóloga ainda revela que os negros de classe média que fundaram o popular “Rena”, em 1951

foram pessoas que não se conformaram à discriminação pelo fato de terem uma posição econômica e educacional privilegiada; foram negros que chegaram a posições de destaque por não se adaptarem, à situação de discriminado ou rejeitado. De toda forma, quer como ponto de partida quer como resultado, é a condição econômica e educacional privilegiada que os transforma em negros especiais, isto é, vitoriosos; em negros que escaparam às contingências da origem social pobre e analfabeta que reproduz a subalternidade; que ascenderam e cuja ascensão como que os credenciava a serem vistos como negros melhores, selecionados do meio de uma massa homogeneizada pela pobreza, anomia, ignorância, indigência, primitivismo, etc. (GIACOMINI, 2006, p. 30-31).

O Clube Treze de Maio foi fundado por trabalhadores negros, ex-escravizados dos estratos mais subalternizados da sociedade santa-mariense, os quais no início do século XX acabavam de experimentar a sensação de liberdade. Esses fundadores e seus descendentes, ao longo do século XX, ascenderam econômica, cultural e socialmente, ingressaram no serviço público, na ferrovia, no Exército, na Brigada Militar, alguns de seus filhos frequentaram a Universidade Federal de Santa Maria, constituindo no período estudado nessa tese, uma *classe média negra emergente* que idealizou e edificou com suas próprias mãos, um dos clubes sociais negros mais importantes do interior do Estado do Rio Grande do Sul.

Sei que não se pode ser ingênuo em relação às reivindicações por representações igualitárias nos meios de comunicação, pois elas já estão estabelecidas e legitimadas pela mídia hegemônica, que tem cor, tem classe e tem “raça” definida, tem classe social, e fazem parte da *cultura da tradição seletiva* e das *estruturas de sentimento dominante* que têm história, estão nas mãos de poucos, que detêm o poder de definir o que vai ser visto e o que será excluído.

Sei também que as mudanças são possíveis e por menores que possam parecer, elas se tornam importantes à medida que mudam a forma de pensar das pessoas de um determinado local, de uma determinada comunidade, ou até mesmo de um pequeno grupo. Acredito que o mais importante é o que essas pequenas mudanças, que podem vir das diferentes possibilidades de representações na mídia, significam no interior de um determinado lugar com o qual se está trabalhando e se os resultados servem para elevar a autoestima e autoimagem de grupos historicamente discriminados e invisibilizados, como por exemplo, negros e negras.

Durante doze anos de vivência e de construção coletiva do Museu Comunitário Treze de Maio (2001-2012) tive oportunidade de atuar como gestora/dinamizadora daquele lugar que um dia foi um clube social negro. Assumi voluntariamente a tarefa de orientar alunos de

vários cursos da Universidade Federal de Santa Maria, em especial dos Cursos de História, Ciências Sociais, Comunicação e Arquivologia, os quais acorriam ao museu para realizar seus estágios acadêmicos.

Para minha grata satisfação, alguns desses alunos manifestam até os dias de hoje suas posições em relação à importância que o Museu Comunitário Treze de Maio teve no exercício de suas profissões e na continuidade de suas pesquisas acadêmicas. Posso afirmar que as escolhas epistemológicas destes alunos não são neutras, nem isentas de sentimentos, de razão, de afetividade e de emoção, e principalmente por terem introjetado valores que adquiriram dentro de uma organização comunitária de origem negra. Acredito que influenciámos de alguma maneira os alunos que um dia foram orientados por nós ou até mesmo simplesmente assistiram a aulas de disciplinas curriculares, assim como somos influenciados por eles e elas.

Assim, Bittencourt Junior (2013) afirma que há uma emergência do reconhecimento da diversidade étnico racial e pluricultural brasileiro, a partir da perspectiva e **visão de mundo dos negros** de modo a “quebrar a ilusória neutralidade dos discursos”. Nessa perspectiva, as autoras concordam com a necessidade apontada pelo antropólogo, pois

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros; produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por ela menosprezados, a legitimarem um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, 1990, p.17 *apud* BITTENCOURT JUNIOR, 2013, p. 50). Assim sendo, as representações sociais acerca do negro são construídas fora e no interior das instituições escolares, culturais, museológicas e nos mecanismos da Indústria Cultural (cinema, jornais, internet, teatro, etc.), como no âmbito da sociedade abrangente, porém com a emergência do reconhecimento da diversidade étnico racial e pluricultural brasileira, de modo a possibilitar o acesso às memórias, histórias, patrimônio, imagens, práticas e objetos culturais, a partir do contexto e da perspectiva da visão de mundo dos negros (afro-brasileiros), fazendo emergir um novo modo para *quebrar a ilusória neutralidade dos discursos*; das narrativas pré-concebidas e equivocadas; das imagens estereotipadas negativamente e descontextualizadas (ZUBARAN; SILVA, 2012; FONSECA, 2000 *apud* BITTENCOURT JUNIOR, 2013; BITTENCOURT JUNIOR, 2013, p. 50).

O Treze foi a instituição que me fortaleceu, que me legitimou como uma pesquisadora que poderia intervir e acessar preciosidades, alguém autorizada a ouvir muitas histórias, cuidar e guardar memórias em diversos suportes da informação. Essa instituição instrumentalizou-me, “deu-me a régua e o compasso” para que eu pudesse escrever parte de uma história invisibilizada e a minha própria história, concluindo com sucesso as pesquisas acadêmicas que projetei, e para além da academia foi lá que conheci inúmeros guardiões e guardiãs da memória que contribuíram sobremaneira para minha formação.

Ao ter acesso e ser responsável por organizar, sistematizar e guardar essas memórias em diferentes instrumentos, conhecendo de perto o que muitas pessoas jamais viram ou ouviram, não poderia reservar às prateleiras da universidade tantas informações ou me apropriar delas como se fosse propriedade privada, pois sei o quanto elas são caras à população negra, cuja história ainda se conta sob uma perspectiva eurocêntrica e branca. Assim, tenho cada vez mais certeza das minhas escolhas, que não são neutras, nem desprovidas de sentimentos, de razão e de emoção, muito menos desvinculadas daquilo que sou, de onde vim ou do que me tornei, uma mulher negra, uma pesquisadora negra, demarcando e assumindo um “posicionamento”, uma identidade. Afinal, de acordo com Hall (1996, p. 68), “as práticas de representação implicam sempre em posições de onde se fala ou se escreve — as posições de enunciação”, lembrando-nos, assim, que todos os discursos são “localizados”.

Sou a primeira filha de um casal de negros oriundos de famílias pobres, Jorge e Jonbelina e irmã de Giovani, três anos mais novo do que eu. Meu pai, após muitos sacrifícios pessoais formou-se em Agronomia pela Universidade Federal de Santa Maria, em 1968, um ano depois do meu nascimento. Naquela época em que meu pai se formou na primeira Universidade Pública do interior do Rio Grande do Sul, já havia um “indiscutível” processo de ingresso pelas cotas na UFSM, a “Lei do Boi”²⁶, uma reserva de vagas para filhos de agricultores e fazendeiros, mas isto é outra história.

Minha mãe, sem oportunidade e condições de estudar, passou grande parte de sua infância e adolescência trabalhando como empregada doméstica. Quando eu tinha aproximadamente onze anos de idade, ela começou a estudar à noite, acompanhando-me nas mesmas séries até o primeiro ano do ensino médio, fato que muito me orgulhava. Ver minha mãe estudando representava ali simbolicamente a luta das mulheres negras por ascensão, emancipação e transformação. Logo depois, ela se dedicou à profissão de cabeleireira.

Nunca tive dúvida de minha origem étnica, pois minha pele escura e minha aparência física visivelmente negra sempre colocaram em evidência minhas diferenças, e estas, que outrora já foram motivo de piada na escola e de vergonha dos braços pretos e do cabelo crespo, agora é motivo de orgulho para mim em todos os lugares por onde ando. Brincadeiras e expressões culturais, desde “o teu cabelo não nega”, perdem a graça, pois elas não pertencem somente à tradição da brincadeira ingênua, mas à ordem racista (SOVIK, 2009, p. 52).

²⁶ Lei nº 5.465, de 3 de julho de 1968. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-5465-3-julho-1968-358564-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em 12 jan. 2013.

Percebi ao longo de minha trajetória que é necessário reafirmar cotidianamente o lugar de onde falo e insistir diariamente, pois a negação da “raça”²⁷ muitas vezes traduz-se em “mulata” para elogiar ou para depreciar e se não soubermos e não dissermos de onde viemos, para onde queremos ir e como nos identificamos, alguém vai dizer, pois a identidade é auto identificação e também identificação por outros.

Sentir-se negra, assumir-se negra é um processo, é uma construção, é um conhecer-se profundamente, pois mesmo com a pele escura e todas as características fenotípicas negras, a negação e invisibilidade diária de suas características físicas, valores e cultura podem fazer duvidar do que se é de fato. E, de tal forma, será necessário um certo tempo para ter aquilo que o poeta e escritor Oliveira Silveira nos deixou como legado, ensinando e explicando de maneira muito simples que é preciso ter “Consciência Negra”, que segundo ele é “a busca de um conhecimento a respeito de nós mesmos”²⁸.

E foi assim que somente aos quarenta e seis anos é que passo a conhecer melhor o meu próprio corpo, a não admitir mais nenhum controle sobre o meu cabelo volumoso e crespo, pois "no jogo das relações raciais brasileiras, a textura do cabelo é um indicador do pertencimento etnorracial". Nesse sentido, no processo de desqualificação social de pessoas negras, existe certa pressão sobre mulheres e homens para que "controlem" os cabelos crespos e/ou volumosos (RATTS; RIOS, 2010).

É necessário dizer que abordar o tema que escolhi para esta pesquisa – **mulheres negras e Comunicação** – configura uma investigação que não se faz sem tocar em feridas abertas, sem buscar nos meandros de uma história não contada, invisibilizada e silenciada por séculos, uma vontade de pesquisa, uma vontade de memória, pois os resíduos e as mazelas da escravidão a que foi submetido o povo negro na diáspora africana ainda estão latentes, e por isto a importância de se abordar este assunto.

Ser mulher negra no Brasil é estar inserida num ciclo de marginalização, discriminação social e racial, mas também é compreender a importância de muitas mulheres negras que aqui recriaram e reinventaram em seus cotidianos, da resistência das senzalas às universidades, uma nova maneira de sentir e de enfrentar as intempéries do cotidiano.

Ser mulher, negra e pobre no Brasil é estar à margem de toda e qualquer política pública, embora alguns esforços governamentais foram feitos para reverter esta situação por

²⁷ “Raça” é utilizada aqui sob o ponto de vista de uma construção histórica, cultural e política, pois se sabe que o conceito de raça no sentido biológico do termo não existe, aquele que preconiza a superioridade de uns em detrimento de outros, já caiu por terra.

²⁸ SILVEIRA, Oliveira. Programa Nação. Parte 1. **Vídeo Documentário Sou**. Disponível em: <https://vimeo.com/17150152>. Acesso em 25 out. 2016.

meio de programas e ações de inclusão, percebe-se que houveram avanços, entretanto, ainda são insuficientes. A herança do período escravocrata disseminou um juízo preconceituoso e racista, que reservou para as mulheres negras, trabalhos domésticos ou que explorem o corpo.

Acreditamos que a Comunicação deveria trazer para o contexto das grades curriculares de suas disciplinas as questões étnico-raciais, como por exemplo nas disciplinas de Comunicação e Cultura e Comunicação para o 3º Setor, que ministramos na Docência Orientada, durante o transcorrer dessa investigação.

Assim, em todos os meios, a mulher negra precisa sempre comprovar competência mais vezes do que a mulher branca. Por isto, causa estranhamento quando se vê uma mulher negra na universidade e mais estranhamento se esta for professora universitária, pois este não é o papel reservado à mulher negra no imaginário coletivo.

Costuma-se dizer no Brasil que determinadas profissões têm uma “cara específica”, uma “cor específica” e só nos damos conta das armadilhas que o mito da democracia racial produziu na sociedade brasileira, quando nos deparamos com a expressão “aqui somos todos iguais”, ou até mesmo “aqui ninguém é branco” (SOVIK, 2009). Embora se saiba que não é esta a realidade, pois a desigualdade e o racismo vão se manifestar no cotidiano, nas “Cláudias”²⁹ brutaemente arrastadas por camburões e assassinadas pelo aparato policial do estado, que deveria proteger toda e qualquer pessoa; nos jovens negros acorrentados e exterminados em praça pública por “justiceiros”; nos “Amarildos” desaparecidos; nos adolescentes negros proibidos de entrar nos shoppings de luxo em São Paulo; nas jornalistas “Majus” e inúmeras mulheres negras atacadas diariamente na vida e nas redes sociais digitais, chamadas de “macacas”, “puta africana”, “vagabunda”, dentre outras ofensas de cunho racista; nas fronteiras estabelecidas pelo Estado e seus agentes para impedir que negras e negros ocupem espaços de poder, como por exemplo, nas universidades como alunos e professores, mesmo com as políticas de cotas e outras leis que não são cumpridas, como a Lei 10639/03³⁰.

²⁹ “Arrastada por carro da PM do Rio foi morta por tiro, diz atestado de óbito”. Notícia disponível no Portal G1, Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/03/arrastada-por-carro-da-pm-do-rio-foi-morta-por-tiro-diz-atestado.html>. Acesso em 15 jul. 2015.

³⁰ Na apresentação do Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, Luiza Helena Bairros (2013), então Ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), evidencia que a Lei nº 10.639, assinada pelo presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, em uma de suas primeiras ações à frente do governo brasileiro, em 9 de janeiro de 2003, alterando a Lei de Diretrizes e bases da Educação Nacional (LDB) Lei nº 9.394/96 e tornando obrigatório o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira.

Na atualidade convivemos com as mais diversas formas de discriminações, preconceitos, racismos velados, que são devastadores e se materializam na falta de igualdade de oportunidades, bem como nas barreiras no acesso aos espaços de poder. O ensino superior é apenas um destes lugares de exclusão da população negra. Nele, o discurso da “meritocracia” é utilizado para manter o *status quo*, ou seja, para garantir a exclusão dos negros e negras dos espaços institucionais. As mulheres negras há muito tempo se fazem presentes nos espaços públicos e privados, com sua mão de obra explorada, servindo a branquitude.

Carneiro (2009), fundadora e Coordenadora Executiva do Geledés, Instituto da Mulher Negra explica que “é preciso enegrecer o feminismo”, pois “fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas”. Para a autora: “Mulheres que não compreenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!”

Nós, mulheres negras sabemos bem que “nossos passos vêm de longe” (CARNEIRO, 2008, p. 12) e que precisamos aprender com outras mulheres os segredos que só elas sabem transmitir, pois aprenderam desde cedo a resistir à tripla discriminação, por serem mulheres, negras e pobres.

É preciso reverter este quadro de invisibilidade e exclusão da população negra também no ensino superior não só na graduação, mas na pós-graduação, e na docência, pois a ausência de professores negros e negras nas universidades tem gerado uma falta de referências positivas para jovens que passam a ingressar no ensino superior por meio das ações afirmativas e das cotas raciais para negros.

No ano de 2015/2-2016/1 fui selecionada para o cargo de Professora Substituta do Curso de Bacharelado em Museologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul-FABICO/UFRGS, em Porto Alegre, no qual ministrei sete disciplinas, em oito turmas, em dois semestres: 1. Metodologia da Pesquisa Aplicada às Ciências da Informação; 2. Fundamentos da Preservação de Documentos; 3. História dos Registros Humanos; 4. Conservação e Preservação de Bens Culturais; 5. Museus e Diversidade Cultural; 6. Arquitetura e Espaços em Museus 7. Práticas em Conservação Preventiva-Turmas A e B.

Foi um dos maiores e mais bonitos desafios da minha vida profissional, pois realizei um dos meus objetivos que é ser professora do ensino superior e foi com entusiasmo que procurei estimular minhas alunas e alunos da Museologia e por elas e eles também fui tocada. Espero em breve estar novamente nesse espaço acadêmico de formação e transformação, onde eu acredito que é possível transgredir (HOOKS, 2013).

Senti também a necessidade aqui de fazer um breve relato de minhas origens, tendo em vista a importância desses laços para que qualquer pessoa conquiste o grande desafio que é ter acesso ao ensino superior, onde a família tem papel fundamental. Além disso, o lugar de onde venho e para onde direcionei minhas pesquisas, meus estudos, minhas escolhas, podem falar muito do que sou e do que ainda almejo para minha vida profissional, acadêmica e afetiva.

Sou neta de Angelina e Arnoldo, dois negros que me ensinaram que precisamos estudar para sermos cada vez mais simples e saber repartir aquilo que aprendemos com outras pessoas. Minha avó materna teve dezessete filhos, sendo que minha mãe é a primogênita. Desde os oito anos de idade minha mãe já trabalhava “em casa de família” para garantir o sustento da sua família, inclusive passando por um “trauma” que foi ter sido levada para São Paulo aos doze anos para trabalhar como empregada doméstica, fato que ela sempre lembra como a separação forçada dos seus, o que causou sofrimento e depressão, que até os dias de hoje apresenta sequelas.

Experiências traumáticas fazem parte da vida da maioria dos negros e negros deste país, que se desenvolveu por meio das mãos e braços negros, no entanto as histórias de superação certamente são um número bem mais expressivo.

Meu avô materno, Arnoldo era funcionário da “pedreira do Cechela”, trabalhando na extração de basalto (na década de 1970 esta atividade foi proibida) e grande parte da minha primeira infância eu vivi no bairro Itararé, na Vila Bela Vista, na Rua da Pedreira, no sopé do Morro Cechela, considerada área de risco na cidade de Santa Maria. Cresci vendo meus tios e avô trabalhando de sol a sol naquela pedreira, que consumia a infância, a adolescência e os sonhos da família numerosa e pobre, que passou por várias privações, até meu pai ser aprovado em Concurso Público Estadual, logo depois que se formou pela UFSM, em 1970 e retirá-los todos daquele lugar, o que representou uma virada positiva nas vidas de meus avós e dos dez irmãos da minha mãe, que resistiram a todos os tipos de privações.

Fomos todos então morar na estação experimental de Encruzilhada do Sul, zona rural, um lugar repleto de belíssimos recursos naturais, com terra para plantar, árvores frutíferas e trabalho em abundância. Foi neste lugar que vivi até os oito anos de idade e que meu pai auxiliou meu avô, que nunca havia pego uma caneta para escrever, a assinar o seu nome. E isso foi o suficiente para ele conquistar um trabalho digno na estação experimental e ali começar vida nova com melhores condições para minha avó e os irmãos de minha mãe.

Meu avô paterno, popularmente conhecido como “seu Dadinho”, barbeiro de profissão e violinista boêmio, nos deixou belas lembranças de uma figura generosa, alegre, genial, que

sempre nos recebia em sua casa com música e samba de primeira qualidade, dedilhado ao violão como se fosse a coisa mais simples de se fazer. Esta é uma das mais belas cenas que guardo do Vô Dadinho, equilibrado, solidário, sereno, musical, de propósitos firmes.

Na década de 1990 casei com Adelar. Nossas filhas, Geanine e Aline, ao contrário de seus bisavós, avós, e de minha mãe, tiveram oportunidade e condições de estudar, tanto quanto eu, justamente por ter acesso a determinados conhecimentos e informações que outrora outros negros não tiveram e nem lhes era permitido acessar, como por exemplo, frequentar uma universidade pública, o que representa na maior parte das famílias negras, ainda nos dias atuais, as primeiras gerações a experimentarem esta sensação de ingressarem neste seletivo grupo que é a academia.

A militância museológica e o ativismo no movimento negro se deram ao mesmo tempo, em 2001, e me instigaram a pensar que aquele conhecimento individual não poderia se restringir à academia ou ao meu projeto de vida pessoal e profissional, deveria extrapolar paredes e se tornar um projeto coletivo.

Costa (2008) nos explica que os museus são os “guardiões dos objetos significantes da alma de um povo”, mas eles não podem se limitar à nostalgia do passado e sim estimular a comunidade para trabalhar com uma ação cultural e educativa que dê abertura ao cidadão para se expressar, que suscite o debate e o confronto de ideias, participando da “saúde cultural” da sociedade em que se encontram inseridos.

Segundo Varine (2000) todo museu é uma instituição do patrimônio. Mas de qual patrimônio se trata? Com efeito, é preciso fazer o patrimônio falar, com uma linguagem acessível a todos. Com esse objetivo, o museu deve não ser só uma instituição, mas também, e sobretudo, ser portador de uma dinâmica, de um processo (VARINE, 2000. p. 23).

Por isso acredito na relevância de se trabalhar com a museologia social e comunitária e com a preservação dos Clubes Sociais Negros do país, pois é aí que estão inseridas as histórias e memórias de uma grande parcela da população negra. É nesses espaços que se constroem a autoestima, a autoimagem e as identidades negras, é aí que as relações se estabelecem e os conflitos também, pois os Clubes Sociais Negros, além de lugares de memória, de construção da sociabilidade e cultura negra, são espaços comunicacionais e de legitimação do poder. E no Museu Comunitário Treze de Maio parte desta memória individual e coletiva é reativada por meio das *Rodas de Lembranças* que acontecem desde o ano de 2009, durante o mês da Consciência negra, em novembro.

Mas a memória, se por um lado pressupõe a ação, condensa nela mesma a possibilidade de produzir o esquecimento, silêncio e escuridão apagando da memória que julgávamos confiável toda e qualquer informação,

A época da sedução da memória é também a época deliberada do esquecimento por proeminência de rastros que guardamos nas memórias de nossos computadores, com a ilusão de que estamos tudo guardando para usarmos num futuro próximo ou distante. Mas esses rastros presumíveis, na maioria das vezes, ficam acondicionados em pastas de arquivos que jamais voltamos a consultar e que se apagam inexoravelmente quando um problema técnico transforma em silêncio e escuridão as telas dos computadores (BARBOSA, 2013, p. 12).

Partindo do pressuposto que para “preservar um bem é preciso amá-lo e para amá-lo é preciso conhecê-lo”, fui estimulada a buscar informações sobre a Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio de Santa Maria/RS. O trabalho com história oral foi fundamental, pois a historiografia oficial não registrou que em Santa Maria, no ano de 1903, nascia uma sociedade formada por homens e mulheres negras que tinham como objetivo “comemorar o Treze de Maio”, além de promover o conagração entre seus membros, arrecadar fundos para funerais de seu quadro de sócios, promovendo festas, bailes de carnaval, bailes de debutantes, organizando grupos de teatro negro, mantendo uma rica biblioteca, um time de futebol e, nos anos de 1980, uma sede campestre, que não existe mais.

Entrevistei inicialmente, em 2001, dez antigos sócios do “Treze”, priorizando os de idade mais avançada, entre 60 e 90 anos, cujas informações foram importantíssimas para o meu entendimento do significado simbólico e afetivo daquela Sociedade para a comunidade negra de Santa Maria e região. Foi aí que procurei entender também as estruturas e significados do contexto passado, do contexto presente e que perspectivas se poderiam vislumbrar a partir daquelas falas. Percebi que as informações convergiam à medida que mais entrevistados eram abordados, mas que também havia divergências.

Quando falo em patrimônio imaterial, acredito que é impossível separar estas duas faces, pois um prédio, um berimbau, um caxixi, um reco-reco, uma roupa de dança afro, uma escultura de um orixá, um bastão de cerimonial africano, uma roupa de Oxalufã³¹ com seus inúmeros bordados, metais, búzios e contas estão impregnados de imaterialidade, de histórias, de memórias e de esquecimentos, e foi essa imaterialidade, materializada no prédio do

³¹ É um orixá (Deus) africano, um Oxalá (o mais respeitado, o pai de todos) muito velho, cultuado em todo Brasil pelas religiões de matriz africana. Caracteriza-se por andar curvado, anda com dificuldade e hesitação, como se estivesse atacado pelo reumatismo e apoia seus passos cambaleantes sobre um *paxorô* (ou *opaxorô*), grande bastão de metal branco, encimado pela imagem de um pássaro e ornado por discos de metal e pequenos sinos. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Oxalufan> e <http://ocandomble.wordpress.com/os-orixas/>. Acesso em: 31 mar. 2010.

“Treze”, que nos estimulou a iniciar o projeto de revitalização desse espaço e implantação de um “museu diferente”, inspirado na museologia social e comunitária (VARINE, 2000).

A partir do trabalho que teve início em 2001, passei a entender o verdadeiro sentido de palavras como mobilização, articulação política, desmobilização, comunidade, resistência, comunidade negra, inclusão, movimento social, políticas públicas, conflitos, persistência, desafios, museologia social e comunitária.

Não bastava finalizar a pesquisa, foi preciso ir além, foi necessário envolvimento, engajamento, exposição da imagem sem medo de ferir suscetibilidades, agir no seu sentido mais pragmático; pegar de fato o projeto e levar a uma Câmara de Deputados; enfrentar um parlamentar e dizer que também queríamos uma emenda para aquele ano; falar com o Prefeito Municipal ou até mesmo utilizar uma tribuna na Câmara de Vereadores e despertar suas atenções de maneira que pudessem inserir o Projeto do Museu Treze de Maio em um programa do município de Santa Maria.

Dizer aos agentes políticos e iniciativa privada a importância daquele projeto para a comunidade negra e para a cidade de Santa Maria e que precisávamos de recursos para a revitalização do prédio do Treze e que almejávamos o tombamento daquele espaço, pois sabíamos dos seus benefícios; sensibilizar ativistas do movimento negro e apresentar o projeto elaborado em sala de aula, ouvindo as críticas e as resistências à ideia inicial, pois o senso comum ainda vê o museu como espaço de coisa velha e estática, sem conhecimento de causa sobre as possibilidades de uma “Museologia da Libertação” (VARINE, 2000, p. 24-25); abdicar de estar ao lado dos familiares, nos finais de semana, ou durante as noites, aproveitando, inclusive, os feriados, para construir diferentes projetos para instituições de fomento que poderiam ser potenciais apoiadoras e financiadoras da recuperação do prédio; buscar outros parceiros técnicos e políticos que se aliassem àquela proposta.

Esse agir foi essencial para o processo de reconstrução do antigo Clube Treze de Maio e sua revitalização como museu comunitário, que no ano de 2008 foi considerado pela comunidade local como um dos “150 orgulhos da cidade de Santa Maria”³², quando esta completou o seu sesquicentenário. E foi graças às ações coletivas, técnicas e políticas, vontade de fazer, persistência, em especial a luta e organização do movimento negro, que foi possível avançar na proposta de criação do primeiro museu da cultura negra do Estado do Rio Grande do Sul, o Museu Afro-Brasileiro de Santa Maria, o que para mim foi uma grande realização, pois também foi preciso dispensar um grande esforço individual para pensar e

³² DIÁRIO DE SANTA MARIA. 150 Orgulhos da cidade de Santa Maria. Diário de Santa Maria, Santa Maria, 17 maio 2008. Revista Especial.

elaborar com a comunidade negra o Projeto Museológico de revitalização do antigo Clube em um Museu, seguindo as demandas e anseios dessa comunidade.

Acredito que as transformações acontecem quando somos capazes de sonhar e construir um projeto de vida diferente, bem como refletir sobre questões que inquietam uma determinada comunidade e a nós mesmas. Dessa forma, esta pesquisa de Doutorado privilegia histórias de vida de mulheres negras, sua importância para o Clube e para a cidade, reconhecendo, dando ouvidos e valorizando a capacidade criativa da população negra de Santa Maria.

1.3 UM ENCONTRO ENTRE COMUNICAÇÃO, MUSEOLOGIA, PATRIMÔNIO E NEGRITUDE: O ESTADO DA ARTE

Machado (2013) destacou em sua tese um *“Encontro entre Comunicação, Educação e Negritude”* e a importância das interfaces entre diferentes áreas. É importante destacar que apesar diversidade almejada, na prática ainda há resistência em cada campo de fato compartilhar suas premissas, sem tentar a eterna supremacia de uns sobre os outros. É preciso para isso também se despir dos preconceitos e diferenças entre as áreas e os campos do conhecimento, que ao se somarem enriquecem as perspectivas de mundo.

Ao iniciarmos o levantamento sobre o tema “mulheres negras e comunicação” foi necessário buscar informações e pesquisas já legitimadas nessa área e que de alguma forma se aproximasse da especificidade dessa tese que traz a categoria gênero/raça/etnia para o centro da pesquisa em comunicação. Assim, essas categorias foram encontradas de forma sistematizada, em um primeiro momento, com Escosteguy (2008), que realizou um inventário das teses e dissertações apresentadas nos programas de pós-graduação no país, entre 1992-2002.

A pesquisadora ressalta que estes estudos ganham importância por dar vazão a um estudo de identidades e representações de gênero ou a um processo de escuta do outro, neste caso composto por mulheres, entendendo também que não existe uma identidade única entre as mulheres. Ela afirma que é preciso entender e tomar como ponto de partida a impossibilidade de traçar um “estado da arte” da pesquisa sobre as relações de gênero na Comunicação quando este não compõe propriamente o objeto de estudo em questão no estudo a ser desenvolvido.

Escosteguy (2008) nos apresenta um mapeamento que envolveu pesquisas realizadas em comunicação no Brasil, no decênio 1992-2002, onde a temática gênero é a motivadora da

pesquisa. Dessa forma, na primeira parte desse estudo a autora afirma que “é a familiaridade com um determinado tema que faz com que o pesquisador seja capaz de problematizá-lo”.

Para Escosteguy e Messa (2008, p. 14) “dentro das universidades brasileiras, os vínculos entre a pesquisa de comunicação e os estudos de gênero são ainda pouco explorados”, sendo que o conjunto total de investigações inventariadas que trata das relações de gênero como foco central no decênio 1992-2002 perfazem 65 trabalhos, num universo de mais de 2400 trabalhos mapeados. Essa pesquisa foi elaborada através da consulta aos dois volumes de Resumos de Teses e Dissertações em comunicação no Brasil (1992-1996) e (1997-1999), organizados por Ida Regina Stumpf e Sergio Camparelli. Já os resumos do período de 2000 a 2002 foram obtidos através de e-mails trocados com Ida Stumpf e consulta online ao banco de dados da UFRGS.

Ao abordar as pesquisas que tratam do tema audiovisualidades, Escosteguy e Messa (2008, p. 17) afirmam que,

a mídia audiovisual aparece pela primeira vez como objeto de estudo nesse período na dissertação de Flailda Brito Garboggini, *A Mulher Margarina: uma representação dominante em comerciais de TV nos anos 70 e 80* (UNICAMP, 1995). A autora faz um estudo da representação feminina nos comerciais da margarina Dorian, ratificando que este tipo de propaganda é um reforçador do protótipo da feminilidade baseado no cumprimento de papéis tradicionais. No caso de Dorian, aquele papel de mãe, esposa e dona-da-casa.

As autoras apontam ainda para o fato de que,

o subconjunto (1992-1996) de estudos sobre gênero e comunicação comentado acima, foi produzido, em sua totalidade, na região Sudeste, principalmente no eixo Rio-São Paulo, sendo a UFRJ a universidade de maior reincidência na temática - cinco trabalhos. Do ponto de vista da abordagem, como já foi dito anteriormente, a mensagem – em especial estereótipos da mulher nos meios - está em evidência, embora matizada por um olhar sobre a produção (ESCOSTEGUY; MESSA, 2008, p. 17).

Segundo Escosteguy e Messa (2008, p. 18), foi em meados dos anos 80, que o receptor deixou de ser um agente passivo e vítima dos meios para tornar-se um receptor que não só aceitava o que lhe era imposto, mas que também o modificava quando dava ao produto midiático novos sentidos, de acordo com seu universo cultural. É nesse período também que o Rio Grande do Sul se destaca no cenário acadêmico da pesquisa de gênero com produções de diferentes universidades, como a PUC e a UNISINOS.

As autoras alertam para o fato de que ao falarmos em representação, estamos lidando com algo intangível. “As representações são sentidos que damos às coisas, posições muito

fortes que compartilhamos no coletivo e que nos afetam reciprocamente” (FRANÇA, 2004 *apud* ESCOSTEGUY; MESSA, 2008, p. 22).

Dentre as representações elencadas por Escosteguy e Messa (2008, p. 23), destacam-se: a telenovela como instrumento de construção da realidade e manutenção da ordem social; a mulher no exército; a representação do feminismo no *Seriado Mulher*; a mulher na mídia impressa; o sexo no jornalismo de revistas masculinas, femininas e gays; mulher e publicidade; mulher-mãe na mídia televisiva; o corpo da mulher; a saúde da mulher na imprensa feminina; trajetória política da mulher no Brasil; abuso de drogas com a inclusão de jovens negros e mulheres; imprensa alternativa feminista; os discursos da imprensa sobre a mulher; as cores da mulher negra no jornalismo; a inserção da mulher na pesquisa científica; as apropriações da internet pelo movimento feminista.

Escosteguy e Messa (2008) finalizam o texto chamando atenção para o fato que a pesquisa possibilitou verificar que no campo das pesquisas sobre gênero, os estudos de recepção mereceriam mais atenção, bem como o universo masculino e a problemática da raça.

É importante dizer que “raça”, no sentido biológico do termo não existe, entretanto aqueles argumentos que pretensamente se enraízam numa visão científica para proclamar a inexistência do racismo em virtude da inexistência da raça como fenômeno biológico são inconsistentes, é o que nos explica Carlos Moore (2007).

Negar a existência da raça, portanto, segundo Moore é um absurdo, ao qual somente se pode chegar por meio de uma postura a-histórica. Nesse sentido, utilizamos nessa tese o termo “raça” no sentido cultural e não no sentido biológico.

Se os estudos que dizem respeito à representação feminina na comunicação se constituem em um campo restrito e alvo de inúmeras críticas, mais restrito ainda são os estudos sobre questões relacionadas ao tema mulheres negras e comunicação. O próprio levantamento mostra isto ao trazer para o texto poucos trabalhos sobre gênero e raça, sendo esta uma das preocupações nos apontamentos finais de Escosteguy e Messa (2008, p. 28), a “o universo masculino e a problemática da raça”.

Coutinho (2010) tem como tema central a identidade de mulheres negras na mídia através do seriado televisivo *Antônia*. Com enfoque em mulheres negras e pobres, moradoras de uma favela paulistana, os temas abordados fazem referência a gênero, raça e classe social, racismo, identidade e representações das mulheres negras, além de trazer para discussão o corpo da mulher negra e o estereótipo da hipersexualização.

O ponto em comum de “*Antônia*” com essa tese é que falamos de mulheres negras, entretanto, o enfoque desta pesquisa é mulheres negras, de uma *classe média negra*

emergente, que não eram “pobres”, no sentido que se coloca em Antonia, pois as famílias das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio, em sua maioria, gozavam de um certo poder aquisitivo por se constituírem nos quadros de uma empresa pública que foi responsável pelo desenvolvimento da cidade, a ferrovia, além de militares e outros servidores públicos que faziam parte do quadro de associados da Sociedade negra.

Assim, pode-se dizer que Antonia é importante referencial para esta pesquisa, pois quebra, desnaturaliza estereótipos, mas ao mesmo tempo os mantém e os perpetua, como produto da cultura da mídia por vezes dá um tratamento superficial a diversas questões socialmente importantes que são “adoçadas” em suas adaptações. A autora alerta, ao final, que o importante, para além de reduzir todas as tentativas da mídia como propostas falhas de reproduzir a diferença, é buscar nessas produções o que elas mostram de mudanças nas representações tradicionais e que possam reforçar positivamente a identidade dos grupos minoritários, corroborando com o pensamento de Hall (2008), que nos propõe pensar nas representações midiáticas para além da dicotomia maniqueísta.

Outro referencial importante é *Mulheres Negras do Brasil*, de Schuma Schumacher e Érico Vital Brazil (2007), pois faz uma abordagem histórica da presença das mulheres negras desde África até chegarem no Brasil, desumana e violentamente escravizadas, reafirmando a frase utilizada com frequência pelo movimento de mulheres negras: “Nossos passos vêm de longe”. É de uma longa trajetória que esta obra trata, revelando a invisibilidade dupla das mulheres negras que enfrentam o silêncio da historiografia oficial que permanece branca e masculina, segundo Sueli Carneiro.

Esse livro preenche várias lacunas que permeiam o imaginário sobre as mulheres negras, desnaturaliza estereótipos ao trazer de maneira positiva inúmeras histórias e imagens das africanas e das afro-brasileiras nas mais variadas atividades, enfrentando todas as formas de opressão, resistindo e construindo estratégias de sobrevivência em uma sociedade racista, lutando com dignidade para manter suas raízes na religiosidade, nos movimentos de mulheres negras, na estética, no acesso à educação, na história, na música, nos esportes, na política, na mídia, rompendo padrões, mostrando a força, a garra, a beleza, a atitude de mulheres negras que se fizeram visíveis e que construíram esse país.

Sonia Maria Giacomini (2006) em *A alma da Festa: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro*, o Renascença Clube, nos brinda ao revelar um grupo de negros pertencentes à classe média e à pequena burguesia carioca que funda o clube em 1951. Giacomini fala dos projetos do Clube, com foco especial nas mulheres negras, abordando como as pessoas se projetavam naquele ambiente e na sociabilidade que o

Renascença recriava, ou pretendia, ao seu modo recriar. A obra é importante referencial por também abordar temas que tratamos nessa tese, as mulheres negras, as rainhas e os concursos de beleza. O Renascença Clube, ou simplesmente “Rena”, como ficou popularmente conhecido e carinhosamente chamado, elegeu em 1964, Vera Lúcia Couto como Miss Guanabara e a primeira miss Brasil negra (2º lugar), desnaturalizando a hegemonia branca dos certames de beleza e diversos estereótipos até então vigentes.

No livro *Damas Negras: sucesso, lutas, discriminação*, a jornalista Sandra Almada (1995) entrevista as maiores atrizes negras brasileiras (Zezé Motta, Ruth de Souza, Chica Xavier e Léa Garcia) e conta como alcançaram sucesso, apesar da discriminação. A obra sobre a trajetória das atrizes que abordam o trabalho de reconhecimento e de posição afirmativa da mulher negra na mídia. No livro são discutidas questões com relação ao racismo na área artística e no meio acadêmico, a dificuldade de se conseguir personagens que não estivessem já classificados pelo autor como negro e o fato de serem chamadas normalmente para papéis de serviçais.

Prisioneiros da História. Trajetórias Intelectuais na Imprensa Negra Meridional, de José Antônio dos Santos (2011) trata-se de importante tese de doutorado, referência para esta investigação, já que o historiador faz uma arqueologia dos jornais negros no Brasil e no sul do país, além de apresentar os intelectuais e jornalistas negros que ajudaram na construção do pensamento social brasileiro, trazendo uma definição do que ele entende como imprensa negra sul-rio-grandense ou meridional, num esforço para compreender como os intelectuais negros lidaram com a “herança da escravidão”.

Em sua tese o autor destaca um jornal específico da cidade de Santa Maria que circulou a partir de 1922, um quinzenário chamado “O Succo”. Ele afirma ainda, que o negro no Rio Grande do Sul não foi apenas trabalhador braçal, mas também contribuiu com o seu intelecto para a resolução dos principais problemas do seu tempo. Foi pensador que produziu livros e jornais, interpretou leis e códigos, escreveu poesia, teatro, artigos e manifestos, acompanhou e participou, da construção do pensamento social da época.

A historiadora Fernanda Oliveira da Silva (2011) elaborou uma rica pesquisa sobre as associações negras na cidade de Pelotas, destacando o entrelaçamento entre essas diferentes associações no pós-abolição, tendo como ponto em comum a identificação racial mediada pela busca por uma posição social diferenciada, com destaque para as histórias dos clubes sociais negros, com sua dissertação “*Os negros, a constituição de espaços para os seus e o entrelaçamento desses espaços: associações e identidade negras em Pelotas (1820-1943)*”.

Embora existam lacunas sobre as pesquisas que envolvem as questões étnico-raciais negras, esse breve levantamento se revela primordial para o entendimento da importância deste tema e de ampliarem-se os estudos, sob a perspectiva de gênero e raça, tão atuais em um momento em que somos testemunhas, por intermédio da mídia, de inúmeras atrocidades cometidas contra a população negra em nome de uma suposta superioridade racial branca e de gênero masculino, imposta às mulheres. Um desafio proposto pelas pesquisadoras Escosteguy e Messa (2008).

Em tempos de políticas públicas voltadas às populações historicamente marginalizadas e discriminadas, a constitucionalidade das cotas raciais nas universidades e tantos programas que têm como público alvo as mulheres negras, que ainda ocupam a base da pirâmide das desigualdades de todas as ordens, cada vez mais se fazem necessários trabalhos relacionados às questões raciais e de gênero.

Por isto acreditamos na importância de estudar a comunicação pautando a temática, gênero e raça/etnia, na tentativa de construir uma visão diferente, trazendo também para o debate uma reflexão com um viés político, social, cultural, racial que envolve este tema, com ênfase na análise cultural, justificando-se assim também esta pesquisa.

O Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA), juntamente com a ONU Mulheres, a Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM) e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), do Governo Federal lançaram em 2011 “*Retratos das Desigualdades de Gênero e Raça*”(IPEA) trazendo para a sociedade brasileira dados que permitem avançar no diagnóstico das condições de vida de mulheres e negros no país, bem como no monitoramento da implementação das políticas que vem sendo desenvolvidas, já que essas desigualdades de gênero e raça são estruturantes da desigualdade social brasileira.

Uma dessas consequências é a baixa autoestima e autoimagem deturpada de si mesmo, por uma parcela significativa da população negra que não se vê representada em lugar nenhum, tampouco tem acesso a determinados bens e direitos considerados universais, um direito de “todos”, ou melhor, que deveria ser de todos, muito menos mobilidade social. Inúmeras doenças psicossomáticas, depressão e outras são causadas pela ausência de imagens positivas num universo em que se é maioria, mas que se torna minoria nos espaços de poder e de representações positivas na sociedade. Percebe-se que houve avanços, porém, a situação das mulheres negras ainda é muito preocupante.

Em 2009, as mulheres negras respondiam por cerca de um quarto da população brasileira. Eram quase 50 milhões de mulheres em uma população total que, naquele ano, alcançou 191,7 milhões de brasileiros(as). Uma nação composta por 51% de negros (pretos e

pardos), segundo classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o IBGE (2010). No entanto, sobre essa população ainda pesa a herança de três séculos e meio de escravidão e de um longo período de invisibilidade, que se traduz em preconceito, discriminação e exclusão social, sendo as mulheres negras as maiores vítimas desse processo.

Assim, é de se estranhar que esses dados passem despercebidos pelos meios de comunicação hegemônicos e que tenhamos representados nos mais diversos suportes da informação, em especial na TV, nos jornais e internet, uma população com características europeias, essencialmente branca, evidenciando-se aí as diferenças entre o mundo que se vê e aquele que se quer mostrar, ou o que não se quer visibilizar.

Nesse sentido, a Comunicação é área fundamental e estratégica nesta discussão sobre a necessidade de novas representações das mulheres negras, pois elas são diversas, se emanciparam e criaram inúmeros Movimentos de Mulheres Negras no Brasil, que precisam ser visibilizados e reconhecidos.

2 ESTRUTURAS DE SENTIMENTO: UMA HIPÓTESE INTERPRETATIVA NO INTERIOR DOS ESTUDOS CULTURAIS

Este Capítulo aborda o conceito de Estudos Culturais e como as categorias hegemonia e ideologia são articulados por Williams (1979) para a formulação do que ele chamou de “sua posição”, isto é, o materialismo cultural, no interior do qual ele oferece a hipótese interpretativa das *estruturas de sentimento* articulada às noções de dominante, residual e emergente. Nesse sentido, falamos nos três níveis da teoria da cultura de Williams que classificou em cultura vivida, cultura registrada e cultura da tradição seletiva, compreendendo, nessa tese, os anos de 1960 a 1980, período em que o clube negro atingiu o seu auge, sua visibilidade entre clubes e sociedades locais e regionais. Em tal contexto, verifica-se um rígido controle social, moral, estético e de comportamento, que recaía, em especial, sobre as mulheres negras do Clube Treze de Maio, o qual não admitia desvios, calcado nas *estruturas de sentimento dominantes* daquele período. Apresenta-se neste Capítulo, o Clube Treze de Maio e a sua interface com outros clubes sociais da cidade e do Estado. Aborda-se aqui o conceito de cultura e materialismo cultural, sob o ponto de vista dos estudos culturais.

2.1 OS ESTUDOS CULTURAIS E SUA CONSTITUIÇÃO EM TORNO DO CONCEITO DE CULTURA

Richard Johnson (2006) ao questionar sobre *O que é, afinal, Estudos Culturais?* explica que Estudos Culturais são um processo, uma espécie de alquimia para produzir conhecimento útil: qualquer tentativa de codificá-los pode paralisar suas reações.

Johnson (2006, p. 18) comenta que existem pressões para que se defina o que é Estudos Culturais, tendo em vista “a política miúda e cotidiana da Universidade”, envolvendo empregos, recursos e oportunidades de trabalho útil. Para ele, é necessário definir os Estudos Culturais a fim de poder lutar de forma eficaz nesses contextos, de argumentar em favor de recursos, clarificar nossas mentes na correria e na confusão do trabalho cotidiano e de estabelecer prioridades para o ensino e para a pesquisa. O autor afirma que há diversos e diferentes pontos de partida utilizados como estratégia de definição dos Estudos Culturais, que podem ser definidos como uma tradição intelectual e política, ou em suas relações com as disciplinas acadêmicas, ou em termos de paradigmas teóricos, ou ainda, por seus objetos

característicos de estudo (JOHNSON, 2006). Entretanto, segundo o autor, a palavra-chave ainda é cultura:

Boa parte das fortes continuidades da tradição dos Estudos Culturais está contida no termo singular “cultura”, que continua útil não como uma categoria rigorosa, mas como uma espécie de síntese de uma história. O termo tem como referência, em particular, o esforço para retirar o estudo da cultura do domínio pouco igualitário e democrático das formas de julgamento e avaliação que, plantadas no terreno da “alta” cultura, lançam um olhar de condescendência para a não-cultura das massas (JOHNSON, 2006, p. 20).

Tomaz Tadeu da Silva (2006) reafirma que os Estudos Culturais tomam como seu objeto qualquer artefato cultural, sem fazer distinção entre “alta” e “baixa” cultura: das exposições de museu, passando pela literatura e pelo cinema e chegando aos programas de televisão e à publicidade, nada é considerado estranho às preocupações das análises e das críticas dos Estudos Culturais.

Ana Carolina Escosteguy (2006) ressalta que os Estudos Culturais devem ser vistos tanto sob o ponto de vista político, na tentativa de constituição de um projeto político, quanto sob o ponto de vista teórico, isto é, com a intenção de construir um novo campo de estudos.

Sob o ponto de vista político, os Estudos Culturais podem ser vistos como sinônimo de “correção política”, podendo ser identificados como a política cultural dos vários movimentos sociais da época de seu surgimento. Sob a perspectiva **teórica**, refletem a insatisfação com os limites de algumas disciplinas, propondo, então, a interdisciplinaridade (ESCOSTEGUY, 2006, p. 137).

É sobre o ponto de vista político e cultural que essa tese se debruça, na perspectiva de desnaturalizar e desconstruir ideias preconcebidas em relação a gênero, raça/etnia e suas implicações com a cultura e a mídia, a partir de escolhas que levam em conta as representações que nortearam um determinado período e que foram a base para a formação de uma identidade positiva de inúmeras mulheres negras.

Escosteguy (2006) esclarece que, embora tenham se desenvolvido dentro da tradição marxista,

Os Estudos Culturais atribuem à cultura um papel que não é totalmente explicado pelas determinações da esfera econômica. A relação entre o marxismo e os Estudos Culturais inicia-se e desenvolve-se através da crítica de um certo reducionismo e economicismo daquela perspectiva, resultando na contestação do modelo base-superestrutura. A perspectiva marxista contribuiu para os Estudos Culturais no sentido de compreender a cultura na sua “autonomia relativa”, isto é, ela não é dependente das relações econômicas, nem seu reflexo, mas tem influência e sofre consequências das relações político-econômicas (ESCOSTEGUY, 2006, p. 145).

Escosteguy (2006) explica que esse campo de estudos discorda do entendimento dos meios de comunicação de massa como simples instrumentos de manipulação e controle da classe dirigente, os Estudos Culturais compreendem os produtos culturais como agentes da reprodução social, acentuando sua natureza complexa, dinâmica e ativa na construção da hegemonia.

Stuart Hall (2003, p. 199-200) ao falar, sob a sua perspectiva, de certos momentos e legados teóricos nos Estudos Culturais, diz que sempre ao contarmos uma história a contamos de múltiplas formas diferentes, alternativas, por isso ao expressar o que chama de seus “fardos de representação”, ele nomina, especificamente “o fardo do homem negro”, e mesmo sem querer assumir este “fardo” e responsabilidade, sobre as origens dos estudos culturais britânicos inicia sua abordagem trazendo a essência daquele projeto que ganhou mundo. Ele diz que os Estudos Culturais não têm uma origem simples e abarcam múltiplos discursos, bem como inúmeras histórias. Declara também que ele e Raymond Williams compartilhavam da mesma opinião, já traçada por Williams (1989) no ensaio intitulado “The Future of Cultural Studies”, em que retomava as raízes dos Estudos Culturais nos primórdios do movimento para educação para adultos. Williams argumenta que

Na verdade, os Estudos Culturais não estão preocupados com uma formação da qual algum projeto seja um exemplo ilustrativo, nem com um projeto que seja relacionado a uma formação entendida como o seu contexto ou pano de fundo. O projeto e a formação, nesse sentido, são maneiras diferentes de materializar – modos diversos, então, de descrever – o que é, de fato, uma disposição comum de energia e direção (WILLIAMS, 2011, p. 172).

Escosteguy (2006) retoma a origem desse campo de estudos, que surge de forma organizada, através do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), diante da alteração dos valores tradicionais da classe operária da Inglaterra do pós-guerra. Inspirado na sua pesquisa, “As utilizações da Cultura” (1957), Richard Hoggart funda, em 1964, o Centro, que surge ligado ao Departamento de Língua Inglesa da Universidade de Birmingham, constituindo-se num núcleo de pesquisa de pós-graduação da instituição.

Seu principal eixo de pesquisa constitui-se nas relações entre a cultura contemporânea e a sociedade, isto é, suas formas culturais, instituições e práticas culturais, assim como suas relações com a sociedade e as mudanças sociais. Escosteguy (2006) indica ainda, os três textos, surgidos no final dos anos 50, que estabeleceram as bases dos Estudos Culturais: Richard Hoggart com *The uses of literacy* (1957), Raymond Williams com *Culture and society* (1958) e E. P. Thompson com *The making of the english working-class* (1963).

O primeiro é, em parte, autobiográfico e, em parte, história cultural do meio do século XX. O segundo constrói um histórico do conceito de cultura, culminando com a ideia de que a “cultura comum ou ordinária” pode ser vista como um modo de vida em condições de igualdade de existência com qualquer outro. E o terceiro reconstrói uma parte da história da sociedade inglesa (ESCOSTEGUY, 2006, p. 139).

Para a autora interessa, especialmente, a pesquisa realizada por Hoggart, através da metodologia qualitativa, na medida em que seu foco de atenção recai sobre materiais culturais, antes desprezados, da cultura popular e dos *mass media*. Esse trabalho, segundo Escosteguy (2006) inaugura a perspectiva que argumenta que no âmbito popular não existe apenas submissão mas, também, resistência, o que, mais tarde, será recuperado pelos estudos de audiência dos meios massivos.

Escosteguy (2006) destaca também a contribuição teórica de Williams e Thompson como fundamentais para os Estudos Culturais, tendo como categoria-chave, a cultura popular, com um olhar diferenciado para a história literária, a vida cotidiana e o indivíduo como figura central.

Foi o trabalho teórico do CCCS que legitimou esse campo muitas vezes chamado, segundo Hall (2003, p. 201), de “ruído teórico”, por conta da “diversidade de trajetórias” e do “número de metodologias e posicionamentos teóricos diferentes” abrigados no interior dos Estudos Culturais e provocando uma quantidade razoável de sentimentos negativos, discussões, ansiedades instáveis, e silêncios. Entretanto, de acordo com Hall (2003), essa instabilidade teórica não significou que se abrisse um leque de possibilidades para que qualquer projeto, sob qualquer bandeira particular pudesse se denominar e se encaixar nos Estudos Culturais. Muito pelo contrário, embora sendo um projeto aberto ao desconhecido, ao que não se consegue ainda nomear, o campo demonstrava uma vontade de conectar-se, de chegar a uma definição, pois, na essência, trata-se projeto político de transformação da sociedade.

Em relação à participação de Stuart Hall na formação dos Estudos Culturais, Escosteguy (2006) reflete que este, ao substituir Hoggart na direção do Centro, de 1969 a 1979, incentivou o desenvolvimento de estudos etnográficos, as análises dos meios massivos e a investigação de práticas de resistência dentro de subculturas. Segundo a autora a proposta original dos Estudos Culturais é considerada por alguns como mais política do que analítica.

Embora sustentasse um marco teórico específico – amparado principalmente no marxismo – a história deste campo de estudos está entrelaçada com a trajetória da New Left e de outros movimentos sociais, além de publicações como a revista *New Left Review*, que surgiram em torno de respostas políticas à esquerda praticada pelos antigos partidos. Os

Estudos Culturais buscavam, sobretudo, novas compreensões acerca “de classe social, movimentos sociais e política” (SOVIK, 2003, p. 11).

Escosteguy (2006) relata ainda, que no período pós-68, os Estudos Culturais transformaram-se numa força motriz da cultural intelectual, de esquerda. Assim, enquanto movimento intelectual tiveram um impacto teórico e político que foi além dos muros acadêmicos, pois na Inglaterra, constituíram-se numa questão de militância e num compromisso com mudanças sociais e radicais.

Diferentemente da crítica tradicional, os Estudos Culturais não se concentram na análise estética a não ser para examinar suas conexões com relações de poder. Os Estudos Culturais concebem, pois, a cultura como campo de luta em torno da significação social.

E essa foi uma das grandes preocupações de Hall (2003) ao perceber o caminho e a proporção que tomaram os Estudos Culturais britânicos e americanos, no que se refere à sua institucionalização. A inquietação de Hall era com a continuidade e o futuro de um trabalho teórico sério, que para ele:

Preserva a natureza essencial do trabalho intelectual e da reflexão crítica, a irredutibilidade dos discernimentos que a teoria pode trazer à prática política, discernimentos que não se alcançam de outra forma. E, ao mesmo tempo, prende-nos à modéstia necessária da teoria, à modéstia necessária dos estudos culturais como projeto intelectual (HALL, 2003, p. 215).

Segundo Hall (2003) seria excessivamente vulgar falar de coisas como o número de empregos e a quantidade de dinheiro disponível e da pressão que estes dois fatores exercem sobre as pessoas para que conduzam aquilo que julgam ser trabalho político e intelectual de natureza crítica, enquanto se sentem controlados por questões de carreira, de publicação e afins. Para ele, a explosão dos Estudos Culturais americanos constituía-se em um problema, bem como sua rápida profissionalização, que era encarada por ele como um momento profundamente perigoso, mas ao mesmo tempo ele refletia que “os perigos não constituem lugares dos quais se pode fugir, mas lugares para onde se vai” Hall (2003, p. 215).

Ao falar sobre a história da formação dos Estudos Culturais, Hall (2003, p. 208-209) destaca dois momentos que desestabilizaram e descentraram o CCCS: a primeira em torno do feminismo e a segunda incidindo sobre questões de raça. Ele reconheceu que a intervenção do feminismo foi específica e decisiva para os Estudos Culturais (bem como para muitos outros projetos teóricos). Segundo ele, o feminismo introduziu uma ruptura, reorganizou o campo de maneiras bastante concretas, foi completamente revolucionário em termos teóricos e práticos, pois sabe-se que aconteceu, mas não se sabe quando nem onde se deu o primeiro “arrombamento do feminismo”. Hall utiliza uma metáfora para dizer que o feminismo

“chegou como um ladrão à noite, invadiu; interrompeu, fez um barulho inconveniente, aproveitou o momento, cagou na mesa dos estudos culturais” (HALL, 2003, p. 209).

Márcia Rejane Messa (2001, p. 40) observa que os Estudos Culturais também tiveram seu caráter opressor, ao falar que o feminismo era uma prática de segunda importância, foi marginalizado em Birmingham, denunciando o preconceito dos Estudos Culturais com o “novo continente” que seria o feminismo, cujas reflexões também eram um terreno dominado pelos homens.

Hall (2003, p. 429), entretanto discordava desta posição ao falar sobre a sua saída do CCCS, no final dos anos 70 e o quanto ele sentia que tinha vivido por demais as crises internas de cada turma dos Estudos Culturais: “Eu estava no Centro desde 1964, e o deixei em 1979 – foi um longo tempo. Eu estava preocupado com a “sucessão”. Alguém, a geração seguinte, tinha que assumir. O bastão tinha que ser passado, ou toda a aventura morreria com a gente”. E, quanto à sua inquietação em relação ao “arrombamento” das feministas no CCCS, Hall (2003) argumentou que:

A questão do feminismo foi muito difícil de levar por duas razões. Uma é que se eu tivesse me oposto ao feminismo teria sido uma coisa diferente, mas eu estava a favor. Ser alvejado como “inimigo”, como figura patriarcal principal, me colocava numa posição contraditória insuportável. É claro que as mulheres tiveram que fazer isso. Elas tinham toda razão em fazer isso. Tinham que me calar, essa era a agenda política do feminismo. Se eu tivesse sido calado pela direita, tudo bem, nós todos teríamos lutado até morrer contra isso. Mas eu não podia lutar contra minhas alunas feministas. Outra forma de pensar essa contradição seria vê-la como uma contradição entre teoria e prática. A gente pode apoiar uma prática, mas é muito diferente de ter uma feminista de verdade na sua frente dizendo: “Vamos tirar o Raymond Williams do programa do mestrado e colocar a Julia Kristeva em seu lugar.” *Viver a política é diferente de ser abstratamente a favor dela.* As feministas me deram um xeque-mate; eu não poderia me conciliar com isso, trabalhando no Centro. Não foi nada pessoal. Sou amigo de muitas das feministas daquele período. Foi uma coisa estrutural. Eu não poderia produzir nada de útil no Centro, ocupando aquela posição. Era hora de partir (HALL, 2003, p. 429-430. O grifo é nosso).

Interessante observar o quanto o feminismo mexeu com as estruturas patriarcais plenamente instaladas. Hall (2003, p. 210) relata que foi aí que descobriu a natureza sexuada do poder e o quanto falar de abrir mão do poder é uma experiência radicalmente diferente de ser silenciado.

2.2 A BUSCA POR UMA TEORIA DA CULTURA EM RAYMOND WILLIAMS

Em *Marxismo e Literatura* (1979), Williams explica o conceito de hegemonia, sob o ponto de vista marxista: “A definição tradicional de ‘hegemonia’ é poder ou domínio político, especialmente nas relações entre Estados. O marxismo ampliou essa definição para as

relações entre as classes sociais, especialmente a definições de uma classe dominante” (WILLIAMS, 1979, p. 111). Chama ainda a atenção para como o conceito adquiriu outra significação na obra de Antonio Gramsci, que foi realizada em condições muito difíceis, numa prisão fascista, entre 1927 e 1935. Williams (1979) enfatiza que muita coisa é ainda incerta no uso que Gramsci faz do conceito, mas sua obra é um dos pontos marcantes da teoria cultural marxista, reforçando o caráter desigual da sociedade de classes, o que ela inclui e o que exclui.

Como exemplo, é possível afirmar que uma classe dominante “tem” uma determinada ideologia e a classe subordinada, numa versão apenas, tem a mesma ideologia da classe dominante, pois essa é que detém e controla os meios primários de produção, contra os quais ela tem de lutar para manter ou desenvolver contra a “ideologia da classe dominante”. Nesse sistema que reduz a consciência a certa falta de ação e manipulação, o sujeito não consegue enxergar os valores dominantes, muito menos os emergentes (WILLIAMS, 1979, p. 113).

Cevasco (2001) explica que ideologia se apresenta, em seus diversos sentidos, como um sistema relativamente formal de valores, crenças e ideias que pode ser abstraído de um todo social, como uma visão de mundo ou de classe. A autora afirma que isso impede o teórico de ver que os valores e significados, os dominantes mas também os emergentes, impregnam o todo social e estão mais misturados do que faz supor a descrição de uma ideologia monolítica a dominar tudo e todos.

A falta de ênfase no emergente ou mesmo no meramente alternativo ao dominante, implica tanto nas decisões da ideologia totalitária quanto nas de superestrutura determinada pode levar o teórico a retirar-se, na descrição acurada de Williams, para uma “complexidade indiferente”. Impede ainda o ativista de pensar em subvertê-la através da ação política: se tudo domina, ela constitui a subjetividade. Aí uma divergência crucial: a teoria da ideologia como uma estrutura inconsciente, como consciência falsa, pensa a subjetividade humana como passiva, estática e receptiva, formando as “massas” a serem lideradas pelos teóricos, cuja ciência estaria a priori acima do resto da produção cultural. Essa descrição das pessoas no mundo é altamente antipática para o Williams ativista e oriundo da classe que iria fazer a revolução. O hegemônico, embora dominante, ativo, sempre em transformação, se expandindo e firmando através de processos de incorporação não pode, na visão de Williams, encampar tudo (CEVASCO, 2001, p. 150).

Importante ressaltar que

Uma vez que os portadores desta estrutura estiverem mortos, a melhor maneira de aproximar este elemento vital é através da **cultura documental**, dos poemas até os **edifícios e as modas na vestimenta**, e essa relação dá seu significado a definição da cultura em termos documentais (WILLIAMS, 2003, p. 58).

Para Williams (2003) isto não significa de modo algum que os documentos sejam autônomos. Simplesmente indica que como antes se sustentou, a significação de uma

atividade deve buscar-se em termos da totalidade da organização, que é mais que a soma de suas partes separáveis. O que se busca sempre é o todo, é a vida real expressa pelo conjunto da organização.

Conforme já se escreveu em um artigo publicado na obra *Nova História de Santa Maria: outras contribuições recentes*: “Um rico acervo documental foi encontrado ao final de 2002 na rua Silva Jardim, 1407, no andar térreo, pelo grupo de interessados em revitalizar o centenário Clube Afro-Ferrovário Treze de Maio, localizado no bairro Rosário” (ESCOBAR, 2012, p. 281). O sentimento daquele grupo naquele momento de reabertura do clube social negro era ambíguo, contraditório, era de alegria, de emoção, de vontade de transformar e, ao mesmo tempo, de tristeza, pois o quadro que se via era desolador, de depredação do lugar que outrora fora o símbolo de parte de uma comunidade negra que se orgulhava daquele local, mas que parecia adormecida num passado glorioso, que em nada combinava com aquela imagem que a geração que ali estava, presenciou.

Williams (2003, p. 58) afirma que é necessário distinguir três níveis de cultura, mesmo que em sua definição mais geral. A **cultura é vivida** em um momento e lugar determinados, só plenamente acessível para aqueles que vivem neles. As Rodas de Lembranças que acontecem desde 2009, no Museu Comunitário Treze de Maio permitem reconstituir parte dessa **cultura vivida**, pois dela participam pessoas que um dia vivenciaram o cotidiano do Clube Treze de Maio.

Conforme já escreveram Escobar e Coiro-Moraes (2016, p. 28-29), Williams (2003) observa que quando a cultura de um período já não é presente, ou seja, não é mais uma cultura vivida, o passado sobrevive, ainda que de maneira mais restrita, nos documentos deixados por essa e/ou acerca dessa cultura. E, através da cultura registrada, é possível obter uma ideia razoavelmente clara sobre o acervo cultural, os padrões gerais de atividade e os valores de tal período. Contudo, permeando a sobrevivência da cultura de determinado período há seleções (do que constitui acervo, de quais são efetivamente os padrões e valores culturais, por exemplo), que se dão no momento mesmo em que essa cultura é vivida, mas, também, nos próximos períodos, formando, de modo gradual, em continuidades e rupturas que acontecem em cada época subsequente, uma tradição.

É muito importante tratar de entender o funcionamento de uma tradição seletiva. Até certo ponto, a seleção começa dentro do mesmo período; de toda massa de atividades se selecionam certas coisas, se lhes dá valor e ênfase. Em geral esta seleção refletirá a organização do período em seu conjunto, ainda que isto não signifique que mais adiante os valores e ênfases se confirmem (WILLIAMS, 2003, p. 59).

Escobar e Coiro-Moraes (2016, p. 28) ressaltam que um exemplo disso pode ser apontado na consulta a dados documentais em acervos de jornais, pois se à cultura vivida correspondem os acontecimentos que estavam em curso em determinado tempo e lugar; o agendamento do que e de quem é notícia, no momento do registro desses fatos, isto é, quando eles adquirem o estatuto de acontecimentos jornalísticos, já se constituiu em uma primeira seleção; e, finalmente, quando acontece a busca pelos registros dessas fontes, é muito provável ela seja orientada pelos propósitos atuais da pesquisa que originou a consulta, o que institui a tradição seletiva.

De acordo com Williams (2003, p. 59), “teoricamente, um período se documenta; na prática, essa documentação é absorvida por uma tradição seletiva, e ambos são diferentes da cultura vivida”. Williams (2003, p. 60) assinala ainda que “no interior de uma dada sociedade, a seleção será regida por muitos interesses especiais, incluídos os de classe”. Nessa tese, acrescentamos questões raciais dentre os interesses especiais que determinaram a formação e consolidação da tradição seletiva perceptível na cultura tradicional da sociedade santamariense dos anos 1960-1980, que corresponde em grande medida ao sistema de interesses e valores então vigentes, tanto no sentido das distinções entre classes sociais quanto da segregação racial. Isso porque, “a tradição cultural não é somente uma seleção, mas também uma interpretação” (WILLIAMS, 2003, p. 61), e nesse sentido, pensamos a coluna social do jornal *A Razão* não apenas na sua função de veicular os eventos sociais dos clubes da cidade de Santa Maria, mas como um lugar de contínua seleção e interpretação das tradições dessa cultura.

Williams (2003, p. 58) resalta também a importância da **cultura registrada** em todos os níveis, da arte aos fatos mais cotidianos: a cultura de um período. Aqui podemos citar os registros do próprio Clube, que desde a sua fundação buscou uma forma de se comunicar por meio de registros oficiais e alternativos, como o jornal “*A Voz do Treze*”.

O Livro de Ata nº 1, cujo primeiro registro data de 13 de maio de 1903 foi entregue ao Museu no ano de 2003, por Nilza Moura, que foi uma das raras, senão a única, mulher presidenta do Clube Treze de Maio em quase cem anos e que guardou este documento, pensando justamente em preservá-lo, para o futuro. Nilza foi rainha do Clube e é uma das entrevistadas desta pesquisa e foi destaque em outro jornal da cidade com a seguinte chamada: “A aposentada Nilza Moura doou livro com certidão de nascimento da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio”, conforme figura 1.

Consta na “Acta da Fundação”³³ da terceira sociedade negra mais antiga do Rio Grande do Sul, fundada em 1903 que

Aos treze dias do mes de Maio de mil novecentos e tres, em a residencia do *cidadão* Sisnande d’Oliveira, reunidos em numero de quarenta e sete *cidadãos*, foi fundada uma sociedade com o fim de comemoração a gloriosa data treze de Maio. Por aclamação assumio a cadeira de presidente o cidadão Jose Fontoura que fazendo uso da palavra, expôs vivamente os motivos d’aquela reunião. Em seguida sucederam-lhe na tribuna os Srs. Ouvidio do Prado, Manuel de Moura, José Alves Teixeira e Tudio da Silva, que também, em eloqüentes palavras, fizeram a apologia dos altruisticos fins em que se prende a sociedade ora fundada [...].

Figura 2 – Museu encontra ata de fundação



Fonte: Diário de Santa Maria, quinta-feira, 18 de dezembro de 2003.

Neste documento oficial da Sociedade negra aparece a palavra “*cidadão*” e “*cidadãos*” em suas primeiras linhas, reafirmando aquilo que o processo pós-abolição negou à população negra, o pleno exercício da cidadania, pois o dia seguinte, 14 de maio de 1888 trouxe consigo exclusão, barreiras à mobilidade social de trabalhadores negros, invisibilidade, racismo, preconceito, intolerância e levou quase um século para que esta data fosse contestada, neste caso deslocando a ênfase da “representação para as identidades”

³³ SOCIEDADE TREZE DE MAIO. *Acta da Fundação*. Santa Maria, 1903-1914.

(Woodward, 2000, p. 18). Da liberdade concedida à liberdade conquistada; da Princesa Isabel à Zumbi dos Palmares³⁴.

A *Razão* ao longo dos seus oitenta anos tem sido celebrada, guardada e preservada³⁵ como uma das “verdades” da cidade de Santa Maria, principalmente pela sua longevidade, fato que se evidencia nas notícias de sua edição comemorativa, no ano de 2014.

Importante lembrar que no dia 9 de outubro de 1934, quando circulava pelas ruas de Santa Maria a primeira edição do jornal *A Razão*, o Clube Treze de Maio contava com 31 anos de existência e já funcionava na sua sede própria na Rua Silva Jardim, 1407, que naquele período se chamava Rua 24 de Maio. Esse Clube Social Negro, fundado em 1903, nasceu como uma resposta à discriminação e à segregação racial imposta aos negros da cidade.

A farta edição de 9 de outubro de 2014, do jornal *A Razão* foi entusiasticamente comemorada pelas elites econômicas, políticas, religiosas, sociais e culturais da cidade de Santa Maria e seu editor iniciou o jornal com a matéria intitulada “A Razão, do passado ao presente”, dizendo “[...] A Razão comemora hoje seus 80 anos. E nesse caderno mostra fatos que marcaram esta trajetória, desde o longínquo 1934. Os mais jovens não viveram parte desta história, o que aconteceu neste período e que foi noticiado por *A Razão*. Mas o que passou está **registrado**.”

³⁴ Líder quilombola negro assassinado em 20 de novembro de 1695. Após longos anos de contestação às comemorações do 13 de Maio, a data de sua morte passou a ser o símbolo máximo da representação das lutas do povo negro no Brasil, sendo que instituiu-se o 20 de Novembro como o dia Nacional da Consciência Negra.

³⁵ O Arquivo Municipal de Santa Maria preserva todas as edições do jornal *A Razão*, ao longo de sua trajetória, sendo que o mesmo é fonte para inúmeras pesquisas. Além disso, parte do acervo do jornal encontra-se depositada também na sede do jornal *A Razão*, na Rua Serafim Valandro, 1284. Esse arquivo encontra-se em estado precário de conservação e ausência de profissionais da área que possam dar um tratamento adequado ao acervo, como por exemplo, um arquivista.

Figura 3 – Edição comemorativa dos 80 anos do “nosso” jornal



Fonte: Jornal *A Razão*, quarta-feira, 9 de outubro de 2014, p. 2.

Figura 4 – Edição comemorativa dos 80 anos do jornal *A Razão*, em 2014



Fonte: Jornal *A Razão*, quarta-feira, 9 de outubro de 2014, p. 2.

Figura 5 – Edição comemorativa dos 80 anos do jornal *A Razão*



A Razão do passado ao presente. Assim nasce e cresce um jornal.

Fonte: Jornal A Razão, quarta-feira, 9 de outubro de 2014, p. 2.

Ou seja, Wiliamns (2003, p. 58) nos explica que “a sobrevivência não é prerrogativa de um mesmo período senão por novos períodos, que gradualmente compõem uma tradição. Ainda que a maioria dos especialistas de um período só conheçam parte de seus documentos”. Dessa forma, o teórico afirma que nenhum leitor consegue absorver todas as informações de um determinado período, por isso uma tradição seletiva compreende somente parte de uma história, parte de uma “verdade”, que compõe aquilo que se dá valor, e isto faz com que certas coisas não recebam o mesmo tratamento, já que a sociedade seleciona também aquelas tradições que supostamente não merecem ser valorizadas, preservadas e guardadas.

O editor segue dizendo que “O jornal será grande se a cidade e a região forem grandes. Mesmo com nova direção, a filosofia que *sempre* marcou *A Razão* continuará viva: fazer um jornal voltado para a comunidade local e regional”. Explica ainda, o principal objetivo do jornal “Ser o porta-voz da Região Central do Estado. Esse foi o sonho de Clarimundo Flores, seu fundador”.

Lembrando ainda, os antigos donos do jornal, o editor tranquiliza a sua “comunidade” evidenciando que o jornal continuará mantendo a sua tradição e filosofia, em especial porque seguirá nas mãos dos sucessores a responsabilidade de fazer mais do mesmo e para “os mesmos”, continuar mantendo os seus lugares de privilégio da branquitude nos meios de comunicação. Assim se mantém a **cultura da tradição seletiva** e “Assim nasce e cresce um jornal”.

Foi também de Luizinho De Grandi, a partir de 1982. E depois, até recentemente, mantido por Zaira De Grandi, que deixou **seus sucessores** essa mesma disposição. Com Alexandre De grandi, *A Razão* ingressa numa **nova fase**. Mas continua firme o propósito de **manter os princípios editoriais adotados pelos que o antecederam**, de um jornalismo comunitário responsável, apoiando o desenvolvimento humano, seja ele cultural, econômico, político e social (*A Razão*, quarta-feira, 9 de outubro de 2014, p. 2).

Um terceiro nível de cultura, também vinculado à cultura vivida e as culturas dos distintos períodos é, segundo Williams a **cultura da tradição seletiva**. E é nesse aspecto que o historiador João Rodolpho Amaral Flores (2007, p. 155-156), ao falar da cidade de Santa Maria no decorrer dos anos, após 1900, a define como uma cidade cosmopolita que começou a adquirir uma identidade como polo regional, destacando-se pela sua produção primária, comércio, educação e como centro ferroviário e militar. O autor explica que por ser uma cidade com uma infra-estrutura urbanística razoável, possibilitou aos habitantes meios de participação intensa na vida social e cultural. E, nesse aspecto é um dos raros pesquisadores que cita a Sociedade Treze de Maio como parte importante e constituidora da vida social com outros clubes da cidade. O autor relata que o italiano Vittorio Buccelli em visita a cidade de Santa Maria no ano de 1905, assim descreveu a cidade:

A vida social em Santa Maria se desenvolve como na capital do estado: abundam as sociedades políticas, esportivas, de beneficência, de socorro mútuo, educativas, recreativas, e religiosas, que devem alcançar um número de trinta; todas mostram muita vitalidade e vale a pena recordar aquelas que representam as idéias e os elementos predominantes, como os clubes Júlio de Castilhos, Caixeiral, gaúcho, **13 de maio**, as lojas maçônicas Paz e Trabalho e Luz e Fraternidades, a Sociedade de atiradores alemães, as italianas Mutuo Soccorso e Cristoforo Colombo, a Comunhão Evangélica, aquelas dos cultores de música (todas alemãs) e até mesmo um clube de gentis senhoritas da alta sociedade, chamado Nova Aurora (MARCHIORI; NOAL FILHO, 1997, p. 104 *apud* FLORES, 2007, p. 156. grifo nosso).

Percebe-se aí que o recém-criado Clube 13 de Maio já era considerado uma Sociedade importante na cidade, fazendo parte de uma rede de entidades sociais. O Treze integrava o contexto social e cultural “do que se dizia”, mas “o que se fazia” e “o que se sentia” na “vida efetivamente vivida”, era a segregação dele das demais entidades sociais; negros em clube de negros e brancos em clube de brancos.

A primeira entidade genuinamente erigida por ferroviários na cidade foi a “**Sociedade Recreativa Ferroviária 13 de Maio**”, inaugurada em 13 de maio de 1903, cuja sede foi estabelecida na Rua “Silva Jardim”. Numa época em que ainda eram muito acentuadas as diferenças étnicas, essa entidade reunia entre seus associados apenas a comunidade ferroviária de trabalhadores afro-brasileiros e seus familiares. Esse evento demarca a expressividade dos descendentes de afro-brasileiros que atuavam nas ferrovias gaúchas, e que pela **segregação** existente buscaram constituir espaços próprios de convivência social (FLÓRES, 2008, p. 273).

Embora se saiba, como diz Williams (2003, p. 59), que é impossível recuperar plenamente um sentimento efetivamente vivido em um período, é por meio das Rodas de Lembranças que o Museu Treze de Maio se comunica com seu público alvo, que partes significativas da história do Clube reaparecem nas falas dos antigos sócios e sócias. São as Rodas que hoje proporcionam à nova geração estar mais perto daqueles que construíram o clube negro. E a cada ano novas histórias são expostas em público, sabendo que se trata ali de uma minuciosa seleção, pois o que se fala no coletivo não é exatamente o que se fala em particular e nem tudo é explicitado, apenas histórias fragmentadas de acordo com os interesses do grupo que dela participa, podendo surpreender a todos quando algo que não estava previsto é colocado em pauta.

2.3 ESTRUTURAS DE SENTIMENTO: CARACTERÍSTICAS DOMINANTES, RESIDUAIS E EMERGENTES

Segundo Williams (1979, p. 124), a complexidade de uma cultura se encontra para além das definições sociais como tradições, instituições e formações, mas também envolvem as “inter-relações dinâmicas, em todos os pontos do processo, de elementos historicamente variados e variáveis. A esse processo o autor chamou de análise “de época” que se constitui com determinadas características dominantes, residuais e emergentes.

Por **características dominantes**, Williamns (1979) entende como sendo um sistema cultural onde prevalece a cultura hegemônica. O autor traz como exemplo a cultura feudal ou

a cultura burguesa ou uma transição de uma para outra e ressalta que para realizar uma análise histórica autêntica, é necessário, em todos os pontos:

reconhecer as **inter-relações complexas** entre movimentos e tendências, tanto dentro como além de um domínio específico e efetivo. É necessário examinar **como estes se relacionam** com a totalidade do processo cultural, e não apenas com o sistema dominante selecionado e abstrato (WILLIAMS, 1979, p. 124).

Assim, poderíamos dizer que o jornal *A Razão* é uma “hipótese generalizante e significativa” no período de 1960-1980, mas que nas relações dinâmicas internas de qualquer processo real, tinha na contramão que lidar com um clube que era um “ponto de recuo” (WILLIAMS, 1979, p. 119) àquela tradição seletiva, somando-se a isso, tinham que conferir “visibilidade” às rainhas negras, como Alcione e outras poucas, mostrando uma negritude indesejável em seu veículo de comunicação.

Como características dominantes na estrutura da cidade universitária podemos citar ainda que prevalecia o racismo e a segregação entre brancos e negros; o machismo e diversas formas de exclusão por conta da moralidade sexual; preconceito de classe social.

Residual é aquilo que é diferente do “arcaico”, embora na prática seja difícil, com frequência distingui-los. Qualquer cultura inclui elementos disponíveis do passado, mas seu lugar no processo cultural contemporâneo é profundamente variável, é o que explica Williams (1979, p. 125).

Segundo o autor, o **arcaico** é aquilo que é totalmente reconhecido como um elemento do passado, a ser observado, examinado, ou mesmo, ocasionalmente, a ser “revivido” de maneira consciente, de uma forma deliberadamente especializante. O **residual** por definição, “foi efetivamente formado no passado, mas **ainda está ativo no processo cultural**, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente” (WILLIAMS, 1979).

Sendo assim, naquela sociedade, poderíamos dizer que alguns elementos **residuais** ainda se faziam presentes, tais como a manutenção e realimentação da estrutura racista e das formas de segregação; o machismo, o classismo e o controle dos aparatos midiáticos nas mãos das elites; a segregação entre brancos e negros tanto nos espaços sociais dos clubes, como no espaço público, já que em Santa Maria, segundo uma das entrevistadas tínhamos uma rua que era específica para a passagem das pessoas brancas, a “Primeira Quadra” (era conhecida como Rua do Comércio, atual calçadão); os certames de beleza negra que remetiam às tradições africanas, reinventados em Santa Maria.

O autor explica que, em certos pontos, a cultura dominante não pode permitir demasiada experiência e práticas residuais fora de si mesma, pelo menos sem um risco. É pela incorporação daquilo que é inevitavelmente **residual** – pela interpretação, diluição, projeção e inclusão e exclusão discriminativas – que o trabalho de **tradição seletiva** se faz especialmente evidente e é mantido.

A estratégia de segregar o concurso de Rainha do Carnaval da Cidade de Santa Maria de 1970, em rainha do centro e rainha dos bairros, era uma evidente demonstração de como a sociedade branca tentava segregar o certame de beleza, na expectativa de que a soberana fosse sempre do centro, branca e com excelente poder aquisitivo. Entretanto, para o descontentamento geral da branquitude era inconcebível ter que “aceitar” uma rainha negra, de um clube social negro concorrendo com as suas rainhas brancas e ainda conquistando um título de beleza, isso realmente era demais.

Por **emergente** o autor entende, primeiro, que “novos significados, novas práticas, novas relações e tipos de relação estão sendo continuamente criados. Mas é excepcionalmente difícil distinguir entre os que são realmente elementos de alguma nova fase da cultura dominante e os que lhe são substancialmente alternativos ou opostos” (WILLIAMS, 1979, p. 126).

Ao exemplificar elementos emergentes radicalmente diferentes, Williams ressalta a teoria marxista que viu surgir a consciência de uma nova classe, o aparecimento de uma classe operária como classe, na Inglaterra do século XIX, assim como uma nova formação e prática cultural.

O que importa, finalmente, no entendimento da cultura emergente, em distinção da cultura dominante e residual, é que ela não é nunca apenas uma questão prática imediata. Na verdade, depende crucialmente de descobrir novas formas ou adaptações da forma.

Podemos afirmar que o Clube Treze de Maio e suas rainhas negras eram de fato o que conferia àquele período (1960-1980) o seu **caráter emergente**, pois ele era radicalmente diferente dos clubes brancos e jamais poderia ser “uma cópia de um clube branco”, como o senso comum costuma dizer, pois ali tínhamos corpos negros em movimento, que se contrapunham à estruturas opressoras e hegemônicas da cidade que um dia escravizou seus ancestrais e segundo Williams (1979, p. 127), “o desenvolvimento dessa prática é sempre desigual”. Somavam-se a essas características emergentes, o próprio jornal alternativo do Clube Treze de Maio, em 1966, “*A Voz do Treze*”, já que aquelas rainhas, por mais condições econômicas que tivessem, não tinham espaço na coluna social do jornal *A Razão*, com raras exceções.

A principal abordagem teórica dessa tese está ancorada no conceito de **estruturas de sentimento**. Esse conceito cunhado por Raymond Williams (1979, p. 134), são os significados e valores tal como são vividos e sentidos ativamente e as relações entre eles e as crenças formais ou sistemáticas são na prática, variáveis (inclusive historicamente variáveis), em relação a vários aspectos, que vão do assentimento formal com dissentimento privado até a interação mais nuançada entre crenças interpretadas e selecionadas, e experiências vividas e justificadas.

A expressão cunhada por Williams (2003, p. 57), estrutura de sentimento é “tão sólida e definida como sugere o termo ‘estrutura’, porém atua nas partes mais delicadas e menos tangíveis de nossa atividade”. **Estrutura de sentimento é a cultura de um período:** o resultado vital específico de todos os elementos da organização geral. Nem todos os integrantes de uma comunidade possuem a mesma estrutura de sentimento. Porém, parece que se trata de uma possessão mais profunda e muito ampliada, em todas as comunidades reais, justamente porque dela depende a comunicação. E o que é especialmente interessante, explica Williams (2003), é que não parece ser aprendida em nenhum sentido formal.

Estrutura de sentimento deve ser compreendida em articulação umbilical com o conceito amplo de cultura com o qual Williams trabalha. Segundo Itania Maria Mota Gomes (2011, p. 30) a expressão estrutura de sentimento nasce de um duplo esforço, que tensiona toda a obra de Williams.

De um lado, temos o esforço teórico-metodológico de rejeitar o determinismo marxista e empreender uma análise cultural que seja a análise da relação entre os elementos de um modo inteiro de vida; de outro, temos o esforço político de enfrentar o capitalismo: “eu acredito que o sistema de significados e valores que a sociedade capitalista gerou tem que ser derrotado no geral e no detalhe pelos mais sistemáticos tipos de trabalho intelectual e educacional” (WILLIAMS, 1989a, p. 76). Daí que é tão fundamental para Raymond Williams valorizar a mudança cultural, a inovação, a concepção de que é possível o surgimento de uma nova classe social, de uma nova consciência de classe, e, ao menos em tese, de **uma nova hegemonia** (GOMES, 2011, p. 30).

A articulação entre a mudança social e a mudança cultural é o desafio central que Williams quer enfrentar com a formulação da noção de **estrutura de sentimento**, conforme Gomes (2011, p. 30). Ela afirma que, embora o trabalho de Williams fique melhor situado no âmbito dos estudos literários, sua teoria cultural e suas análises sobre cultura forneceram conceitos-chave para a investigação dos Estudos Culturais e colocaram em outro patamar a abordagem dos vínculos entre cultura e comunicação.

Essa tese vem exatamente ao encontro desse conceito ou hipótese cultural da **estrutura de sentimento**, essencial na obra de Williams, pois ao abordar temas que o

capitalismo refutou, escondeu, colocou para baixo do tapete, como as questões de gênero, raça e identidades negras, acreditamos que aí reside a possibilidade de transformação e de mudanças aqui propostas. Isso porque, além da reflexão necessária, essa tese intenta lançar um novo olhar sobre a maneira de perceber parte das histórias das mulheres negras de Santa Maria, por meio da visibilidade que um trabalho acadêmico proporciona e do conhecimento de todo um modo de vida.

Tais modificações são sociais sob dois aspectos que as distinguem dos sentidos limitados do social como o institucional e formal:

primeiro, pelo fato de serem modificações de presença (enquanto estão sendo vividas, isso é óbvio; quando já foram vividas, essa ainda é sua característica substancial); segundo, pelo fato de que embora sejam emergentes ou pré-emergentes, não têm de esperar definição, classificação ou racionalização antes de exercerem pressões palpáveis e fixarem limites efetivos à experiência e à ação (WILLIAMS, 1979, p. 134).

Williams (1979) define esses elementos como uma “estrutura”, ao mesmo tempo engrenadas e em tensão:

como uma série, com relações internas específicas, ao mesmo tempo engrenadas e em tensão, uma experiência social em processo, com frequência ainda não reconhecida como social, mas como privada, idiossincrática, e mesmo isoladora, mas que na análise (e raramente de outro modo) tem suas características emergentes, relacionadoras e dominantes, e na verdade suas hierarquias específicas (WILLIAMS, 1979, p. 134).

Importante ressaltar que todos esses elementos e características são mais reconhecíveis numa fase posterior, quando foram (como ocorre muitas vezes) formalizadas, classificadas e em muitos casos incorporadas às instituições e formações. E nesse caso, uma nova estrutura de sentimento já terá começado a se formar

Metodologicamente uma “estrutura de sentimento” é **uma hipótese cultural**, derivada na prática de **tentativas de compreender esses elementos e suas ligações, numa geração ou período**, e que deve sempre retornar, interativamente, a essa evidência. [...] A hipótese **tem relevância especial para a arte e literatura**, onde o verdadeiro conteúdo social está num número significativo de casos desse tipo presente e afetivo, que não podem ser reduzidos sem perda e sistemas de crença, instituições, ou relações gerais explícitas, embora possa incluir todas essas como vividas e experimentadas, com ou sem tensão, como também inclui elementos da experiência social e material (física ou natural) que podem estar além, ou ser revelados ou imperfeitamente ocultos pelos elementos sistemáticos reconhecíveis em outros pontos (WILLIAMS, 1979, p. 135).

Estrutura de sentimento se refere a algo “tão firme e definido como sugere a palavra ‘estrutura’, ainda que opere nos espaços mais delicados e menos tangíveis de nossa atividade” (WILLIAMS, 2003, p. 57 *apud* COIRO-MORAES et al., 2014). Os autores explicam ainda, que

enquanto **estrutura** atenta a “uma série, com relações internas específicas, ao mesmo tempo engrenadas e em tensão”, **sentimento** marca uma distinção em relação aos conceitos formais de visão de mundo, ideologia e consciência, para dar conta de significados tais como são vividos e sentidos ativamente, considerando que “as relações entre eles e as crenças formais ou sistemáticas são, na prática, variáveis (inclusive historicamente variáveis), em relação a vários aspectos” (WILLIAMS, 1979, p. 134 *apud* COIRO-MORAES et al., 2014).

Certos elementos recorrentes, em especial, na arte e na literatura dão conta de atribuir categorias especializadoras do “estético”, que segundo Williams (1979) é necessário reconhecer e saudar esses elementos que possuem sentimentos específicos, ritmos específicos, tipos específicos de socialidade, impedindo assim a extração da experiência social que só é concebível quando a própria experiência social já foi categoricamente (e na raiz, historicamente) reduzida.

Estrutura de sentimento pode estar especificamente relacionada com a evidência de formas e convenções – figuras semânticas - que, na arte e literatura, estão com frequência entre os primeiros indícios de que essa nova estrutura se está formando. [...] As estruturas de sentimentos podem ser definidas como experiências sociais em solução, distintas de outras formações semânticas sociais que foram precipitadas e existem de forma mais evidente e imediata (WILLIAMS, 1979, p. 135).

Conforme destacam COIRO-MORAES et al (2014), Filmer registra que Williams cunhou e refinou a ideia de estrutura de sentimento até atingir um conceito central e carregado de sentido, cuja potencial finalidade é a de instrumentalizar “análises das relações entre as restrições estruturais das ordens sociais e as estruturas emergentes das formações interpessoais, sociais e culturais” (FILMER, 2003, p. 200). Sendo assim, é possível perceber a maturidade do conceito especialmente em duas de suas produções:

1) em *The Long Revolution*, destacando a importância da ideia de estrutura de sentimento para a análise cultural; 2) e em *Marxismo e Literatura*, no qual, como salienta Gomes (2011), o capítulo “Estruturas de Sentimento” é precedido pelo capítulo “Dominante, residual, emergente”, em uma clara articulação entre as diferentes temporalidades contidas no conceito de estrutura de sentimento, isto é, passado, presente e futuro, operacionalizadas por meio das noções de dominante, residual e emergente.

Por vezes, o aparecimento de uma **nova estrutura de sentimento** se relaciona melhor com a ascensão de uma classe, por outra, com a contradição, o rompimento ou a mutação dentro de uma classe, embora conserve sua filiação substancial, e a tensão é imediatamente vivida e articulada em novas figuras semânticas radicalmente novas (WILLIAMS, 1979, p. 135).

É preciso aprender a distinguir as estruturas de sentimento que indicam uma nova articulação na qual se pode assentar uma política transformadora. Aí um dos ganhos

estratégicos de se perceber a **centralidade da cultura** e a função da arte em formalizar os conflitos de significados e valores, as contradições entre o vivido e o articulado, o almejado e o impossibilitado” (CEVASCO, 2001, p. 159).

Pode-se afirmar que a **estrutura de sentimento** do período entre 1960-1980 estava pautada nos valores da branquitude e na desvalorização da mulher negra, que não era considerada como possibilidade de estética e de beleza, numa sociedade que fazia de tudo para que ela não fosse visível e não ocupasse lugares de poder, como por exemplo, ser uma Rainha do Carnaval da cidade de Santa Maria.

“Uma geração poder formar sua sucessora, com razoável êxito, e o caráter social ou o padrão cultural geral, porém a nova geração terá sua própria estrutura de sentimento, que aparentemente, não procede de nenhuma parte”. Dessa forma, Williams (2003, p. 57-58) fala sobre as transformações geracionais em uma determinada cultura e explica que a nova geração responde a seu modo ao mundo único que herdou, até suas muitas continuidades que podem seguir um rastro e reproduzir numerosos aspectos da organização anterior. Porém, a nova geração vai desenvolver de forma criativa, uma nova estrutura de sentimento.

2.4 AS ESTRUTURAS DE SENTIMENTO NO INTERIOR DO CLUBE TREZE DE MAIO

A organização e características de cada fase do Clube Treze de Maio foi tema de estudos dessa autora em sua dissertação de mestrado em Patrimônio Cultural UFSM, intitulada *Clubes Sociais Negros: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial* (ESCOBAR, 2010) e alguns artigos referenciados nessa tese.

Passaram-se seis anos desde aquela investigação e novos estudos sobre a comunidade negra de Santa Maria foram realizados, um deles é a tese de doutorado do pesquisador Ênio Grigio (2016) que pesquisou a Irmandade do Rosário e as profundas relações dos membros dessa organização religiosa com os idealizadores do Clube Treze de Maio e que trouxe fatos novos em relação às suas profissões, bem como as falas das rainhas entrevistadas para essa tese, com as quais nos deparamos.

Nesse sentido, apresentamos o quadro já publicado naquela dissertação de 2010, porém com alterações. 1. **Onde se lê:** Fase 1. Famílias de *ferroviários negros*, comemorações e apologia ao 13 de Maio e Princesa Isabel”, **leia-se agora:** Fase 1. Famílias de *trabalhadores negros ex-escravizados, carroceiros, boleiros, jornaleiros, choferes negros*, comemorações e apologia ao 13 de Maio e Princesa Isabel. 2. **Onde se lê:** Fase 3. Legitimação, fortalecimento,

moralidade, rigidez, afirmação de uma *elite negra*, **leia-se agora**: Fase 3. Legitimação, fortalecimento, moralidade, rigidez, afirmação de uma *classe média negra emergente*.

O foco dessa tese refere-se à Fase 3 (1950-1980), a *fase de legitimação* e fortalecimento da Sociedade, o auge, “a fase de ouro”, conforme depoimento das entrevistadas destacavam-se: os grandes bailes, orquestras, conjuntos; presença de personalidades negras na sociedade negra; intenso intercâmbio entre clubes negros que se agregavam numa rede de clubes e que também se visitavam clube brancos durante o Carnaval; valorização, promoção e visibilidade das rainhas e princesas do Clube no interior da organização negra e a busca por visibilidade externamente; afirmação de uma “classe média emergente”³⁶ que desejava ver seus pares na universidade e a ascensão de um clube fundado por ex-escravizados e que se tornou a sociedade negra mais importante do Estado do Rio Grande do Sul.

A história do Clube será abordada nas falas de cada uma das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio, que apresentaremos em detalhes no Capítulo 5. Dessa forma, apresentamos aqui um panorama geral dos períodos e da trajetória do Clube Treze de Maio ou Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio (Quadro 1) em cinco fases distintas: 1. **a fase da criação** (1903-1914), com sua origem e fundação por trabalhadores negros ex-escravizados; 2. o **período de transição**, de intercâmbios com outras sociedades congêneres (1920-1940); 3. **a fase de legitimação** e fortalecimento da Sociedade, o auge, os grandes bailes, participação de ferroviários negros na gestão do Clube, intensa visibilidade, afirmação de uma “classe média negra emergente” (1950-1980); 4. **a decadência**, desestruturação, perda de parte da identidade original (1990-2000) e 5. **a fase de revitalização e “reinvenção do patrimônio”**, como espaço comunitário, o Museu Comunitário Treze de Maio (a partir de 2001).

Esta forma de contextualizar e apresentar a trajetória de um clube social negro centenário, constitui-se em “um olhar”, um olhar que melhora, insiste ou modifica a partir do olhar do outro, afinal, “O seu olhar melhora o meu” (MACHADO, 2005, p. 106) e à medida

³⁶ Em dissertação de mestrado defendida no PPGPPC UFSM (ESCOBAR, 2010) utilizamos o termo “elite negra”, substituída nessa tese por “classe média negra emergente”. Nessa tese não mais utilizaremos este termo, tendo em vista acreditarmos que não corresponde à situação econômica da população negra nem naquele período, nem nos dias atuais. A população negra brasileira não detém poder econômico hegemônico nesse país, portanto esse termo tem uma conotação que percebemos que não faz sentido nesse contexto. Ser elite pressupõe ser detentor de bens materiais, econômicos, políticos, educacionais, sociais, midiáticos, dos quais a comunidade negra não dispõe, entretanto, não negamos o valor do acúmulo intelectual que a população detém, mas que apesar disso, não modificou expressivamente a situação econômica da maioria, o que se comprova estatisticamente em relação às mulheres negras, que ainda, ocupam os piores índices de desigualdades e exclusões de todas as ordens, apesar de todos os avanços que se teve desde que aqui no Brasil forçadamente chegaram.

que a investigação for avançando, novos documentos, fatos e relatos surgirão, ampliando a pesquisa, inclusive, modificando e contrapondo esta lógica. Assim, esse quadro nos dá um panorama geral e resumido de uma história de mais de um século, que faz parte da história do Brasil e da cidade de Santa Maria.

Destacamos aqui um dos momentos mais tensos de rupturas internas que desestabilizou o Clube Treze de Maio quando da alteração de seu nome para “Sociedade Cultural *Ferroviária* Treze de Maio” e deu origem à novas *estruturas de sentimento* no interior da organização negra:

A passagem da condição de cativos para a condição de libertos, fez surgir em Santa Maria diversas organizações negras, como clubes, associações, irmandades, conforme apontou Grigio (2016). De cativos à proprietários de um espaço seu e “para os seus” (OLIVEIRA, 2011), com um discurso próprio foi um processo revolucionário de profundas mudanças e novas *estruturas de sentimento*, para aqueles que construíram uma edificação logo depois do cativeiro. Os idealizadores do Clube Treze de Maio registraram em “Acta” a sua fundação quinze anos após 1888.

Conforme escreveu Escobar (2010), inicialmente batizada com o nome “Sociedade Treze de Maio” foi a partir de 1946 que incorporou a palavra “Recreativa” em seu nome, passando a denominar-se “Sociedade Recreativa 13 de Maio”. Neste mesmo ano, após aprovação em Assembleia, recebeu a denominação de “Sociedade Recreativa Ferroviária 13 de Maio”, conforme Ata datada de 17 de novembro de 1946, aqui transcrita conforme documento:

Ata nº 16. Sessão de Assembleia Geral Extraordinária. Aos 17 dias do mez de Novembro de 1946 na Sociedade Recreativa 13 de Maio as 17 horas o Presidente sr. Salvador A. dos Santos declarou aberta a sessão com o numero legal, depois de lida a primeira parte dos estatutos, o qual constava em seus parágrafos a denominar Sociedade Recreativa Ferroviária 13 de Maio, o sr. Presidente pos em discussão esse projeto, havendo um protesto do sr. Almerindo Rosa, a seguir verificou-se unanimidade de votos pro-progeto do sr. Presidente. Logo a seguir foi lida a 2ª e 3ª parte, seus parágrafos ficou também aprovado por todos os presentes. (...).³⁷ (SOCIEDADE 13 DE MAIO. **Livro de Atas**. Santa Maria, 17 de novembro 1946, nº16, p. 21).

³⁷ SOCIEDADE 13 DE MAIO. **Livro de Atas**. Santa Maria, 17 de novembro 1946, nº 16. p. 21.

Quadro 1 – Características da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio

Fase	Período	Características	
1	1903-1914	Origens	Famílias de trabalhadores negros escravizados, como carroceiros, boleiros, choferes, jornaleiros, comemorações e apologia ao 13 de Maio e Princesa Isabel, discurso próprio, por negros e para negros.
2	1920-1940	Transição	Estruturação e afirmação como Clube essencialmente negro
3	1950-1980	Auge	Legitimação, fortalecimento, moralidade, rigidez, participação de ferroviários negros na gestão do Clube, afirmação de uma <i>classe média negra emergente</i>
4	1990-2000	Decadência	Desestruturação e desaparecimento
5	2001	Revitalização e “reinvenção do patrimônio”	Re-significação como Museu Comunitário, fortalecimento e valorização das origens, comemorações do 20 de Novembro e apologia a Zumbi dos Palmares.

(Clube Treze de Maio) – 1903-2001.

Fonte: Escobar (2010)³⁸ - elaborado pela autora.

Em 1947, os associados passaram a ter as mensalidades do Clube descontadas diretamente em folha de pagamento, autorizados pela Cooperativa dos Empregados da Viação Férrea, com uma grande interferência desta organização nos quadros da Sociedade, que segundo relatos orais, corroborados por atas de reuniões onde se encontrou esse registro, até a década de 1960 só permitia que ferroviários fizessem parte de sua diretoria.

O ano de 1966 começava com reuniões bastante tensas e com discussões acaloradas a respeito da gestão do Clube, que cada vez mais se afirmava como importante sociedade. Assim, registra-se como uma das pautas desses encontros a renovação da inscrição da Sociedade no Departamento de Assistência ao Ferroviário e alteração dos Estatutos Sociais.

³⁸ Os ferroviários negros passaram a fazer parte da gestão do Clube Treze de Maio a partir do ano de 1946 (ESCOBAR, 2010), conforme Ata de 17 de novembro 1946, o que mudou radicalmente a *estrutura de sentimento* no interior daquela organização negra, numa luta por poder, afirmação de uma classe social e apropriação do espaço que permaneceu até o seu desaparecimento como uma sociedade de ferroviários negros.

Verifica-se nas falas um grande tensionamento para que a Rede Ferroviária continuasse como “apoiadora”, intervindo de forma direta nas ações e gestão do Clube. As opiniões divergiam em relação à presença *exclusiva* de ferroviários na diretoria do Clube, desgostando outros associados que não eram ferroviários e que muito contribuíram para o êxito da entidade. Falava-se até em “discriminação profissional dentro da sociedade”. Em uma das falas, o Secretário Geral, Antonio Maia da Silva, disse que “considerava estas imposições como uma ofensa póstuma aos elementos que lançaram a pedra fundamental do clube, que por sinal não eram ferroviários”.³⁹

Essa publicação está fora do espaço destinado à coluna social “Pela Sociedade”, porém na mesma página. Esse é um tipo de publicidade que é paga por quem solicita, para tornar público um ato administrativo. Observa-se que naquele início de ano de 1966 a Sociedade passava por profundas mudanças e decisões administrativas anunciando novas *estruturas de sentimento emergentes*.

Era o ano de 1966 e havia divergências quanto à gestão daquele espaço disputadíssimo. Tratava-se da administração de um local de destaque, que acabara de inaugurar um novo prédio, um “patrimônio local”, como era de se esperar, alvo de disputa pelo poder como todo “lugar de memória”.

A divergência teve continuidade nas palavras do senhor Apolinário Medina que interpretou a palavra do Secretário Geral como desprestígio à classe ferroviária. O mesmo ressaltou que “os ferroviários muito contribuíram para o reerguimento da Sociedade quando esta se encontrava financeiramente em fase difícil e pediu que lançasse em ata o seu protesto”. Continuou dizendo que “lutaria até o fim para a permanência da palavra ‘ferroviário’ no nome da Sociedade”.

³⁹ SOCIEDADE CULTURAL FERROVIÁRIA 13 DE MAIO. **Livro de Atas**. Santa Maria, 16 de janeiro de 1966, nº 16, p. 42-43.

Figura 6 – Edital de Convocação da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio para Assembleia Geral



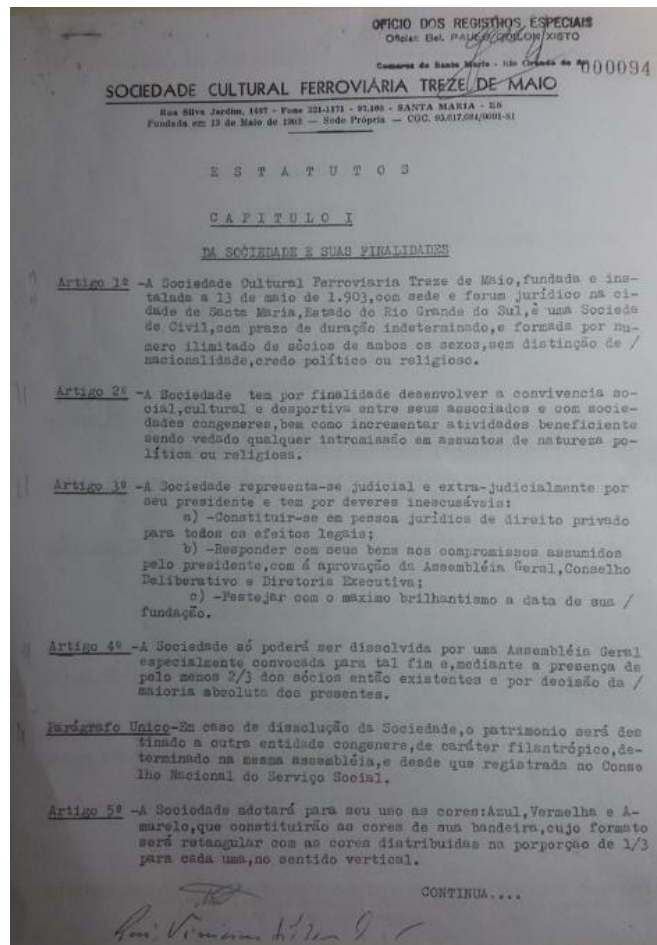
Fonte: Jornal *A Razão*-AnoXXXI-Dom-04 de Jan1966, n. 70, p. 3.

As duas propostas foram colocadas em votação pelo Presidente Taurino Luiz Garcia, e por unanimidade a palavra “ferroviário” permaneceu no nome da Sociedade. Em Estatuto de 24 de abril de 1983, essa entidade consta registrada em Cartório (Figura 7) com o nome de “Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio⁴⁰”.

A mudança radical na gestão do clube apropriado por uma classe de trabalhadores negros ferroviários forjada no cativeiro e que se constituiu numa *classe média negra emergente*, causou descontentamentos internos, pois nem todos eram ferroviários de fato. Não foi uma simples alteração de nome, mas de ações e atividades implementadas, que fizeram o Clube Treze de Maio ser reconhecido como uma das melhores sociedades negras do Rio Grande do Sul, pautada por questões que envolviam moralidade, que recaía em especial sobre as mulheres negras daquela organização, (re)construção de uma identidade negra positiva, exigência de respeito, reconhecimento e busca por visibilidade de uma comunidade negra excluída dos registros históricos e dos aparatos midiáticos de comunicação, dando origem à novas *estruturas de sentimentos dominantes* no interior da organização negra.

⁴⁰ Conforme Estatutos da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio extraída dos originais registrado em Cartório dos Registro Especiais de Santa Maria, em pesquisa dessa autora durante sua especialização em Museologia, em 17/07/2002.

Figura 7 – Estatutos da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio



Fonte: Ofício dos Registros Especiais, Oficial Bel. Paulo Odilon Xisto. Santa Maria, 24 de abril de 1983.

2.4.1 Clubes sociais da cidade de Santa Maria: tradição, efervescência cultural e privilégios da branquitude

Nos dois meses que antecederam o Carnaval de 1975, o jornal *A Razão* destacou os “Clubes da Cidade” e suas respectivas histórias de longevidade. As matérias foram veiculadas no período de 23 de janeiro a 27 de fevereiro de 1975. Num total de 17 clubes sociais que ganharam visibilidade no jornal *A Razão*, 16 são clubes sociais brancos e apenas 1 clube social negro, o Clube Treze de Maio. Em 1975, estavam em plena atividade, mais dois clubes sociais negros, o Clube União Familiar e o Clube Elite, entretanto, não encontramos a história deles na coluna social, nessa série de reportagens.

Em 1975, o Clube Treze de Maio estava em sua sede nova, com um quado associativo de 700 frequentadores e uma série de atividades culturais e esportivas para o lazer das famílias negras, conforme destacou a reportagem do jornal *A Razão*.

Clubes da Cidade – VIII

A Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio foi fundada em 13 de maio de 1903 por José da Fontoura, Manoel Moura, Ozorio do Nascimento, José Teixeira, Ovídio Prado, Sisnando Oliveira, Agostinho Correa e Paulo Pinto. Iniciou suas atividades recreativas na atual sede recreativa na atual sede localizada a rua Silva Jardim 1407. Conta atualmente com cerca de **700 sócios**, aos quais a Sociedade proporciona as mais diversas recreações entre estas: **bailes, reuniões-dançantes, jogo de ping-pong mini sacoker** e uma **Biblioteca** com aproximadamente **400 volumes** e as mais variadas **revistas e Jornais**, a fim de proporcionar aos sócios um maior entretenimento. Um destaque para a Sociedade foi sua participação no festejo do Biênio da Colonização Africana, de outubro a dezembro de 1974, constando dentro da programação: Painel Cultural, Apresentação do Coral da Escola de Teatro Leopoldo Froes, Grupo de Teatro Arte-Fatos com a peça “Maria Creuza”, Grupo de Ginástica Rítmica sob orientação da Professora Neuza Rodrigues e um Concurso de Redação com o tema: **Papel do Negro no desenvolvimento da Cultura Brasileira.**

PLANOS PARA O FUTURO

O problema atual da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio é ampliar suas dependências e para que isto ocorra há uma previsão de compra do terreno localizado a rua Silva Jardim esquina com a Serafim Valandro. Está previsto também a aquisição de um terreno para sua sede campestre, a reestruturação do time de futebol e a organização de um **time de voleibol sob orientação da Professora Neuza Rodrigues**. As informações à Reportagem foram gentilmente prestadas pelo Presidente da Sociedade, Sr. Alcey Bonifácio dos Santos, estando assim constituído o restante da Diretoria: Vice-Presidente, Ari Xavier, 2º Vice José Marques, Secretário Loreno Cruz, 2ª Secretária Judite Campos, 3ª Secretária Estela Maria Santana dos Santos.

FOTO: ALCIDES CORREA

REPORTAGEM: NOEMI CRISTINA FLORES. (A Razão-Ano41-Dom-09 de Fev 1975-N 98-p.)

Ao contrário de sua primeira diretoria do início do século XX, majoritariamente masculina, a composição da gestão de 1975 contemplava as mulheres, embora elas ainda não ocupassem os cargos de maior poder e prestígio, que era o de Presidente ou até mesmo Vice, evidenciando as diferenças dentro das diferenças, bem como o sexismo presente nas *estruturas de sentimento dominantes* no interior do Clube.

Ao nos depararmos com a história do Clube Treze de Maio contada pelo jornal, chamou-nos a atenção o fato dele estar ali naquele local de destaque na coluna social, entretanto, verificou-se também a forma como os demais clubes brancos tiveram as suas histórias descritas, com um espaço duas ou até quatro vezes maior do que a do clube negro, numa evidente demonstração dos privilégios da branquitude santa-mariense (SHUCMAN, 2012).

Ser branco e ocupar um lugar simbólico de branquitude não é algo estabelecido por questões apenas genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam, é o que nos explica Lia Schucman (2012), ao destacar que ser branco tem diferentes conotações compartilhadas culturalmente em diferentes lugares. Segundo a ela, “Nos EUA ser branco está estritamente ligado à origem étnica e genética de cada pessoa; no Brasil está

ligado à aparência, ao *status* e ao fenótipo; na África do Sul, fenótipo e origem são importantes demarcadores de brancura (SCHUCMAN, 2012, p. 22-23).

Moore (2007, p. 22) explica que “desde seu início, na Antiguidade, o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia”. Fenótipo tem a ver com as características físicas visíveis de cada pessoa, textura do cabelo, cor da pele, tamanho dos lábios. Segundo Moore (2007),

é um elemento objetivo, real, que não se presta à negação ou à cofusão. É ele, não os genes, que configura os fantasmas que nutrem o imaginário social; que serve de linha de demarcação entre os grupos raciais e como ponto de referência em torno do qual se organizam as discriminações “raciais” (MOORE, 2007, p. 22).

O racismo brasileiro manifesta-se em gradação, atingindo mais as pessoas com um fenótipo mais próximo da ancestralidade africana (cabelos crespos, lábios grossos, pele escura) e minimizando as discriminações conforme a aparência se aproxime do fenótipo branco.

Em Santa Maria ser branco é desfrutar de privilégios econômicos, com a apropriação dos melhores espaços de lazer, com água em abundância, ter os maiores e melhores imóveis para construção dos seus clubes sociais em espaços doados pelo poder público, cujos gestores também se beneficiam desses lugares para o seu lazer e de seus familiares, enquanto o clube social negro tem que comprar o seu espaço, juntando os poucos recursos de cada associado.

Ser branco em Santa Maria é também ser herdeiro daqueles que tem terras e imóveis e que já nasceram com a possibilidade de desfrutar os finais de semana de uma das cidades mais quentes do Rio Grande do Sul, ou o dia que quiserem, frequentando piscinas, sedes campestres, saunas, cultivando a prática de esportes como tênis, natação, vôlei, tiro ao alvo, vendo suas crianças felizes em seus coloridos *playgrounds*; é ainda deter o poder midiático e manter anos a fio bibliotecas privadas, arquivos, jornais próprios, sem que tudo isso seja considerado por aqueles que ocupam esses lugares, como um privilégio, afinal, conforme a “Modinha para Gabriela” de Dorival Caimmi “eu nasci assim/eu cresci assim/e sou mesmo assim/vou ser sempre assim”.

Figura 8 – Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio em destaque na coluna social do jornal A Razão, em 1975



Fonte: Jornal A Razão-Ano41-Dom-09 de Fev 1975-N 98-p.

Cada matéria destacava os seguintes itens das entidades sociais, os quais alustramos em quadro específico (APÊNDICE A – Clubes Sociais da cidade de Santa Maria, em 1975): nome completo do clube e suas alterações de nome, desde a sua fundação; possíveis apelidos ou qualificação; endereço; data de fundação; composição das diretorias desde a fundação; número de sócios; principais atividades; eventos; promoções e espaços físicos do clube.

Destacamos também o seguinte excerto de *A Razão* de 11 de fevereiro de 1975 sobre a história de um dos clubes brancos da cidade, o Clube 21 de Abril, que revela que naquele

lugar “Negro é aceito”, comprovando que nos demais até 1975, negros não eram bem-vindos, exceto no Carnaval, “*Para encher os olhos*”:

Figura 9 – Clube 21 de Abril e a revelação: “Negro é aceito”



Fonte: A Razão-Ano41-Ter-11 de Fev. 1975, n. 99, p. 5.

A segregação entre negros e brancos na sociedade santa-mariense não estava explícita em leis, mas em ações e escancarada na mídia, na sociedade racializada da época, como nessa matéria do jornal *A Razão* de 1975. Racismo só se tornaria crime inafiançável no Brasil, a partir da nova Constituição, promulgada em 1988, a Lei 7.716, de 05/01/1989⁴¹. Nessa entrevista, o jornalista descreve a posição do presidente do “21”:

“**Negro é aceito**”. Famoso pelos “carnavais com tentação a proporcionar aos associados um maior de inverno” obtêm a maior afluência nesse tipo de promoção, o clube tem uma particularidade de ser *um dos poucos que aceita o elemento negro* em suas dependências. Em entrevista concedida numa das noites de carnaval, o presidente salientou que, mediante apresentação de carteira social, a Sociedade tem as portas “abertas para todos, independente da cor do indivíduo”, dizendo ainda que “não temos porque não aceitar o negro, já que trata-se de um ser humano como o branco”. Portanto a discriminação é algo que não ocorre no Vinte e Um (A Razão-Ano41-Ter-11 de Fev. 1975, n. 99, p. 5).

⁴¹ Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7716.htm. Acesso em: 29 out. 2016.

Numa analogia ao que a administradora Luiza Bairros (1995)⁴² exemplifica, ao assistir um programa de televisão em que a mulher negra é subjugada e invisibilizada pela mulher branca apresentadora de um quadro sobre culinária, pois a mulher negra é aquela que está ali para alcançar os talheres e produtos, bem como lavar os pratos em rede nacional, aqui o que se percebe é que o estereótipo que associa a população negra ao Carnaval, nessa cidade de brasileiros brancos descendentes de imigrantes europeus do extremo sul do Brasil, não vigora, pois nem durante essa festa, que é um dos únicos períodos que a população negra poderia ser visível, negros e negras, bem como seus espaços, são excluídos, minimizados ou invisibilizados. O Carnaval e as soberanas são prerrogativas da branquitude em Santa Maria.

Esse quadro certamente merece um estudo mais aprofundado e detalhado das entidades sociais desse período, sob o ponto de vista dos privilégios da branquitude, investigando as outras sociedades negras invisibilizadas pela mídia hegemônica. O que sabemos através das entrevistadas é a existência dos outros dois clubes sociais negros que estavam em plena atividade naquele período e que sequer foram citados, o Familiar e o Elite.

⁴² Nasceu em 1953, gaúcha de Porto Alegre Luiza Helena de Bairros retornou à massa de origem em julho de 2016. De 2011 a 2014, ela foi ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) no governo Dilma Rousseff. Deixou um legado inestimável para a sociedade brasileira através de seu pensamento e suas obras e, para as mulheres negras, em especial.

3 IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES

Este capítulo tem por objetivo problematizar os conceitos de **identidade e de representação**, com vistas a entender como se deu a formação das complexas identidades das rainhas e princesas negras que foram eleitas em certames de beleza do Clube Treze de Maio, a terceira sociedade negra mais antiga do Estado do Rio Grande do Sul.

Para tanto, refletimos sobre alguns conceitos de identidade e de representação a partir da diáspora negra, buscando perceber também as construções sociais da singularidade da palavra negro/negra, naturalizadas como algo ruim, obscuro, feio, permanentemente repetidas e representadas de forma estereotipada e estigmatizadas, para assim falar sobre identidades negras no plural, já que se trata de um mosaico de diferentes identidades.

3.1 IDENTIDADES NO PLURAL: POR UMA DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO

Negro é, segundo o dicionário Houaiss⁴³, uma palavra relacionada a diferentes significados, tais como: 1. a cor negra, associada à cor do carvão ou até mesmo do asfalto; 2. o indivíduo de cor negra que possui um elevado nível de melanina, sendo bem mais resistente que a do branco; 3. a coloração negra dos povos negros e etnias negras; 4. escuridão como de uma noite negra; 5. preto; 6. algo que possui a cor negra ou escura, como um sapato negro; 7. ou ainda numa outra perspectiva, diz-se do que recebe luz, mas é incapaz de a refletir, na perspectiva da Física, um buraco negro.

A palavra negro pode também estar relacionada pejorativamente às adversidades ou infortúnios, quando se utiliza, por exemplo, a expressão “teve um destino negro”; “ovelha negra da família”, “denegrir a honra de alguém”, “a coisa está preta”. Estas expressões buscam manter, inconscientemente ou não, o ideário racista que preconiza que tudo aquilo que é relacionado ao negro não é bom. Representações que se naturalizaram em nossa sociedade brasileira.

Branco é, segundo o dicionário Houais⁴⁴, a impressão produzida no órgão visual pelos raios de luz não decomposta; a cor da neve, da cal, do leite; pode também estar relacionada à palidez ao utilizar-se a expressão “ficou branco de medo”. Branco significa também puro, inocente e juntamente com a cor azul são as cores prediletas, segundo o dicionário; pode também designar o homem da raça branca, ou o espaço entre linhas escritas.

⁴³ Disponível em: <http://www.dicio.com.br/>. Acesso em: 10 jan. 2016.

⁴⁴ Disponível em: <http://www.dicio.com.br/>. Acesso em: 10 jan. 2016.

O Dicionário Houaiss não associa à palavra branco qualquer expressão pejorativa ou depreciativa. Portanto, a associação ao branco ou qualquer outra expressão com esta conotação, não remete a significados negativos, nem invisibilidade, muito menos a identidades, raças ou etnias que ficaram estigmatizadas ao serem apontadas ou representadas como brancas.

Silveira (2007, p. 6) chama a atenção para as diferenças de “sensibilidade” quando as vítimas de tráfico e escravidão com genocídio – crimes de lesa-humanidade ou contra a humanidade são os negros do Brasil e da diáspora, descendentes de negros-africanos e indígenas explorados pelo colonialismo europeu. Estes grupos são perversamente questionados quando reivindicam reparações e indenizações. Já outras vítimas de crimes contra a humanidade como os judeus pelo holocausto judeu-alemão, japoneses por Hiroshima e Nagasaki, libaneses, por exemplo, recebem um outro olhar sobre a sua condição de vítimas. A dor e a sensibilidade para reconhecê-las ou não também passa pelo critério da cor. Quanto mais brancas as vítimas, mais passíveis de sentimento de culpa e vergonha por parte da sociedade elas são.

Ser negro e identificar-se como negro é ter sua identidade permanentemente questionada, negada, estereotipada. Há uma dimensão fenotípica que qualifica e credencia quem tem direito e quem é excluído até mesmo de sua dor e implica um maior ou menor acesso a bens simbólicos e materiais, conforme a nuance de sua epiderme.

Alguns grupos historicamente discriminados, como negros e indígenas, não são vistos como dignos do sentimento de culpa e vergonha, pois estas palavras não significam a mesma coisa para todos os povos. Durante séculos a história foi escrita sob o ponto de vista do colonizador, do opressor. A história vem sendo escrita pelos vitimizados e oprimidos e a posição da qualidade de vítima hoje é um fator de status, pois leva a uma reversão epistemológica nos estudos e no acesso aos bens. O sentimento de culpa leva à ação (por pressão) ou sensibilização. Por exemplo, as ações afirmativas, as cotas raciais no ensino superior.

Nessa tese, ao falarmos sobre identidades de mulheres negras estamos olhando para um passado que foi também tecido por laços de solidariedade, de irmandade, de ajuda mútua, de aprendizado na travessia da África e do Atlântico, homens e mulheres negras que entenderam na dor e na violência, que a comunicação entre si era possível, pois estavam todos sujeitos ao mesmo tipo de exploração e dominação e foram as mulheres negras que por séculos trabalharam e reconstruíram suas identidades a partir do cativeiro, transformando gerações.

Ao mesmo tempo, estamos falando de mulheres que desde a diáspora africana foram violentamente trazidas para o espaço público e, por isso também ganharam a alcunha de “mulheres fortes”, que enfrentam a dor, o racismo, o machismo, o eurocentrismo e, por conta disso, não são frágeis, muito menos indefesas. Numa outra perspectiva, elas são vistas sob o ponto de vista da erotização, da sexualidade e da exotização, “mulheres quentes”, passíveis de serem estupradas, o que corrobora com a “naturalização” da violência contra as mulheres negras e, no imaginário coletivo: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar” (PACHECO, 2008).

O fato é que estas são também construções de identidades carregadas de estereótipos, de fixação e desejo de manter as mulheres negras em um determinado lugar, silenciadas e invisibilizadas, desumanizando sua condição de mulher que pode também apresentar fragilidades em suas identidades e que no silêncio adoeceram, morreram ou se suicidaram. Estas identidades construídas sob o manto da opressão racial, de gênero e classe social fez com que as mulheres negras carregassem este peso histórico e o estigma de “mulheres fortes”, “mulheres que aguentam tudo”, inclusive presenciando o genocídio de seus filhos e maridos negros cotidianamente.

Várias foram as formas de organização e construção das identidades de resistência das mulheres negras desde que no Brasil aportaram por conta da escravização negro-africana e da exploração colonial. Elas forjaram, sobretudo, um “aparente silêncio” que se materializou nos suicídios para não ter mais filhos escravizados, nas fugas individuais e coletivas, nos assassinatos e nos envenenamentos das senhoras e senhores da Casa Grande.

No caso das mulheres negras e suas lutas, é possível afirmar que tais formas organizativas tiveram participação importante na organização da série de ações de resistência à escravidão empreendidas ao longo dos séculos que durou o regime no Brasil, tanto aquelas ações cotidianas de confronto entre senhores e escravos quanto as fugas individuais e coletivas, os assassinatos (justiçamentos) de escravocratas mulheres e homens, as revoltas nas fazendas e as revoltas urbanas lideradas por african@s e afro-brasileir@s que marcaram a história do país e deram uma feição especial a todo o século XIX. Todas tiveram expressiva participação de mulheres em diferentes posições, especialmente a partir de sua capacidade de circulação e articulação entre diferentes grupos (WERNECK, 2010, p. 14).

Na atualidade, as mulheres negras não admitem mais nenhuma forma de silenciamento, pois exigem que suas lutas sejam ouvidas, suas marchas e reivindicações respeitadas, seu protagonismo e suas vozes ampliadas, suas identidades e seus pensamentos reconhecidos, afinal “nossos passos vêm de longe” e, conforme Werneck

[...] os processos de constituição das diferentes identidades “mulheres negras” incluem também a necessidade de sua ultrapassagem, fazendo existir novos

conceitos instáveis “mulheres negras”, mais adequados ao que necessitamos, queremos e devemos ser nos diferentes cenários políticos. Tais instabilidades destacam seu caráter político, bem como apontam sua necessidade de ultrapassagem na direção de nomes próprios que garantam sua inserção em processos de transformação social que façam desaparecer o racismo, o heterossexismo e as violências que fazem parte de sua história e justificativa (WERNECK, 2010, p. 10).

As rainhas e princesas do Clube Treze de Maio foram mulheres que viveram ativamente o seu tempo (1960-1980), construindo formas de pensar e sobreviver como mulher negra numa sociedade que a cada dia atualizava o racismo, mas que elas, como rainhas, tinham uma responsabilidade muito grande com a organização que representavam e um certo poder para contestar determinadas regras, ou adaptarem-se a elas.

No circuito da cultura postulado por du Gay et al. (1997), o conceito de identidade trata do **posicionamento dos sujeitos no interior das representações**, e está relacionado aos processos de subjetivação do indivíduo e de sua caminhada na direção do tornar-se sujeito. Em entrevista Stuart Hall (2003) testemunha, a partir da própria experiência como afro-caribenho, sobre o caráter ao mesmo tempo público e privado do *self*, de estruturas sociais que se conectam com o psiquismo: “Eu aprendi sobre cultura, primeiro, como alguma coisa que é profundamente subjetiva e pessoal, e, ao mesmo tempo, como uma estrutura que você vive” (HALL, 2003, p. 413).

Que “negro” é esse na cultura negra? É com esta indagação inicial que Stuart Hall (2003, p. 335) explica que embora existam semelhanças, diferenças e até mesmo continuidades em relação às questões que envolvem a cultura negra, cada momento depende sempre da conjuntura e nunca são o mesmo momento. Hall (2003) dialoga com Cornel West e considera brilhante a genealogia construída por este autor no contexto americano, o qual apresenta três grandes eixos estruturantes para falar sobre cultura negra.

O primeiro eixo é o deslocamento dos modelos europeus de alta cultura, da Europa enquanto sujeito universal da cultura, o que vem para desestabilizar conceitos preestabelecidos e possibilitar que aqueles sujeitos estigmatizados como “ralé” também possa se expressar. *O segundo eixo* é o surgimento dos EUA como potência mundial e, conseqüentemente, como centro de produção e circulação global de cultura, provocando um deslocamento no significado hegemônico do que é considerado cultura, não mais somente a “alta cultura”, mas também a cultura popular. E um *terceiro eixo* que diz respeito à descolonização do Terceiro Mundo, marcado culturalmente pela “emergência das sensibilidades descolonizadas” (HALL, 2003, p. 336).

Cornel West cunhou o conceito de “insurgência negra”, como contraponto aos modelos hegemônicos de representações do negro frente aos regimes de verdade de Foucault⁴⁵. West preconiza que os intelectuais negros podem aprender muito com esses modelos, tendo uma proposta crítica em relação aos mesmos, já que se trata de discursos não adequados às singularidades e dificuldades dos intelectuais negros. Nesta perspectiva, o hip-hop é um exemplo de insurgência negra no Brasil e representa a formulação transcultural da diáspora negra onde os protagonistas constroem políticas de resistência e de elevação da autoimagem das suas comunidades e, por que não dizer, de si mesmos (AMARAL, 2006).

Embora West refira-se à sociedade norte-americana nos anos de 1980, e fale especificamente do ponto de vista de um intelectual negro, ao construir o conceito de “insurgência negra”, ele não se refere às intelectuais negras, inclusive lamenta e diz que “a América negra tem ainda que produzir um intelectual letrado e poderoso, com exceção de Tonni Morrison. [...] Mas nenhum pode se comparar aos grandes pregadores negros, especialmente os músicos”. O que provocou a ira e a crítica devastadora de intelectuais negras como bell hooks, evidenciando que “as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela” (HALL, 2000, p. 110) e são sempre carregados de tensões e conflitos.

Nesse sentido, hooks (1995) repudia o pensamento de West (1985) ao dizer que “Quando eruditos negros escrevem sobre a vida intelectual negra em geral só focalizam as vidas e obras de homens”. Segundo hooks, este autor não dá nenhuma atenção a obra das intelectuais negras, justamente num momento histórico em que a existência de um enfoque feminista sobre o gênero sexual devia ter levado qualquer estudioso a considerar o impacto dos papéis sexuais e do sexismo.

Esse pensamento é compartilhado pela liberiana Leymah Gbowee, vencedora do Prêmio Nobel da Paz em 2011 por organizar o movimento de paz que pôs fim a Segunda Guerra Civil da Libéria. No documentário “Mulheres Africanas – A Rede Invisível”⁴⁶, o qual apresenta trajetórias de luta, o cotidiano e as conquistas históricas da mulher africana na atualidade, Gbowee salienta que considera a forma como as mulheres enfrentam os desafios do cotidiano como “o jeito mais poderoso de lutar”, pois “Nós somos poderosas!”, porque escolhemos lutar uma luta poderosa” e de forma incisiva ela questiona “Por que nós

⁴⁵ "Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro" (FOUCAULT, 1986, p. 12).

⁴⁶ **Mulheres Africanas:** a rede invisível. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ITRRNezGkaE>. Acesso em: 15 mar. 2016.

celebramos Gandhi?”, “Por que celebramos Mandela?”, “Nós dizemos que eles são homens poderosos”. E segue em suas indagações “Não deveríamos ter dificuldade de celebrar a mulher?” Ao mesmo tempo ela responde e justifica dizendo “O que King, Mandela e Ghandi fizeram é o que você vê mulheres fazendo todos os dias nas comunidades. Elas deviam ser celebradas”, conclui.

Ao problematizar as trajetórias de mulheres negras, trazendo para o centro as vozes das mulheres do Clube Treze de Maio acreditamos que corroboramos com este pensamento, desnaturalizando ideias, fortalecendo o “fio de conexão” que liga as mulheres da diáspora africana às mulheres negras brasileiras, ou às mulheres de qualquer parte do mundo, conforme salienta neste mesmo documentário, a ex-Ministra da Educação de Moçambique, Graça Machel, pois passaram pelo mesmo processo brutal de violência física e simbólica do sistema colonial branco europeu, durante séculos.

Por sua vez, Hall (2003), ao se referir ao terceiro eixo preconizado por West (1985), reforça a ideia de descolonização do Terceiro Mundo conforme Fanon (2008)⁴⁷, que inclui também, o impacto dos direitos civis e as lutas negras pela “**descolonização das mentes dos povos da diáspora negra**”.

O terceiro eixo é a **descolonização do Terceiro Mundo**, marcado culturalmente pela emergência das sensibilidades descolonizadas. Eu entendo a descolonização do Terceiro Mundo no sentido de Frantz Fanon: inclui aí o impacto dos direitos civis e as lutas negras pela descolonização das mentes dos povos da diáspora negra (HALL, 2003, p. 336).

Fanon (2008), em *Pele negras, máscaras brancas* faz uma crítica ao pensamento O Manoni, ao afirmar que “[...] O problema da colonização comporta assim não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições. Dessa forma segundo o teórico “uma sociedade é racista ou não o é”. Assim, ele afirma que:

⁴⁷ Fanon é mais conhecido como um revolucionário. Nascido na ilha da Martinica em 20 de julho de 1925, era um homem carismático de grande coragem e brilho, tendo lutado junto às forças de resistência no norte da África e na Europa durante a Segunda Guerra Mundial, ocasião em que foi por duas vezes condecorado por bravura. Após completar seus estudos em psiquiatria e filosofia na França, dirigiu o Departamento de Psiquiatria do Hospital Blida-Joinville na Argélia (hoje renomeado como Hospital Frantz Fanon) e tornou-se membro da Frente de Libertação Nacional da Argélia, entrando, assim, na lista de cidadãos procurados pela polícia em todo o território francês. Todo o resto de sua vida foi dedicado a esta batalha, enfatizando sua importância na luta para transformar as vidas dos condenados pelas instituições coloniais e racistas do mundo moderno. Fanon morreu de pneumonia em 6 de dezembro de 1961 em Bethesda, estado de Maryland, nos Estados Unidos, enquanto buscava tratamento para sua leucemia. As ideias de Fanon estimularam obras influentes no pensamento político e social, na teoria da literatura, nos **estudos culturais** e na filosofia. (Lewis R. Gordon, 2008, p. 11-12, prefácio de *Peles negras, máscaras brancas*).

Enquanto não compreendermos essa evidência, deixaremos de lado muitos problemas. Dizer, por exemplo, que o norte da França é mais racista do que o sul, que o racismo é obra de subalternos, o que, por conseguinte, não compromete de modo algum a elite, que a França é o país menos racista do mundo, é do feitio de homens incapazes de pensar corretamente (FANON, 2008, p. 83).

Fanon (2008, p. 87), diz ainda, que se a sociedade é racista é porque a sua estrutura é racista. Assim, para ele “Todas as formas de exploração se parecem. Todas elas procuram sua necessidade em algum decreto bíblico. Todas as formas de exploração são idênticas pois todas elas são aplicadas a um mesmo ‘objeto’: o homem.”

A questão emblemática é que em relação ao negro se evidencia uma total ausência de reconhecimento, uma invisibilidade, uma negação da visão do modo de ser e estar no mundo e, ao mesmo tempo, muitas vezes uma apropriação deste, mesmo mundo negro, para usufruir dos recursos que a cultura negra pode proporcionar. Portanto, identidade e diferença estão intrinsecamente ligadas ao que entendemos por cultura e as possibilidades de existir em cada momento histórico, assim como as possibilidades de mudanças.

Estas mudanças certamente direcionam os sujeitos negros a se identificarem com novos sinais diacríticos⁴⁸ ou até mesmo buscarem símbolos tradicionais de identidade com os quais se identifiquem, desde que se queira e se tenha vontade e coragem diante da sociedade racista e, a partir do “cativeiro”, libertar-se. Afinal, "Nós que acreditamos na liberdade não podemos descansar", foi o que Patrícia Hill Collins, socióloga, norte-americana, feminista, repetiu diversas vezes durante a sua conferência no Festival Latinidades 2014: *Griôs da diáspora negra* (TOKARNIA, 2014).

Este processo de “libertação” é lento, tendo em vista também se tratar de questões que vão questionar diretamente as normas e padrões pré-estabelecidos, as relações de poder, de acesso a bens materiais e simbólicos e as orientações sexuais e de gênero, além das diferenças de classe social, que continuam fomentando as desigualdades e os processos de dominação de uns em detrimento de outros.

Stuart Hall (2003) afirma que existe sim uma política pela qual vale lutar e a comunicação desempenha papel fundamental nessa tarefa de incluir ou excluir, de naturalizar ou desnaturalizar, de manter ou derrubar estereótipos. Hall (2003) explica que não existe

⁴⁸ Segundo Frederich Barth (1998, p. 30) sinais diacríticos são os signos e símbolos que o grupo cria para se representar, mostrar que é diferente e em certo sentido, “que existe enquanto grupo”. São sinais criados ou inventados que oscilam, não são fixos e podem ser negativos ou positivos, isto é, podem ser exaltados ou ignorados, minimizados e negados pelos membros do grupo. São, acima de tudo uma reinterpretação da história étnica do grupo e dessa forma, são visíveis para os outros. Os grupos étnicos são vistos segundo Barth (1998, p. 30), como uma forma de organização social e, dessa maneira, definir-se como pertencente a um grupo étnico pressupõe a característica da “autoatribuição e atribuição por outros” a uma categoria étnica. Nesse sentido, na medida em que as pessoas se utilizam das identidades étnicas para se autoidentificar ou ainda identificar a outros, com objetivos de interação, formam grupos étnicos organizacionais.

garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que esta sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões. E nesse jogo não se pode ser inocente, nem ingênuo, pois existe uma pluralidade de antagonismos e diferenças que hoje procuram destruir a unidade da política negra, dadas as complexidades das estruturas de subordinação que moldaram a forma como nós fomos inseridos na diáspora negra.

Conforme reflexão elaborada em artigo de Escobar e Coiro-Moraes (2013), ao postular prerrogativas particulares e seu direito à cidadania, as mulheres negras estão articulando uma nova identidade social. Stuart Hall (2003), posicionando-se a partir da sua condição de negro caribenho, cuja formação se deu na Inglaterra, indaga-se sobre o que a experiência da diáspora causou aos modelos de **identidade cultural negra**, ou seja, como é possível conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora negra, que

É modelada na história moderna do povo judeu (de onde o termo "diáspora" se derivou), cujo destino no Holocausto — um dos poucos episódios histórico mundiais comparáveis em barbárie com a escravidão moderna — e bem conhecido. Mais significativa, entretanto, para os caribenhos e a versão da história no Velho Testamento. Lá encontramos o análogo, crucial para a nossa história, do "povo escolhido", violentamente levado a escravidão no "Egito"; de seu "sofrimento" nas mãos da "Babilônia"; da liderança de Moisés, seguida pelo Grande Êxodo — "o movimento do Povo de Jah" que os livrou do cativo, e do retorno a Terra Prometida (HALL, 2003, p. 28-29).

Hall (2003) acrescenta mais um ponto a situar neste debate — a questão das sociedades periféricas (como o Brasil). Para ele, o período "pós-colonial" é um tempo de diferença, marcado pelo deslocamento da modernidade capitalista do centro europeu para suas "periferias". Ele reconhece uma multiplicidade no termo pós-colonial, destituindo-o da inscrição binária "passado e presente", para considerá-lo — da mesma forma que ao colonialismo — maneiras e graus distintos da relação entre uma sociedade e seus "outros" (ESCOBAR; COIRO-MORAES, 2013).

O termo "pós-colonial" não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele rele a "colonização" como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural — e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou "global" das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do "aqui" e "lá", de um "então" e "agora", de um "em casa" e "no estrangeiro". "Global" neste sentido não significa universal, nem tampouco e algo específico a alguma nação ou sociedade. Trata-se de como as relações transversais e laterais que Gilroy (1993) denomina "diaspóricas" complementam e ao mesmo tempo deslocam noções de centro e periferia, e de como o global e o local reorganizam e moldam um ao outro (HALL, 2003, p. 109).

Gilroy (2008, p. 14) sugere que a história dos negros brasileiros deve ser reescrita, para identificar outras possibilidades e interpretações, numa espécie de cartografia da história negra, ou seja, “reescrever a história das insurgentes culturas negras brasileiras, suas batalhas contra a escravidão e as extensas contribuições às culturas translocais de oposição à engrenagem da hierarquia racial”.

Pensamos que **uma outra história dos negros e negras brasileiras deve ser contada**, reescrita, e sob o ponto de vista das/dos intelectuais negros, conforme sugere Gilroy (2008), “a cartografia desses movimentos demanda uma história descentrada e talvez excêntrica”. Acreditamos na possibilidade de uma história contada a partir das margens para o centro e que esse centro vislumbre a dimensão pautada na afrocentricidade, numa perspectiva afrocentrada e afroreferenciada, num esforço para que se visibilizem narrativas ainda não escritas nem pensadas, sobre uma trans-cultura negra que se cruzam a outras histórias translocais.

Escrever sobre a história local, o pensamento e as identidades das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio de Santa Maria no sul do Brasil é poder perceber o quanto a ideia de Atlântico Negro (GILROY, 2008) e diáspora negra atravessam as construções identitárias dessas mulheres em todos os cantos do mundo onde a colonização, os interesses econômicos e políticos europeus, materializados no processo de escravidão do povo negro durante séculos foi capaz de chegar. É preciso entender que nesse processo doloroso e profundamente violento há um “fio de conexão” entre as mulheres africanas e as mulheres negras brasileiras e de qualquer parte do mundo que nesta condição se dispersaram e se (re)construíram suas identidades das mais variadas formas.

No caso da América do Sul, essas periferias, sob um ponto de vista eurocêntrico, correspondem às colônias fundadas a partir das navegações portuguesas e espanholas que culminaram com a descoberta no Novo Mundo. E para estas colônias, homens e mulheres até então livres foram transportados em navios negreiros em condições desumanas e precárias, para trabalhar nas lavouras, engenhos e toda a sorte de trabalhos pesados, sem qualquer tipo de remuneração (ESCOBAR; COIRO-MORAES, 2013).

Hall (2003), ao dirigir sua reflexão à condição das mulheres de comunidades de minoria étnica localizadas na Inglaterra, que buscava implementar políticas públicas de inclusão de seus habitantes que ali chegavam em consequência da diáspora negra pelo mundo, constata que há ainda um outro princípio de diferença identitária no interior das particularidades de gênero.

Algumas mulheres, que acreditam que suas comunidades tem o direito de ter suas diferenças respeitadas, não desejam que suas vidas enquanto mulheres, que seus

direitos a educação e as escolhas matrimoniais, sejam governados por normas reguladas e policiadas pela comunidade. Mesmo quando se trata dos setores mais tradicionalistas, o princípio da heterogeneidade continua a operar fortemente (HALL, 2003, p. 76).

É o que Paulina Chiziane (2010, p. 202-203) afirma “[...] Se as próprias mulheres não gritam quando algo lhes dá amargura da forma como pensam e sentem, ninguém o fará da forma como elas desejam”. Nessa tese investigamos e tentamos entender como as rainhas e princesas daquele período “gritaram” contra o sistema opressor, ou mesmo se acomodaram, negociaram, assimilaram as regras impostas pela sociedade branca e racista de Santa Maria. E, para além disso, o que nos interessa sobremaneira são as **formas criativas como foram construídas as suas trajetórias naquele contexto**.

Nesse sentido, Maria Manuel Baptista (2013) ao analisar as representações do colonizador português em África, por meio de cinco filmes, evidencia “um colonialismo à portuguesa”, representado no cinema ao longo do século XX por um *eu*, os “agentes civilizadores” portugueses e o *outro*, “os povos africanos” destituídos de suas identidades, falas e ações nos filmes. Baptista (2013, p. 286) aponta para a importância de uma permanente (re) construção das memórias e identidades para melhor compreender os contextos colonial e pós-colonial, o que ela define como “uma tarefa de Sísifo, infinita por natureza”.

Reconstruir memórias e identidades de mulheres negras é “avaliar o perímetro dos vazios e das lacunas” (BORGES, *apud* RATTS; RIOS, 2010, p. 13). Este é o desafio que nos propusemos nessa tese, onde *elas*, as rainhas e princesas têm voz, têm histórias, lembranças e trajetórias diferentes que merecem ser visibilizadas e contadas, numa tarefa infinita sim, mas que faz diferença e sentido, em especial, para outras mulheres negras, já que os homens e até mesmo muitas mulheres não negras, muitas vezes mostram-se indiferentes às questões das mulheres negras.

Nesta perspectiva, a “contadora de histórias” (como prefere ser chamada), Paulina Chiziane (2013), testemunhou a forma como os homens viam as mulheres, seus anseios e angústias pela condição e o destino da mulher da etnia *Tsonga* (sua etnia), em África, cujo nascimento de uma “rapariga” significava “mais uma força de ajuda a transportar água, mais dinheiro ou gado cobrado pelo lobolo⁴⁹”.

⁴⁹ O termo “lobolo” corresponde a “dote” no Português brasileiro, entretanto em Moçambique, por exemplo, é um costume pelo qual o noivo é quem oferece à família da noiva uma recompensa em dinheiro pela perda que representa o casamento da moça e a sua ida para outra casa. Em *Niketche: uma história de poligamia*, Chiziane (2002, p. 74) relata a história da Tia Maria, que foi entregue ao noivo para pagar as dívidas do seu pai e, aos dez anos, tornou-se a vigésima quinta esposa de um rei. [...] Quem tratava tudo eram os ministros, governadores, conselheiros que escolhiam a noiva, negociavam o casamento e pagavam o *lobolo* e todas essas coisas [...].

Acompanhava todos os passos da minha mãe. No rio, enquanto me banhava, a minha mãe cantava e lavava roupas e mágoas. As outras mulheres faziam o coro. Estas cantigas umas vezes eram suspiros e outras murmúrios de angústia. Já em casa, ouvia as cantigas de pilar milho e as de pilar amendoim. Eram todas tristes. O que consegui observar é que os homens ouviam-nas com *total indiferença*. Em momento nenhum da minha vida, me recorde de ter ouvido, da boca de um rapaz ou de um homem, estas cantigas de mulher (CHIZIANE, 2013, p. 201).

Maria de Lourdes Siqueira (2010, p. 33), em sua pesquisa sobre o povo *Tsonga*, no ano de 1999, na África do Sul, observou alguns aspectos dessa cultura centrada na figura do “chefe tradicional, ‘pai do povo’, que também é o responsável pela fertilidade da terra e pela unidade de sua nação, e por isso que o primeiro fruto da colheita de cada ano lhe é dedicado”, pois ele

[...] representa a síntese das diferentes categorias hierárquicas, classe de idade, status religioso e lugar na família. O fruto que se destina ao chefe tem o sentido de reforçar a integração da comunidade, a unidade do *village*, no gesto simbólico de oferecer o primeiro fruto do trabalho àquele que representa o poder espiritual, ao mesmo tempo centralizado e compartilhado, em forma de serviço e responsabilidade coletiva (SIQUEIRA, 2010, p. 33-34).

Siqueira (2010, p. 32) revela que para além de um povo marcado por processos de guerras e migrações, entre 1835 e 1840, a maneira de conviver em família, que se refletia na própria organização e construção das casas de moradia, as *hutts*, casas redondas. A antropóloga observou que “todos vivem em espaço familiar, que pode reunir até dezenas de pessoas de duas, três, quatro gerações”.

Importante salientar que “a personalidade mítica do chefe da comunidade representa o polo catalisador dos sentimentos de **unidade e identidade** que incorporam a ideia de que indivíduo e comunidade constituem, numa mesma dinâmica” (SIQUEIRA, 2010, p. 34). Isso compreendia “um estar articulado ao outro”, pois havia divisão do trabalho familiar e a mulher também tinha o seu trabalho e um papel importante, num sentimento de complementaridade, coesão e pertencimento, aspectos fundamentais na organização familiar dos povos africanos, os quais foram desmantelados no processo violento de exploração colonial branca europeia.

Dessa forma também se forjaram as identidades das rainhas negras do Clube Treze de Maio, cujos reinados, sempre tiveram a presença firme e a companhia de um Presidente, constantemente por elas citados, como “o meu Presidente”. Era ele, como líder da organização negra que as escolhia para representar o Clube interna e externamente. Todas as entrevistadas se mostraram agradecidas por eles serem a representação da figura de um segundo pai.

Já as esposas dos presidentes, na concepção de algumas das rainhas, exerciam o papel de controladoras da vida e da moral das moças do Clube, em especial, as rainhas, como se fosse uma extensão do poder do marido, conforme Maria Lopes (2015) “*Mulher de presidente, presidenta é!*”.

Segundo Stuart Hall (1997), no ensaio “The spectacle of the ‘other’”, a representação da masculinidade negra foi forjada nas histórias da escravidão, do colonialismo e do imperialismo, onde o negro foi desprovido de autoridade e de responsabilidade paterna na família, sendo infantilizado pelo senhor de escravos. Esta infantilização da diferença foi uma **estratégia representacional** com vistas a “privar o homem negro de sua masculinidade” e fantasia em torno do apetite sexual exagerado do homem negro, assim como o caráter lascivo, supersexualizado da mulher negra, ora temido, ora invejado secretamente pelos brancos.

Hall (1997) ao falar sobre fetichismo explica que se trata de fantasia e redução do “outro” à natureza, ao corpo – pode ser tanto objeto de desejo quanto de rejeição. O que para alguns é sinônimo de beleza para outros pode representar uma anomalia, um desvio. Quando a diferença é patologizada, fetichizada e transformada em objeto, substitui-se o todo pela parte, criando os estereótipos.

Nesse sentido, estereótipo é o “espetáculo do outro” (HALL, 1997), que neste caso, “reduz os negros ao essencial”, estabelecido por natureza por umas poucas características simplificadas, para desestabilizar, para não reconhecer o real valor, para dizer quem realmente pode estar em determinados lugares, numa séria demonstração das relações de poder. Fanon (*apud* Hall, 1997, 238)⁵⁰ diz que boa parte dos estereótipos e violências raciais surgiu da recusa do “outro” branco de reconhecer “a partir do lugar do ‘outro’ a pessoa negra”, ou seja, o sentimento de alteridade.

Assim, acreditamos na importância das próprias mulheres contarem suas histórias e, as mulheres negras, em particular, silenciadas por séculos, apropriarem-se de conhecimentos que as apoderam coletivamente e impulsionam a tomada de espaço na sociedade, já que outrora jamais foram consideradas como sujeitos na produção de ciência. Desta forma, essa tese busca descolonizar pensamentos, construindo uma nova história social a partir de diferentes posicionamentos, com testemunhas até então apagadas dos registros históricos.

Woodward (2000, p. 67) analisa a questão das identidades e das diferenças sob o ponto de vista dos processos envolvidos na produção de significados, que ela acredita serem

⁵⁰ Frantz Fanon (referred to earlier), who used psychoanalytic theory in his explanation of racism, argued (1986/1952) that much racial stereotyping and violence arose from the refusal of the white ‘Other’ to give recognition ‘from the place of the other’, to the black person (see Bhabha, 1986; Hall, 1996).

engendrados por meio de “sistemas de representações”, conectados com os diversos posicionamentos assumidos pelos sujeitos, no interior de “sistemas simbólicos”. Então, conclui que a construção das identidades, para além do conforto das estruturas geradoras de sentido, conta com a diferença como elemento central.

Os sistemas sociais e simbólicos produzem as estruturas classificatórias que dão um certo sentido e uma certa ordem à vida social e às distinções fundamentais — entre nós e eles, entre o fora e o dentro, entre o sagrado e o profano, entre o masculino e o feminino — que estão no centro dos sistemas de significação da cultura (WOODWARD, 2000, p. 68).

Além disso, nas culturas em que aportaram a partir da diáspora negra, homens e mulheres encontravam sistemas de representações já postos, em que papéis de classe e de gênero já estavam constituídos. Assim, às reivindicações específicas das diferenças étnicas, ainda era preciso acrescentar a luta por políticas de reparação de desigualdades entre ricos e pobres e entre homens e mulheres.

Etnicidades dominantes são sempre sustentadas por uma economia sexual específica, uma figuração específica de masculinidade, uma identidade específica de classe. Não existe garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros de que esta sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões. Entretanto, existe sim uma política pela qual vale lutar (HALL, 2003, p. 347).

Apesar de haver experiências negras historicamente compartilhadas (como a escravidão, por exemplo), a pluralidade de antagonismos e diferenças no interior das culturas contribui para a dificuldade de se manter unidade no que diz respeito à reivindicação de políticas públicas voltadas aos negros, tendo em vista a complexidade das estruturas de subordinação que moldaram as diferentes formas de inserção, nas diferentes culturas, de homens e mulheres que, em princípio, partilham a experiência da diáspora negra.

A questão não é simplesmente que, visto que nossas diferenças raciais não nos constituem inteiramente, somos sempre diferentes e estamos sempre negociando diferentes tipos de *differences* — de gênero, sexualidade, classe. Trata-se também do fato de que esses antagonismos se recusam a ser alinhados; simplesmente não se reduzem um ao outro, se recusam a se aglutinar em torno de um eixo único de diferenciação (HALL, 2003, p. 346).

Hall (2003, p. 60) explica que um dos paradoxos da globalização contemporânea se trata da “proliferação subalterna da diferença”, que apesar do eixo “vertical” do poder cultural, econômico e tecnológico, parece estar sempre marcado e compensado por conexões laterais, que produzem inúmeras diferenças locais, o que poderíamos chamar de desvio às normas do “global-vertical”, que devem por este ser consideradas.

As *differences* impedem que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente saturada, não podendo conservar intactas as formas antigas e tradicionais de vida, produzindo um novo tipo de “localismo” que não é um mero resíduo do passado, explica Hall (2003, p. 61). Segundo o teórico, é algo novo — a sombra que acompanha a globalização: o que é deixado de lado pelo fluxo panorâmico da globalização, mas retorna para perturbar e transtornar seus estabelecimentos culturais. Hall (2003) cita o exemplo de *differences* entre indianos, asiáticos e chineses em relação à sociedade da Grã-Bretanha, bem como as *differences* no interior das próprias comunidades,

Alguns indianos, asiáticos da África Oriental e chineses, apesar de altamente qualificados, tem enfrentado o "teto de vidro" do bloqueio a promoção nos níveis superiores da carreira profissional. As comunidades paquistanesas são bastante atuantes no setor das pequenas empresas. Contudo, os **milionários asiáticos** não conseguem esconder o fato de que algumas famílias indianas e muitas asiáticas ainda vivem em **grave condição de pobreza**. Os imigrantes de Bangladesh são em média quatro vezes mais carentes do que qualquer outro grupo identificável. As **diferenças de gênero** exercem um papel decisivo. Jovens **rapazes afro-caribenhos** são altamente **vulneráveis ao desemprego** e ao **baixo desempenho educacional**, são desproporcionalmente presentes entre os **excluídos da escola e a população prisioneira** e são o objeto mais frequente das **detenções em operações de blitz policial**. As mulheres afro-caribenhas, no entanto, têm hoje maior mobilidade no emprego, melhores salários e taxas mais elevadas de participação na educação do que as mulheres brancas. O quadro não é mais de privação uniforme, embora a desvantagem socioeconômica continue sendo ampla (HALL, 2003, p. 64-65).

Diante dessa realidade Hall (2003, p. 65) questiona “Que tipos de "comunidade" esses indivíduos formam? Suas culturas são unificadas e homogêneas? Qual o seu relacionamento com a sociedade britânica majoritária? Quais são as estratégias mais adequadas para sua plena integração a essa sociedade?

Hall compreende que o termo "comunidade" (como em "comunidades de minorias étnicas") reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos. Entretanto, ele afirma que isso pode ser algo perigosamente enganoso, o que o autor atribui ao forte componente de classe que liga esses grupos.

Esse modelo é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, significando grupos homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior. As chamadas "minorias étnicas" de fato tem formado comunidades culturais fortemente marcadas e mantem costumes e práticas sociais distintas na vida cotidiana, sobretudo nos contextos familiar e doméstico (HALL, 2003, p. 65).

Nesse sentido, é importante problematizar as diferenças dentro das diferenças. Por que os homens negros se intitulavam “qualificados” para selecionar as mulheres negras de acordo com o padrão por eles estabelecidos para ser a rainha do Clube? Por que os homens negros só

escolhiam homens negros para serem os gestores/presidentes do Clube Treze de Maio? Por que havia pelo menos dois clubes sociais negros na cidade de Santa Maria, sendo um conhecido como a “elite negra”, como nós chamamos, em outro trabalho, uma *classe média negra emergente* da cidade (ESCOBAR, 2010) e outro frequentado por pessoas negras de menor poder aquisitivo? Por que o Clube Treze de Maio ficou conhecido como aquele que **só aceitava negros com a cor da pele bem escura**, mulheres casadas e “negros de família” e o outro clube negro era mais flexível, frequentado por negros de pele clara, miscigenados, além de mulheres negras solteiras e até mesmo separadas? Ser uma mulher negra com a pele mais escura implicava uma maior exclusão dos espaços sociais e de poder? Que tipo de mulher conquistava o título de Rainha do Carnaval da cidade de Santa Maria?

O padrão da **segregação** constrói um protótipo, exclui mesmo quando se tem todas as credenciais. As diferenciações são raciais, sexuais, sociais, geracionais e de gênero e elas podem se combinar e também se entrecruzar, criando barreiras, contradições, fomentando as *differences*.

Kathryn Woodward (2000) em *Identidade e diferença*, ao refletir sobre a importância do conceito de identidade no contexto contemporâneo (de uma suposta crise de identidade) marcado por reconstruções identitárias e pela emergência de novos movimentos sociais, analisa diferentes noções de identidade relacionando-as às representações sociais e à diferença, na tentativa de compreender os processos simbólicos, sociais e subjetivos de identificação.

A autora parte da hipótese de que a construção da identidade se dá por meio de processos simbólicos e sociais, culturais e subjetivos, estando relacionada **à representação e à diferença**. Ela deve ser, portanto, histórica, ou seja, transforma-se através de ações dos sujeitos em interação com o contexto social.

Apesar de ser tomada muitas vezes desde uma perspectiva essencialista, que a entende como um dado fixo e imutável no passado ou na natureza, a identidade é, na verdade, relacional, sendo marcada pela diferença (de uma identidade em relação a outra).

A identidade está, também, ligada a questões materiais (distinções pelo consumo, por exemplo), sendo que a construção e a manutenção **das identidades** passam por processos simbólicos e sociais e adquirem sentido por meio da **linguagem**.

Não há unificação nas identidades, que são permeadas por contradições e discrepâncias entre os níveis coletivo e individual. Além do social, processos subjetivos e psíquicos estão envolvidos em sua conformação (pelos quais ocorre a identificação).

A autora insere sua análise da identidade no circuito da cultura, de Du Gay et al. (1997), deslocando o foco para as identidades produzidas pelos **sistemas de representação simbólica**:

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. [...] Os discursos e os **sistemas de representação** constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos **podem se posicionar** e a partir dos quais **podem falar**. [...] Os sistemas simbólicos fornecem novas formas de se dar sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados (WOODWARD, 2000, p. 17 e 19).

Sobre a comentada crise de identidade da contemporaneidade e a ideia de que a globalização poderia levar a uma homogeneidade identitária: “De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade” (Woodward, 2000, p. 21).

Woodward afirma que existe uma crise de identidade no mundo contemporâneo, o que tem gerado constantes competições e conflitos

Enquanto, nos anos 70 e 80, a luta política era descrita e teorizada em termos de ideologias em conflito, ela se caracteriza, agora, mais provavelmente, pela **competição** e pelo **conflito** entre as **diferentes identidades**, o que tende a reforçar o argumento de que existe uma **crise de identidade** no mundo contemporâneo (WOODWARD, 2000, p. 25).

Manuel Castells (1999, p. 24), em **O Poder da Identidade** destaca a existência de diferentes tipos de identidade na sociedade em rede – legitimadora, de resistência, e de projeto. O autor parte do pressuposto que a **identidade é sempre construída** a partir de elementos históricos, geográficos, biológicos, institucionais, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso.

Nesse sentido, para melhor entender a pluralidade do conceito “identidade” é preciso também compreender o conceito de movimentos sociais defendido por Castells (1999, p. 20), que diz “são ações coletivas com um determinado propósito cujo resultado, tanto em caso de sucesso como de fracasso transforma os valores e instituições da sociedade”.

Pode-se afirmar que as mulheres negras sujeitos dessa tese transformaram positivamente com seus pensamentos, imagens e ações, parte da sociedade negra de Santa Maria e, neste sentido, corroboramos o pensamento de Castells (1999, p. 20) que, referindo-se aos movimentos sociais, enfatiza que se faz necessário compreender nossa “contraditória pluralidade”:

[...] não existem movimentos sociais “bons” ou “maus”, progressistas ou retrógrados. São eles reflexos do que somos, caminhos de nossa transformação, uma vez que nossa transformação pode levar a uma gama variada de paraísos, de infernos ou de infernos paradisíacos. Não se trata de observação meramente incidental, visto que os processos de transformação social em nosso mundo não raro tomam forma de fanatismo e violência que não costumamos associar à mudança social positiva (CASTELLS, 1999, p. 20).

As rainhas e princesas dessa tese faziam parte de um clube social negro fundado no início do século XX, que se caracterizava como Movimento Negro porque esses espaços se constituíram como grupos organizados contra o racismo e a exclusão social, afirmando uma identidade negra, reivindicando seus direitos e sua cidadania. Importante salientar que a população negra mesmo antes da abolição da escravatura, em 1888, se organizou em variadas formas e lugares de resistência ao sistema opressor, constituindo diferentes identidades negras.

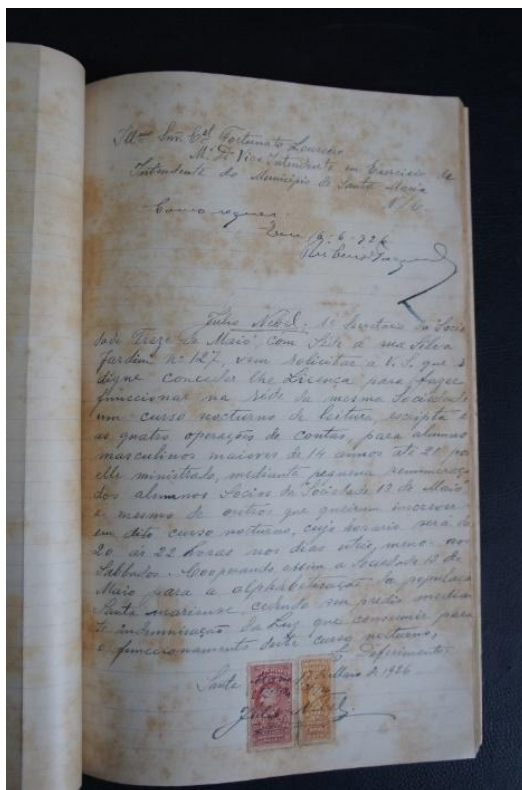
Os clubes sociais negros, para além de serem espaços de lazer, bailantes e dançantes, tinham uma função política e educativa, inclusive com a reivindicação ao poder público, de aulas noturnas para “*alumnos masculinos* maiores de 14 anos até 21”.

Em busca de igualdade de oportunidades em uma sociedade racista e segregada, observamos o espaço do Clube Treze de Maio como um lugar profundamente afirmativo, embora heteronormativo e machista, ao privilegiar o ensino para os homens negros, ele era educativo e pedagógico, o que se comprova em documento administrativo⁵¹ encaminhado por Júlio Neves; 1º Secretário da Sociedade Treze de Maio, em 17 de maio de 1926 ao “Ilmo. Sr. Cel. Fortunato Loureiro, Vice-Intendente em Exercício do Município de Santa Maria” em documento encontrado no Arquivo Municipal, aqui transcrito.

Julio Neves; 1º Secretário da “Sociedade Treze de Maio”, com sede à rua Silva Jardim, 127, vem solicitar a Vossa Senhoria que se digne conceder-lhe licença para fazer funcionar na sede da referida Sociedade um curso *nocturno* de **leitura, escripta** e as **quatro operações de contas**, para *alumnos masculinos* maiores de 14 anos até 21, por elle ministrado, mediante pequena remuneração dos alunos sócios da “Sociedade Treze de Maio”, e mesmo de **outros** que queiram inscrever-se em dito curso *nocturno*, cujo horário será das 20 às 22 horas, nos dias úteis menos aos *sábados*. Cooperando assim a *Sociedade 13 de Maio* para a *alfabetisação* da sociedade Santa mariense, cedendo seu prédio mediante indenisação da luz que consumir para o funcionamento deste curso nocturno.

⁵¹ Essa fotografia de documento administrativo de 1926 foi encaminhado à autora dessa tese, em 2015, pelo historiador, Prof. Dr. Enio Grigio, que investigava a Igreja do Rosário e as interfaces com o clube negro, nos vários momentos de encontros e trocas de informações sobre as origens do Clube Treze de Maio, que ambos pesquisavam no Arquivo Municipal de Santa Maria, ao qual agradeço.

Figura 10 – Documento administrativo encaminhado ao Intendente Municipal de Santa Maria, pelo 1º Secretário da Sociedade Treze de Maio, Júlio Neves, em 1926



Fonte: Fundo Intendencial Municipal – caixa 77 - Tomo 460, Santa Maria, 17 de maio de 1926.

Castells (1999) chama a atenção para o fato de que a identidade não é imposta, ela se processa socialmente, podendo haver negociações e contestações dos sentidos colocados em circulação pelas identidades propostas. Segundo Castells (1999, p. 23-24), “[...] quem constrói a identidade coletiva, e para que essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem”.

Apesar, por exemplo, da força das representações simbólicas ofertadas todos os dias pela mídia, pela indústria, pelo consumo, os grupos e sujeitos podem contrapor-se a elas ou com elas negociar. É o que temos visto recentemente no Brasil por meio do fortalecimento de movimentos sociais voltados para a reconstrução das identidades de gênero, raça, classe.

A luta por políticas públicas com recorte étnico-racial voltadas para a igualdade de direitos passa também pela ressignificação das identidades subjugadas e invisibilizadas na sociedade. É através da busca de novos espaços na mídia, e em outras produções culturais que podem ser questionadas as representações tradicionais das diferentes identidades em jogo e através das quais elas podem ser aceitas ou não.

Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 74), em *Identidade e diferença* explica que em uma primeira aproximação, parece ser fácil definir “identidade”. A identidade é simplesmente aquilo que se é: "sou brasileiro", "sou negro", "sou heterossexual", "sou jovem", "sou homem". Segundo o autor são as identidades positivadas, que podem parecer isoladas, independentes, auto-suficientes, ou até mesmo um “fato” autônomo, tendo como referência a si própria.

Nesta mesma perspectiva, também a diferença é concebida como uma entidade independente. Apenas, neste caso, em oposição à identidade, a diferença é aquilo que o outro é: "ela é italiana", "ela é branca", "ela é homossexual", "ela é velha", "ela é mulher". Da mesma forma que a identidade, a diferença é, nesta perspectiva de Silva (2000, p. 74), concebida como auto-referenciada, como algo que remete a si própria. A diferença, tal como a identidade, simplesmente existe.

Segundo Silva (2000, p. 74) é fácil compreender, entretanto, que identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência. A forma afirmativa como expressamos a identidade tende a esconder essa relação. Quando digo "sou brasileiro" parece que estou fazendo referência a uma identidade que se esgota em si mesma. "Sou brasileiro" - ponto. Entretanto, eu só preciso fazer essa afirmação porque existem outros seres humanos que não são brasileiros (SILVA, 2009, p. 74-75).

Na perspectiva de Silva (2009, p. 75) “em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidade não fariam sentido”. Portanto, é uma falácia a afirmação de que “somos todos humanos”. O fato é que somos todos diferentes, portanto não somos todos iguais. E são as diferenças que traduzem a riqueza do que se pode traduzir em humano e diferente. Além disso, ao dizer que somos todos “macacos” é uma forma de desumanizar aqueles que sofrem o racismo cotidiano na sociedade brasileira. Pois nesse caso, o que se busca é desumanizar os sujeitos, com vista a obter privilégios e subjugar o “outro” com essa afirmação.

Conforme Silva (2009, p. 75) a afirmação "sou brasileiro", na verdade, faz parte de uma extensa cadeia interminável de "negações", de expressões negativas de identidade, de diferenças. Segundo ele é afirmando “o que sou” que eu digo o que “não sou”. Ou seja, é negando uma determinada identidade que se assume e se afirma como outra completamente diferente.

Castells (2009, p. 22-23) alerta que é necessário estabelecer a distinção entre a **identidade** e o que tradicionalmente os sociólogos têm chamado de **papeis**, e **conjunto de papeis**. Ao longo de uma trajetória de vida assumimos vários papeis, como no exemplo citado

pelo autor “ser trabalhador, mãe, vizinho, militante socialista, sindicalista, jogador de basquete, frequentador de uma determinada igreja e fumante, ao mesmo tempo”.

Estes papéis, segundo ele são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade, permanentemente negociadas entre os indivíduos e estas, o que vai gerar uma importância relativa desses papéis no ato de influenciar o comportamento das pessoas, podendo muitas vezes algumas autodefinições coincidirem com os papéis sociais.

As identidades precisam constituir significado para os próprios atores sociais, ou seja, a “identificação simbólica, por parte de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator”. Na definição de Castells identidades,

[...] constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas, e construídas por meio de um processo de individuação. [...] são fontes mais importantes de significado do que papéis, por causa do processo de autoconstrução e individuação que envolvem. Em termos mais genéricos, pode-se dizer que identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções (CASTELLS, 2009, p. 23).

Castells chama a atenção para o fato de que algumas identidades também podem ser formadas a partir de instituições dominantes, sendo que os atores sociais podem assumir e internalizar tal condição, construindo também significados com base em uma estrutura de dominação.

Silva (2000, p. 75) argumenta que identidade e diferença são produzidas e inseparáveis, sendo que as afirmações sobre diferença também dependem de uma cadeia, em geral oculta, de **declarações negativas** sobre (outras) identidades. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. **Identidade e diferença** são, pois, **inseparáveis**.

Silva (2000, p. 75) afirma que em geral, consideramos a diferença como um produto derivado da identidade. Nesta perspectiva, a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença. Dessa forma se constroem as normas e padrões, ao afirmar **aquilo que somos como se fosse a norma** pela qual descrevemos ou avaliamos **aquilo que não somos**.

O autor apresenta também uma visão mais radical, ao afirmar que seria possível dizer que, contrariamente à primeira perspectiva, é a diferença que vem em primeiro lugar. Silva argumenta que para isso seria preciso considerar a diferença não simplesmente como resultado de um processo, mas como o processo mesmo pelo qual tanto a identidade quanto a diferença (compreendida, aqui, como resultado) são produzidas. Nesse sentido, é que na origem estaria a diferença – compreendida, agora, como ato ou **processo de diferenciação**.

Na concepção de Silva (2009) é possível também dizer que identidade e diferença **são criações sociais e culturais**, pois além de serem interdependentes, identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de **atos de criação linguística**.

Não são “elementos” da natureza, não são essências, não são coisas que estejam por aí, à espera de serem reveladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas. A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais (SILVA, 2009, p. 76).

A construção da identidade é um processo que está inserido no plano das relações sociais. Identidade e diferença são resultado de atos de criação linguística e atos simbólicos, marcados através de símbolos (marcas de produtos consumidos, isso inclui: viagens, lugares que são frequentados, o cigarro que se fuma, o carro que usa, a roupa, distinguem as muitas identidades) que circulam, têm efeitos na esfera social e nas relações sociais. “Existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que ela usa” (WOODWARD, 2000, p. 10). Assim, identidades e diferenças precisam ser representadas simbolicamente e materialmente.

[...] a representação é, como qualquer sistema de significação, uma forma de atribuição de sentido. Como tal, a representação é um sistema linguístico e cultural: arbitrário, indeterminado e estreitamente ligado a relações de poder. É aqui que a representação se liga à identidade e à diferença. A identidade e a diferença são estreitamente dependentes da representação. É por meio da representação, assim compreendida, que a identidade e a diferença adquirem sentido. É por meio da representação que, por assim dizer, a identidade e a diferença passam a existir. Representar significa, neste caso, dizer: “essa é a identidade”, “a identidade é isso” (SILVA, 2000, p. 90).

Silva (2000, p. 78) afirma que a linguagem vacila, é indeterminada e instável. Assim, a identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Não são seres da natureza, mas da **cultura** e dos **sistemas simbólicos** que a compõem.

Na medida em que são definidas, em parte, por meio da **linguagem**, a **identidade e a diferença** não podem deixar de ser marcadas, também, pela indeterminação e pela instabilidade. Se a identidade e a diferença **não são fixas** e não têm nenhum referente natural, fixo ou predeterminado, podemos pensar que podem ser **desconstruídas, desnaturalizadas**. Como já disse Chiziane (2014), “descolonizadas”, já que também são parte de um processo discursivo.

Para Silva (2000, p. 81) a identidade, tal como a diferença estão sujeitas às relações de poder, pois se tratam de relações sociais. Sua definição – discursiva e linguística – está sujeita

a vetores de força e de definir quem tem o poder sobre o que, quem define o quê. Nesse sentido, elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas.

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. Segundo o autor, a identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (SILVA, 2000, p. 81).

A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o **acesso privilegiado aos bens sociais**. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. [...] onde existe diferenciação – ou seja, identidade e diferença – aí está presente o poder. A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas (SILVA, 2000, p. 81).

Identidade e diferença também marcam os lugares de poder de uns em detrimento de outros e elas podem estar entrecruzadas ou entrelaçadas com inúmeras outras marcas da presença do poder, como as de gênero, classe social, orientação sexual, religião, etc.

São outras tantas marcas da presença do poder: incluir/excluir (“estes pertencem, aqueles não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons e maus”; “puros e impuros”; “desenvolvidos e primitivos”; “racionais e irracionais”); normalizar (“nós somos normais; eles anormais”) (SILVA, 2009, p. 81-82).

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e excluir. Dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”, conforme Silva (2000, p. 82). Portanto, a identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre que está incluído e quem está excluído, perpassando neste universo inúmeras relações de poder.

Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, fazer uma distinção entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”. Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. “Nós” e “eles” não são, neste caso, simples distinções gramaticais. Os pronomes “nós” e “eles” não são aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de **posições-de-sujeito** fortemente marcada por **relações de poder** (SILVA, 2000, p. 82).

E neste jogo das identidades e diferenças quem detém o poder de classificar e de normalizar? Dividir o mundo social entre “nós” e “eles” significa classificar. O processo de classificação é central na vida social. A identidade e a diferença estão estreitamente relacionadas às formas pelas quais a sociedade produz e utiliza classificações. As classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Dividir e classificar

significa também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados.

A mais importante forma de classificação é aquela que se estrutura em torno de oposições binárias, isto é, em torno de duas classes polarizadas, em que um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa. As relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual. Questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam.

A identidade normal é “natural”, desejável, única. Portanto, segundo Silva (2000) quando se fixa uma determinada identidade, a “outra” certamente será negativa.

Fixar uma identidade como norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. “Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa” (SILVA, 2000, p. 83).

Segundo Silva (2000, p. 84) é impossível estabilizar a identidade. Ele mostra que o processo de produção da identidade tem pelo menos dois caminhos, o da fixação e o da desestabilização e subversão das identidades, desestabilizando-a. Segundo ele, “Tal como a linguagem, a tendência da identidade é para a fixação. Entretanto, tal como ocorre com a linguagem, a identidade está sempre escapando. A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade”.

Já que a identidade é algo impossível de fixar e os processos estão em constante mutação, Silva (2009, p. 85) alerta que a sociedade faz é apelar aos mitos fundadores. No caso das identidades nacionais, é extremamente comum, por exemplo, o apelo a mitos fundadores e elas funcionam, em grande parte, por meio daquilo que Benedict Anderson (*apud* SILVA, p. 85) chamou de “comunidades imaginadas”⁵². Elas são inventadas, pois não existe nenhuma “comunidade natural”.

⁵² No livro *Comunidades Imaginadas - Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, Benedict Anderson discute o conceito de “nação” problematizando as teorias e os teóricos do “nacionalismo”. Para tanto, ele cunhou o conceito de “comunidades imaginadas”. Para Anderson, “independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. No fundo, foi essa fraternidade que tornou possível, nestes dois últimos séculos, tantos milhões de pessoas tenham-se não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas”. Portanto, toda e qualquer comunidade é inventada e, sobretudo, imaginada.

Uma nação é “uma comunidade política imaginada”, é o que nos explica Anderson (2008), pois mesmo que seus membros da mais minúscula das nações jamais tenham se encontrado ou se conhecido, eles construíram no imaginário uma vida de lembranças e esquecimentos em comum, podendo até mesmo inventar nações onde elas não existam.

Anderson afirma que, na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas.

Portanto, não existem comunidades “verdadeiras”, melhores ou piores, mais autênticas ou menos autênticas, afinal todas elas são fruto da capacidade criativa de seus membros. Assim, imaginar-se de forma positiva, com objetivos em comum, é uma busca permanente de uma nação que se quer “homogênea”, “normal” e sem conflitos, mesmo sabendo das contradições e embates no interior de cada uma delas.

É necessário criar laços imaginários que permitam “ligar” pessoas que, sem eles, seriam simplesmente indivíduos isolados, sem nenhum “sentimento” de terem qualquer coisa em comum. Como por exemplo, o **mito da democracia racial** e o **mito do gaúcho** e de sua participação na Revolução Farroupilha. Dois exemplos problemáticos e complexos, sob o ponto de vista das desigualdades que produzem, mas que fazem sentido à nação brasileira, que se alimenta e retroalimenta destes mitos carregados de violência simbólica, exclusão e invisibilidade de uns em detrimento de outros, mas sobretudo reafirma a manutenção de privilégios.

Na década de 1930, conforme Ortiz (1994 *apud* PEREIRA, 2013, p. 77) “opera-se no Brasil um movimento que buscava novos caminhos na orientação política do país, tendo como preocupação principal o desenvolvimento social”. Essas teorias raciais do fim do século XIX tornaram-se obsoletas, momento em que Gilberto Freyre surge com instrumentos teóricos para atender a essa nova demanda.

Gilberto Freyre com a obra *Casa-Grande & Senzala* desenvolve a ideia utópica de um Brasil do paraíso racial, dando-lhe uma roupagem científica, deslocando o eixo da discussão do conceito de raça no sentido biológico para o cultural, afirmando que negros, índios e mestiços tiveram contribuições positivas na cultura brasileira. Entretanto, suas teorias vinham para reforçar o ideal de branqueamento da sociedade brasileira.

Segundo Pereira (2013) a ideia de democracia racial no Brasil dificulta que se percebam as profundas desigualdades e privilégios que nela estão inscritos por conta da mestiçagem.

Essa ideia de democracia racial, baseado na dupla mestiçagem, biológica e cultural entre as três raças originárias (mas pendendo “claramente” para o padrão-branco-europeu como modelo de brasileiro, este que foi “premiado com as contribuições das outras raças), dificulta a percepção das desigualdades raciais existentes na sociedade, em função das próprias ideias que ostenta de “democracia” e “igualdade” (PEREIRA, 2013, p. 81).

O Grupo Palmares de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, em pleno período de Ditadura Militar, foi também responsável por questionar o mito da democracia racial, através de ações culturais, que na perspectiva do movimento negro, também são políticas e indissociáveis, mesmo que o grupo não se reconhecesse como subversivos, eles realizaram, em 1971, o 1º Ato Evocativo de celebração do 20 de novembro, no Clube Náutico Marcílio Dias, um clube social negro (ESCOBAR, 2013, p. 74).

Sobre o mito da democracia racial a feminista afro-latinoamericana, Lélia Gonzalez (1998), revela a proposição de descolonização do saber e da produção de conhecimento no qual ela se autodefinia uma “forasteira de dentro” (*outsider within*), conceito cunhado por Patrícia Hill Collins⁵³. Assim, à luz da Amefricanidade⁵⁴, Gonzalez se posicionava denunciando a perversidade dessa falácia:

[...]. E culminando pinta este orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial. Só que quando a negrada diz que não é, caem de pau em cima da gente, xingando a gente de racista. Contraditório, né? Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma porque a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto e o rei é escravo (GONZALEZ *apud* CARDOSO, 2014).

Segundo Marilena Chauí (2001):

Há, assim, a crença generalizada de que o Brasil: 1) é “um dom de Deus e da Natureza”; 2) tem um povo pacífico, ordeiro\generoso, alegre e sensual, mesmo quando sofredor; 3) é um país sem preconceitos (é raro o emprego da expressão mais sofisticada “democracia racial”), desconhecendo discriminação de raça e de credo, e praticando a mestiçagem como padrão fortificador da raça; 4) é um país acolhedor para todos os que nele desejam trabalhar e, aqui, só não melhora e só não

⁵³ A autora define *outsider within* como posição social ou espaços de fronteira ocupados por grupos com poder desigual. Na Academia, por exemplo, esse lugar permite às pesquisadoras negras constatar, a partir de fatos de suas próprias experiências, anomalias materializadas na omissão ou observações distorcidas dos mesmos fatos sociais e, embora Collins se refira à Sociologia, pode-se pensar como prática política a ser desenvolvida em todas as áreas do conhecimento (Patrícia Hill COLLINS, 1986).

⁵⁴ Amefricanidade, categoria cunhada por Lélia Gonzalez nos anos de 1980, que se insere na perspectiva pós-colonial, surge no contexto traçado tanto pela diáspora negra quanto pelo extermínio da população indígena das Américas e recupera as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. A partir das resistências, como mecanismos estratégicos de visibilidade da história desses grupos, tem por objetivo pensar ‘desde dentro’ as culturas indígenas e africanas e, assim, afastar-se cada vez mais de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu. Na verdade, a proposta de Lélia Gonzalez é epistemológica, pois, do ponto de vista da amefricanidade, propõe a abordagem interligada do “racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos” (GONZALEZ, Lélia *apud* CARDOSO, Claudia Ponz, 2014).

progride quem não trabalha, não havendo por isso discriminação de classe e sim repúdio da vagabundagem, que, como se sabe, é a mãe da delinquência e da violência; 5) é um “país dos contrastes” regionais, destinado por isso à pluralidade econômica e cultural. Essa crença se completa com a suposição de que o que ainda falta ao país é a modernização - isto é, uma economia avançada, com tecnologia de ponta e moeda forte -, com a qual sentar-se-á à mesa dos donos do mundo. A força persuasiva dessa representação transparece quando a vemos em ação, isto é, quando resolve imaginariamente uma tensão real e produz uma contradição que passa despercebida. É assim, por exemplo, que alguém pode afirmar que os índios são ignorantes, os negros são indolentes, os nordestinos são atrasados, os portugueses são burros, as mulheres são naturalmente inferiores, mas, simultaneamente, declarar que se orgulha de ser brasileiro porque *somos um povo sem preconceitos e uma nação nascida da mistura de raças* (CHAUÍ, 2001, p. 4-5).

Um mito fundador remete a um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heróico, épico, monumental, em geral iniciado ou executado por alguma figura “providencial”, inaugurou as bases de uma suposta **identidade nacional**. Pouco importa se os fatos assim narrados são “verdadeiros” ou não; o que importa é que a narrativa fundadora funciona para dar à identidade nacional a liga sentimental e afetiva que lhe garante uma certa estabilidade e fixação, sem as quais ela não teria a mesma e necessária eficácia.

Nesse sentido, o mito do gaúcho destaca-se pela permanente (re)afirmação das origens bélicas, altivas e guerreiras do povo sul-rio-grandense, que tanto orgulha seus nativos.

Silva (2000, p. 86) explica que existem movimentos que conspiram para complicar e subverter a identidade, como diáspora, cruzamento de fronteiras, nomadismo, hibridização, miscigenação, sincretismo e travestismo, que aludem a alguma espécie de **mobilidade** entre os diferentes territórios da identidade. Vêm para enfatizar, em contraste com o processo que tenta fixá-las, aquilo que trabalha para **contrapor-se** à tendência a essencializar as identidades.

O autor ressalta que há **identidades** que se formam por meio do hibridismo. Entretanto, ao se hibridizar não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas. O hibridismo – a mistura, a conjunção, o intercurso entre diferentes nacionalidades, entre diferentes etnias, entre diferentes raças – coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas (SILVA, 2000, p. 87).

O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A hibridização se dá entre identidades situadas assimetricamente em relação ao poder e também se dá pela força, histórias de ocupação, colonização, destruição e relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos (SILVA, 2000, p. 87).

Silva (2009) também chama a atenção para os processos de formação da identidade a partir da diáspora. Diásporas, como a dos negros africanos escravizados, por exemplo, ao colocar em contato diferentes culturas e ao **favorecer** processos de miscigenação, colocam em movimento processos de hibridização, sincretismo e criouliização cultural que, **forçosamente**, transformam, desestabilizam e deslocam as identidades originais.

Paul Gilroy (2008) nos explica que ao aderir à diáspora, a identidade pode ser levada à contingência, à indeterminação e ao conflito. Portanto, ele alerta que este desenvolvimento está conectado com a transformação da ideia mais antiga, da diáspora como uma forma de dispersão catastrófica mas simples, que possui um momento original identificável e reversível – a sede do trauma – em algo bem mais complexo e frutífero.

A rede que a **análise da diáspora** nos ajuda a fazer pode estabelecer novas compreensões sobre o *self*, a semelhança e a solidariedade. No entanto, os pontos ou nós que compõe esta nova constelação não são estágios sucessivos num relato genealógico de relações de parentesco – ramos de uma única árvore familiar. Não se reproduz o futuro a partir de uma trajetória linear em direção ao destino que a identidade afinal representa. Eles sugerem um modo diferente de ser, entre as formas de agenciamento micro-político exercitado nas culturas e movimentos de resistência e de transformação e outros processos políticos que são visíveis em escala maior. Juntas, sua pluralidade, regionalidade e ligação transversa promovem algo mais que uma condição adiada de lamentação social diante das rupturas do exílio, da perda, da brutalidade, do *stress* e da separação forçada. Eles iluminam um clima mais indeterminado, e alguns diriam, mais modernista, no qual a alienação natal e o estranhamento cultural são capazes de conferir criatividade e de gerar prazer, assim como de acabar com a ansiedade em relação à coerência da raça ou da nação e à estabilidade de uma imaginária base étnica (GILROY, 2008, p. 19-20).

Stuart Hall (2003), que viveu a experiência da diáspora como um negro jamaicano na Inglaterra, nos revela o quanto as questões de identidade e diferença podem destruir e arruinar uma família, causar depressão coletiva, rancor, mágoa, sentimento de ódio pela reprodução do sistema colonial racista, culminando em relações familiares tensas e contraditórias.

Ao mesmo tempo Hall (2003) nos ensina que todos aqueles sentimentos negativos impulsionaram positivamente aquele jovem estudante na busca de um novo negro, que saiu para nunca mais voltar, mas que retornou num outro momento de grandes mudanças estruturais em sua terra de origem. Entretanto, ao voltar, sentia-se como um forasteiro, com a sensação de não pertencer a nenhum dos lugares em que viveu, como ele definiu um “estrangeiro familiar” que conheceu intimamente dois lugares, porém numa relação “pós-moderna” ou “diaspórica” com a identidade e com o que essa experiência representou para o intelectual diaspórico “[...] longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma ‘chegada’ sempre adiada” (HALL, 2003, p. 407-434).

Assim, Silva (2000, p. 89) conclui que as **identidades e as diferenças têm que ser representadas**, pois estão estreitamente ligadas a **sistemas de significação** e de **representação**. A identidade é um significado – cultural e socialmente atribuído. O conceito de representação está ligado à busca de formas apropriadas de tornar o “real” presente – de apreendê-lo o mais fielmente possível por meio de sistemas de significação, que pode ser apresentado em suas duas dimensões: – a representação externa (pintura, a linguagem); e a representação interna (a representação do “real” na consciência).

No registro pós-estruturalista, a representação é concebida unicamente em sua dimensão de significante, isto é, como sistema de signos, como pura marca material. A representação expressa-se por meio de uma pintura, de uma fotografia, de um filme, de um texto, de uma expressão oral (SILVA, 2000, p. 90). A representação não é, nessa concepção, nunca, representação mental ou interior. A representação é, aqui, sempre marca ou traço visível, exterior.

O autor também depreende que a representação está intrinsecamente ligada à identidade e à diferença. A **representação** não é simplesmente um meio transparente de expressão de algum suposto referente. Em vez disso, a representação é, como qualquer sistema de significação, uma forma de **atribuição de sentido**. Como tal, a representação é um sistema linguístico e cultural: arbitrário, indeterminado e estreitamente ligado a relações de poder (SILVA, 2000, p. 91).

A **identidade e a diferença** são estreitamente **dependentes da representação**. É por meio da representação, assim compreendida, que a identidade e a diferença adquirem sentido e passam a existir. Representar significa, neste caso, dizer: “essa é a identidade”, “a identidade é isso” (SILVA, 2000, p. 91).

Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade, questiona Silva (2000, p. 91). É também por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. É por isso que a representação ocupa um lugar tão central na teorização contemporânea sobre identidade e nos movimentos sociais ligados identidade.

Questionar a identidade e a diferença significa, nesse contexto, questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação. No **centro da crítica da identidade e da diferença** está uma crítica das suas **formas de representação**, o que se percebe nas implicações pedagógicas e curriculares dessas conexões (SILVA, 2000, p. 91).

Silva (2000, p. 92) explica que identidade e diferença podem ser performatividade. O conceito de performatividade desloca a ênfase na identidade como descrição, para a ideia de

“tornar-se”, para uma concepção da identidade como movimento e transformação. Só podem ser consideradas performativas aquelas proposições cuja enunciação é absolutamente necessária para a consecução do resultado que anunciam.

Muitas sentenças descritivas acabam funcionando como performativas. Assim, por exemplo, uma sentença como “João é pouco inteligente”, embora pareça ser simplesmente descritiva, pode funcionar – em um sentido mais amplo – como performativa, na medida em que sua **repetida enunciação** pode acabar produzindo o “fato” que supostamente apenas deveria descrevê-lo. Nesse sentido, a produção da identidade é vista como uma questão de **performatividade, conceito chave nas análises de Judith Butler** (SILVA, 2000, p. 93)

Assim, Silva salienta que a eficácia produtiva dos enunciados performativos ligados à identidade depende de sua incessante repetição. É de sua repetição e, sobretudo, da possibilidade de sua repetição, que vem a força que um ato linguístico desse tipo tem no processo de produção da identidade (SILVA, 2000, p. 94).

Quando utilizo a expressão “negrão” para me referir a um homem negro, ou “negrinha” para me referir a uma mulher negra, infantilizando a sua existência, não estou simplesmente manifestando uma opinião que tem origem plena e exclusiva em minha intenção, em minha consciência ou minha mente. É essa citação que recoloca em ação o enunciado performativo que reforça o aspecto negativo atribuído à identidade “negra” (SILVA, 2000, p. 93).

Nesse sentido, a repetição pode ser interrompida. É nessa interrupção que residem as possibilidades que não representem simplesmente a reprodução das relações de poder existentes. Assim, é possível pensar na produção de novas e renovadas identidades, que **não podem ser reduzidas a uma questão de respeito e tolerância** para com a diversidade, conforme aponta Silva (2009, p. 95). As identidades, assim como as diferenças precisam ser problematizadas, questionadas, mais do que celebradas.

Silva (2000, p. 96) alerta que por mais edificantes e desejáveis que possam parecer, esses nobres sentimentos impedem que vejamos a identidade e a diferença como processos de produção social, como processos que envolvem relações de poder.

Segundo Silva (2000), ver a identidade e a diferenças como uma questão de produção significa tratar as relações entre as diferentes culturas não como uma questão de **consenso, de diálogo ou comunicação**, mas como uma questão que envolve fundamentalmente **relações de poder**. A identidade e a diferença têm a ver com a atribuição de sentido ao mundo social e com **disputa e luta** em torno dessa atribuição.

É preciso reconhecer que a sociedade fomenta e legitima as diferenças e as identidades que arbitrariamente elege como positivas e outras como negativas. O esforço deveria se dar no sentido de reconhecer que determinados grupos detém privilégios materiais, simbólicos,

sociais, econômicos, estéticos em detrimento de outros e, a partir disso, estar ciente que os discursos e as ações por parte daqueles que não se sentem representados serão desnaturalizados, descolonizados, desconstruídos.

Dessa forma, segundo o pensamento de Lélia Gonzalez (1988), as identidades das mulheres negras são construídas num processo social de rompimentos com a supremacia branca, a tomada de posicionamentos políticos e o permanente enfrentamento ao racismo.

O “tornar-se negra” anuncia um processo social de **construção de identidades**, de resistência política, pois reside na recusa de se deixar definir pelo olhar do outro e no rompimento com o embranquecimento; significa a autodefinição, a valorização e a recuperação da história e do legado cultural negro, traduzindo um posicionamento político de estar no mundo para exercer o papel de protagonista de um devir histórico comprometido com o enfrentamento do racismo (GONZALEZ, 1998 *apud* CARDOSO, 2014).

Neusa Santos Souza (1987)⁵⁵ ao refletir sobre identidade de mulher negra e o que significa “Tornar-se negro”, tendo a sua própria experiência como matéria prima nos explica:

[...] Saber-se negra é ter vivido a experiência de ter sido **massacrada em sua identidade**, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida à expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades (SOUZA, 1987, p. 17-18).

Nesse sentido, entendemos **identidades negras** como um processo em constante construção, desconstrução e reconstrução, a partir do olhar e da experiência da própria mulher negra, que se descobre, se resignifica, se transforma a partir da sua capacidade criativa, sua memória e história destituída por conta de um passado de negação de sua identidade, torturas de seu corpo e aniquilação do seu patrimônio sagrado de matrizes africanas.

Ao debatermos o conceito de *representação*, que, além da complexidade semântica (o Dicionário Michaelis indica quinze acepções para a palavra representar em língua portuguesa⁵⁶), se caracteriza por uma diversidade de interpretações e aportes teóricos. Optamos

⁵⁵ SANTOS, Neusa. **Tornar-se negro**: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. Disponível em: <https://escrevivencia.files.wordpress.com/2015/02/tornar-se-negro-neusa-santos-souza.pdf>. Acesso em: 22 out. 2016.

⁵⁶ 1) Fazer ou tornar presente; mostrar à evidência; patentear, revelar. 2) Descrever, pintar, reproduzir a imagem de; retratar. 3) Parecer ter; aparentar, figurar. 4) Significar, simbolizar. 5) Aparecer numa outra forma; figurar como emblema, imagem ou símbolo de alguma coisa. 6) Apresentar-se, oferecer-se ao espírito 7) Afigurar-se; parecer. 8) Dirigir uma representação; expor por escrito ou verbalmente uma petição ou uma queixa. 9) Ser ministro ou embaixador de. 10) Ser mandatário ou procurador de. 11) Apresentar-se no lugar de; fazer as vezes de; suprir a falta de. 12) Exibir em teatro. 13) Desempenhar em espetáculo público (um papel de peça teatral). 14) Apresentar-se no palco ou em qualquer espetáculo público; desempenhar funções de ator. 15) Fazer o papel ou a figura de (outrem); afetar, presumir. Michaelis Dicionário de Português On Line. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=representar>. Acesso em 16 jan. 2016.

aqui pela teorização desenvolvida no âmbito dos estudos culturais, cuja multiplicidade de percursos e trajetórias, no caso do debate sobre a representação se manifesta num rico encontro conceitual com a linguística e com a semiótica. Trata-se do que Stuart Hall (2003, p. 211) identifica como a “virada linguística, a descoberta da discursividade, da textualidade” nos trabalhos do Centro de estudos culturais Contemporâneos (CCCS)⁵⁷, fundado por Richard Hoggart em 1964, e dirigido por Hall de 1968 a 1979.

Com foco na representação midiática, mais especificamente no jornalismo, incursionamos na análise do conceito da *representação distorcida* de gênero e de raça, e, neste sentido, mais uma vez esta investigação vai ao encontro de Hall (2003) em seu inventário sobre o legado dos estudos culturais. Trata-se dos dois momentos de ruptura no CCCS apontados por ele, que são justamente a intervenção do feminismo e as questões raciais.

3.2 A PALAVRA REPRESENTAÇÃO: ETIMOLOGIA E DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO

Ao buscar a etimologia da palavra *representação*, chega-se ao termo latino *repraesentare*, formado por dois prefixos, *re* (que indica reiteração) e *prae* (à frente de, antes), atuando sobre o verbo *esse* (ser, estar). Raymond Williams (2007) relata que a palavra surgiu no século XIV no inglês e, para além de um termo complexo e ambíguo em que *representar* é a palavra-chave, dele derivam-se outras palavras e expressões como: representado, representada, representativo, representativa, representante, democracia representativa, representação, representacional, etc.

Representar logo adquiriu uma gama de sentidos relacionados a tornar presente: no sentido físico de apresentar a si mesmo ou a outrem, muitas vezes a uma autoridade; mas também no sentido de tornar presente na mente (“as velhas histórias que os homens leem representam para eles os feitos de gente de valor”), (Barbour, 1375) e de tornar presente aos olhos da pintura (“representado e retratado”) ou em peças (“essa peça [...] representada hoje diante de vossa vista”) (WILLIAMS, 2007, p. 353).

Segundo Williams (2007, p. 353) ainda no século XIV, o termo *representar* foi utilizado com o sentido de “simbolizar” ou “significar”, o que muitas vezes causava sobreposição de sentidos, confusão, incertezas e até divergências entre “o sentido (a), de tornar presente à mente, e o sentido (b), de representar algo que não está presente, embora

⁵⁷ O Center for Contemporary Cultural Studies - CCCS surgiu como um polo de pesquisa e de pós-graduação do English Department da Universidade de Birmingham, em 1964 e teve fim em 2002.

muitas vezes estas inconsistências pudessem passar despercebidas”. Isso porque, como pontua Freire Filho (2005, p. 18), mesmo no latim, “com o tempo, o termo passou a ser usado [...] como sinônimo de ‘substituir’, ‘fazer as vezes de’, no sentido de que a pintura de um rei ‘estaria no lugar’ do soberano retratado”.

Ao abordar os determinantes sociais das representações Soares (2007) nos remete ao século XIX, quando então Marx e Engels apresentam uma teoria sobre o papel da sociedade na formação das ideias, utilizando o termo ideologia para referir-se à influência das estruturas sociais na formulação das representações vigentes em uma dada época histórica, trazendo para o centro em primeiro lugar o modo de produção material da sociedade, deixando para um segundo plano as suas representações.

De fato, no século XIX, no prefácio da “Ideologia Alemã” (de 1845), Marx indica que as representações são produtos dos seres humanos e por eles são criadas a partir de suas atividades materiais.

A produção de ideias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ‘ao comércio material dos homens; é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens surge aqui como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica, etc., de um povo. São os homens que produzem as suas representações, as suas ideias, etc. (MARX, 1998, p. 18-19).

Foi a partir do século XX que o já consagrado significado de *representação* como “a corporificação visual de algo” refinou-se no sentido de “reprodução exata” e produziu a categoria distintiva de “arte representacional”. “Contudo, não há nada no sentido geral de *representar* ou de *representação* que torne essa especialização inevitável. A rigor, sua ênfase na reprodução exata contradiz o principal desenvolvimento do sentido político” (WILLIAMS, 2007, p. 356). Ou seja, nem sempre a “reprodução exata” de fato representa a mesma coisa para todas as pessoas e grupos, sendo que o grau de sobreposição possível entre representativo e representação, em seus sentidos político e artístico, é muito difícil de avaliar.

Contemporaneamente, sintetiza Freire Filho (2005, p. 18):

Na concepção moderna e liberal do processo democrático, a ideia de representação está associada à delegação de poderes, por meio de votos, a um conjunto proporcionalmente reduzido de indivíduos, na expectativa de que os eleitos articulem e defendam pontos de vista e interesses dos eleitores. De forma análoga, o termo designa, também, o uso dos variados sistemas significantes disponíveis (textos, imagens, sons) para “falar por” ou “falar sobre” categorias ou grupos sociais, no campo de batalha simbólico das artes e das indústrias da cultura.

Contudo, com a disseminação dos meios audiovisuais, no decorrer do século XX, a questão das representações cada vez mais se afastava das ideias e doutrinas e se ligava “às representações visuais e encenações midiáticas”, ou seja, ao campo da comunicação. Por outro lado, é preciso considerar que as representações midiáticas “têm papéis distintos nos três gêneros da cultura de massa: a ficção, a persuasão e a informação” (SOARES, 2007, p. 50). Dessa forma, complementa o autor, “na comunicação midiática praticada hoje, é raro encontrar expressões das próprias ideologias comuns em livros e em jornais partidários: elas se manifestariam de forma tácita como vestígios ou traços implícitos em narrativas do jornalismo, da ficção, da publicidade e da propaganda” (SOARES, 2007, p. 50). No campo do jornalismo, o autor percebe a representação como uma situação mais controversa, pois as notícias são elaboradas a partir da perspectiva de indivíduos sobre os fatos agendados.

Para estudar esse problema, vem sendo utilizado o conceito de enquadramento (*framing*) empregado para analisar como informações pontualmente corretas e verificáveis podem ser selecionadas, valorizadas, destacadas, omitidas ou atenuadas, em reportagens complexas, de modo a produzirem representações diferentes de uma mesma situação (SOARES, 2007, p. 52).

Um dos eixos do circuito da cultura, a *representação*, que para Du Gay et al. (1997) corresponde à associação de sentidos a determinado produto cultural, viabilizada principalmente através da linguagem. Os autores argumentam que é através da cultura que as coisas “fazem sentido”, e o “trabalho de construção de significados” se dá pela forma como as representamos. Alertam ainda que se um dos principais meios de representação na cultura é a linguagem e,

por linguagem não se entenda apenas as palavras escritas ou faladas. Queremos dizer qualquer sistema de representação — fotografia, pintura, fala, escrita, imagens feitas através da tecnologia, desenho — que nos permite usar sinais e símbolos para representar ou re-apresentar o que quer que exista no mundo em termos de um conceito significativo, imagem ou ideia. Linguagem é o uso de um conjunto de sinais ou de um sistema significante para representar coisas e trocas de significados sobre elas (DU GAY et al., 1997, p. 13 [tradução nossa]).

Hall (2011), reconhecendo a complexidade do conceito, observa que há dois sistemas de representação envolvidos na percepção tanto do que é “real” e concreto (como um copo, uma mesa) quanto do que é ficcional ou fictício (pois é possível ter um conceito bastante claro de entidades como anjos e sereias, bem como de personagens ou cidades fictícias da literatura, como a Macondo de García Marques).

No centro do processo de significação da cultura, então, há dois “sistemas de representação”, relacionados entre si. O primeiro nos possibilita darmos significado ao mundo, ao construirmos um conjunto de correspondências ou uma rede de

equivalências entre as coisas — pessoas, objetos, eventos, ideias abstratas, etc. — e nossos sistema de conceitos, nossos mapas conceituais. O segundo depende da construção de um conjunto de correspondências entre nosso mapa conceitual e um conjunto de signos, dispostos ou organizados nas várias linguagens que significam ou representam os conceitos. A relação entre as coisas, conceitos e signos está no centro da produção de significados de uma linguagem. O processo que une estes três elementos é o que chamamos “representação” (HALL, 2011, p. 5) (tradução nossa).

Hall (2011) acrescenta ainda que “qualquer som, palavra, imagem ou objeto que funcione como um signo e seja organizado com outros signos no interior de um sistema que seja capaz de carregar e expressar significados é, deste ponto de vista, ‘uma linguagem’”, e é neste sentido que suas reflexões acerca do conceito de representação frequentemente vêm sendo consideradas como “linguísticas”, alinhadas à “virada linguística”. Em “O legado teórico dos estudos culturais”, Hall (2003) se refere a esta e a outras viradas que até certo ponto deslocaram o caminho estabelecido no Centre for Contemporary Cultural Studies, considerando os ganhos decorrentes do envolvimento com conceitos que foram decisivos para compreender como a teoria veio a ser desenvolvida no trabalho do Centro. No entanto, ele alerta que tais contrapartidas teóricas não constituem um momento de autossuficiência.

De novo, não há aqui espaço para fazer mais do que elencar os progressos teóricos decorrentes dos encontros com o trabalho estruturalista, semiótico e pós-estruturalista: a importância crucial da linguagem e da metáfora linguística para qualquer estudo da cultura; a expansão da noção do texto e da textualidade, quer como fonte de significado, quer como aquilo que escapa e adia o significado; o reconhecimento da heterogeneidade e da multiplicidade dos significados, do esforço envolvido no encerramento arbitrário da semiose infinita para além do significado; o reconhecimento da textualidade e do poder cultural, da própria representação, como local de poder e de regulamentação; do simbólico como fonte de identidade. São enormes avanços teóricos, apesar de que, claro, sempre se atentara às questões da linguagem (muito antes da revolução semiótica, o trabalho de Raymond Williams desempenhou aqui um papel central). No entanto, a reconfiguração da teoria, que resultou em ter de se pensar questões da cultura através das metáforas da linguagem e da textualidade, representa um ponto para além do qual os estudos culturais têm agora que necessariamente se localizar. [...] Se vocês pesquisam sobre a cultura, ou se tentaram fazer pesquisa em outras áreas verdadeiramente importantes e, não obstante, se encontraram reconduzidos à cultura, se acontecer que a cultura lhes arrebate a alma, têm de reconhecer que irão sempre trabalhar numa área de deslocamento (HALL, 2003, p. 211).

Em termos gerais, Hall (2011) indica três abordagens que explicam como funciona a representação de significados por meio da linguagem. Na abordagem *reflexiva*, pensa-se que o significado esteja no objeto, pessoa ou evento do mundo real e que a linguagem, neste caso, funcione como um espelho que *reflete* o verdadeiro significado (que já existe no mundo). Na abordagem *intencional*, é sustentado que o(a) falante, o(a) autor(a) é quem impõe ao mundo, através da linguagem, o seu significado único. Finalmente, a abordagem *construcionista ou construtivista* reconhece o caráter público, social da língua. “A representação é prática, uma

espécie de ‘*trabalho*’, que usa objetos e efeitos materiais, mas o significado depende não da qualidade material do signo, mas de sua função simbólica” (HALL, 2011, p. 11, tradução nossa).

Ao fornecerem, repetirem e, portanto, reforçarem palavras e imagens que referenciam algumas ideias, mas não outras, os enquadramentos tornam algumas ideias mais salientes no texto, outras menos e outras inteiramente invisíveis

3.3 REPRESENTAÇÕES DISTORCIDAS DE GÊNERO E DE RAÇA: “PARA ENCHER OS OLHOS”

Um dos temas centrais dos estudos culturais e midiáticos que se consolidou a partir da década de 1960 é a análise crítica da *sub-representação* ou da *representação distorcida* de identidades sociais de grupos historicamente marginalizados na sociedade por sua condição de classe, gênero, orientação sexual, raça, etnia ou nacionalidade (FREIRE FILHO, 2005, p. 18).

Uma das expressões utilizadas com frequência na coluna social do jornal A Razão, no ano de 1966, ao referir-se às mulheres da sociedade santa-mariense, principalmente nas semanas que antecediam o grande evento social da cidade, o Carnaval, era que as mulheres, em especial “os brotos em profusão”, “as mancebas”, “as bem lançadas”, “as notadas e anotadas” eram “para encher os olhos” de quem participasse dos festejos. As mulheres eram vistas sob o olhar masculino do desejo, da sexualidade e da objetificação, conforme o cronista descreve neste breve apontamento da coluna social do jornal A Razão de 1966: “período momesco para êste ano, segundo indica será algo *para encher os olhos* (o grifo é nossos) e o society da cidade universitária aguarda com geral expectativa a folia de 66. Bola Branca” (A Razão, 20 jan. 1966, p. 3).

Representação é palavra central para o entendimento de como se constroem as diferentes identidades e os tratamentos desiguais atribuídos a determinados grupos, bem como as relações de poder que se estabelecem a partir dos diferentes interesses econômicos, sociais, políticos, culturais, afetivos.

Segundo Chiziane (2014) as representações negativas construídas historicamente pelo colonizador acerca do africano só contribuíram para reforçar os estigmas e estereótipos sobre o negro. Ela afirma que “é preciso descolonizar a língua portuguesa” e “largar língua como cobras”, ou seja, largar as palavras que inferiorizam os povos historicamente discriminados, para que essa seja de fato uma língua que dignifique os povos. E, para tanto, a pensadora

africana aponta para a necessidade de “ficar independente dos velhos dicionários coloniais” que não dignificam os povos africanos [...].”

Stuart Hall (2011), em “The spectacle of the ‘others’” aborda inicialmente questões referentes à representação das pessoas diferentes e como elas são representadas nas mídias, o porquê do “espetáculo do outro” e as razões pelas quais esses “outros” ora são representados como heróis, ora como vilões, ou as duas representações ao mesmo tempo. A abordagem do autor refere-se às representações da diferença na “cultura popular” e como essas representações de raça, gênero e etnia instrumentalizam/reforçam/reafirmam os estigmas e estereótipos do “outro”.

A questão das diferenças tem vindo à tona nos estudos culturais nas últimas décadas, sob a batuta de diferentes disciplinas. Hall (2011, p. 224-228) elenca quatro desses relatos teóricos, para demonstrar a importância da “diferença” em seus aspectos positivos e negativos, o que explica que a diferença é tanto necessária quanto perigosa:

1. O primeiro relato vem da linguística associada a Saussure: O principal argumento adiantado aqui é que “a diferença é importante porque é essencial ao significado”; sem ela, o significado não teria como existir. “Sabemos que *negro* tem significado, argumentava Saussure, não por haver alguma essência na ‘negritude’, mas por podermos contrastá-lo com o seu oposto — o *branco*. O significado, acrescentava, é relacional” (p. 224). Assim, um negro tem significado, uma “mulher negra” tem outro significado e uma “mulher negra do Clube Treze de Maio de Santa Maria”, outro, e assim por diante. Sendo esta diferente de uma mulher branca e diferente de um homem negro. Quando eu defino algo/alguém/alguma coisa e afirmo o que ela/ele é, neste caso estou também dizendo o que ele/ela não é. Há sempre uma relação de poder entre os polos de uma oposição binária.

2. A segunda explicação também vem da linguística, mas daquela formulada por Bakhtin. “Precisamos da diferença, pois só conseguimos construir significação através do diálogo com o “Outro”. O significado não pertence a um determinado falante. Ele é estabelecido através do diálogo. O que há é uma luta pelo significado e o “outro” é essencial ao significado. O se reconhecer como pertencente a um determinado grupo implica também ser reconhecido pelo “outro” como parte deste grupo. O que significa ser “negro” ou “negra” ou “branco” ou “branca” não pode ser inteiramente controlado pelos sujeitos, mas está sempre à disposição, sempre sendo negociado, no diálogo entre estes sujeitos culturais e seus “outros”.

3. No viés antropológico, a terceira das explicações, grupos sociais impõem o significado a seu mundo ordenando e organizando as coisas em sistemas classificatórios. É

necessário estabelecer diferenças claras entre as coisas para classificá-las. O grande desafio é quando alguma coisa cai em categoria errada ou simplesmente não há categoria aonde encaixá-la. Como exemplo o autor cita os mulatos, que se encontram numa zona de indeterminação, instável, de meio-termo. Embora fenotipicamente eles se aproximem mais dos brancos, no Brasil, por exemplo, o IBGE adota cinco categorias para definir as características étnico-raciais da população brasileira - branca, preta, parda, amarela e indígenas - classificando os autoidentificados pardos e pretos dentro da categoria “negro”, pois os indicadores socioeconômicos de pardos e pretos são semelhantes aos dos que se identificam como negros.

4. O quarto tipo de explicação é psicanalítico e se relaciona com o papel da “diferença” em nossa vida psíquica. Hall (2011, p. 227) afirma que nunca somos inteiramente unificados como sujeitos e o “outro” é fundamental para a constituição do *self*. “De acordo com Freud, a consolidação de nossas definições do *self* e de nossas identidades sexuais depende da maneira como nos constituímos como sujeitos, especialmente em relação ao estágio inicial, que ele chamou de Complexo de Édipo” [...]

Friedan (1971) observa que:

O termo “acting-out” (representação) é usado em psicoterapia para descrever o comportamento de um paciente que não está de acordo com a realidade de determinada situação, mas é a expressão de desejos ou fantasias infantis inconscientes. Parece misticismo dizer que os sonhos inconscientes que a criança perturbada procura representar não são seus e sim os de sua mãe. Mas os terapeutas podem determinar os passos pelos quais a mãe, que usa o filho para satisfação de seus desejos infantis, inconscientemente o impele para um comportamento que cerceia sua evolução (FRIEDAN, 1971, p. 249).

E ela acrescenta que esta “simbiose destruidora está literalmente inserida na mística feminina. E o processo é progressivo. Começa numa geração e continua na seguinte [...]”:

Permitindo que as jovens fujam à realidade, a verdadeiros compromissos na escola e no mundo, com a promessa de mágica realização através do casamento, a mística feminina interrompe o seu desenvolvimento ao nível infantil, antes da formação da personalidade, com o inevitável enfraquecimento pessoal (FRIEDAN, 1971, p. 250).

Hall (2011) ao falar de racialização do “outro” diz que isto só foi possível graças a três momentos em que o “ocidente” encontrou o povo negro, que deram origem a uma avalanche de representações populares baseadas na marcação da diferença racial, e destaca: em primeiro lugar, o contato no séc. XVI dos comerciantes europeus com os reinos da África Ocidental, que propiciaram uma fonte de escravos negros por três séculos. Em segundo lugar, a colonização europeia da África e a luta desordenada entre os poderes europeus pelo controle

do território colonial, os mercados e as matérias-primas do período do “alto imperialismo”. E, por fim, as migrações pós-segunda guerra do “Terceiro Mundo” à Europa e à América do Norte.

Sobre o racismo mercantil, Hall (2011) destaca que na Idade Média a África era ambígua, um lugar misterioso, mas frequentemente visto de forma positiva, porém gradualmente esta imagem mudou e, para isso, teve forte influência e participação da Igreja Católica, que declarou que os africanos eram descendentes de Ham, amaldiçoado na Bíblia a ser eternamente “o servo dos servos até seus irmãos”. A ideia de animalizar os negros já se fazia presente e Curvier chamou a raça negra de “tribo de macacos”. A publicidade foi um dos meios pelos quais o projeto imperial ganhou a forma visual na mídia popular forjando um elo entre o Império e a imaginação doméstica, tornando a publicidade racializada, com a imortalização da galeria de heróis imperiais e proezas masculinas através da África Mais Escura” representadas em caixinhas de fósforo, de agulhas, cremes dentais, caixas de lápis, pacotes de cigarro, jogos de damas e xadrez, pesa-papéis, caixas de sabão, latas de biscoitos, etc.

O discurso racista ganha forma e força ao se estruturar num conjunto de oposições binárias que levam um grupo a opor-se ao outro por meio das características biológicas ou físicas da “raça negra” e da “raça branca”, colocando os dois grupos em posições extremas, como se pode perceber na mera presença de um clube negro numa cidade do interior do Rio Grande do Sul. Sua simples presença denuncia um sistema segregacionista.

Por outro lado, se a intervenção do feminismo nos estudos culturais, que Hall (2003) qualifica como uma ruptura decisiva, reorganizou o campo de maneira bastante concreta a partir do final dos anos 1960, sobretudo com sua proposição da questão do pessoal como político, o mesmo não se pode notar nas práticas culturais que envolvem certames de beleza, “rainhas e princesas”, num tipo de representação do feminino que supõe que:

A mulher é a Bela Adormecida no bosque, Cinderela, Branca de Neve, a que recebe e suporta. Nas canções, nos contos, vê-se o jovem partir aventurosamente em busca da mulher; ele mata dragões, luta contra gigantes; ela acha-se encerrada em uma torre, um palácio, um jardim, uma caverna, acorrentada a um rochedo, cativa, adormecida: ela espera. Um dia meu príncipe virá... Some day he'll come along, the man I love... Os refrãos populares insuflam-lhe sonhos de paciência e esperança. A suprema necessidade para a mulher é seduzir um coração masculino; mesmo intrépidas, aventurosas, é a recompensa a que todas as heroínas aspiram; e o mais das vezes não lhes é pedida outra virtude senão a beleza. Compreende-se que a preocupação da aparência física possa tornar-se para a menina uma verdadeira obsessão; princesas ou pastoras, é preciso **sempre ser bonita para conquistar o amor e a felicidade** [...] (BEAUVOIR, 1967, p. 33).

Uma das expressões utilizadas com frequência na coluna social do jornal *A Razão*, no ano de 1966, ao referir-se às mulheres da sociedade santa-mariense, principalmente nas semanas que antecediam o grande evento social da cidade, o Carnaval, era que as mulheres, em especial “os brotos em profusão”, “as mancebas”, “as bem lançadas”, “as notadas e anotadas” eram “para encher os olhos” de quem participasse dos festejos.

As mulheres brancas e negras eram vistas sob o olhar masculino do desejo, da sexualidade e da objetificação, conforme o cronista descreve neste breve apontamento da coluna social do jornal *A Razão* de 1966: “período momesco para êste ano, segundo indica será algo *para encher os olhos* (o grifo é nossos) e o society da cidade universitária aguarda com geral expectativa a folia de 66. Bola Branca.” (*A Razão*, 20 jan. 1966, p. 3).

Entretanto, as rainhas do Clube Treze de Maio carregavam em seu corpo e sua pele, um histórico de subjugação e estigmas seculares, porém o que chamava a atenção é que elas faziam parte de uma *classe média negra emergente*, que tinha acesso a uma educação privilegiada, em relação à maioria da população negra e pobre.

3.4 MULHERES NEGRAS EM MOVIMENTO: LUTAS SOCIAIS SECULARES, MOBILIZAÇÃO E AFIRMAÇÃO

Amílcar Araujo Pereira (2013) estabelece uma diferenciação entre **movimento negro contemporâneo** e o **movimento negro existente em períodos anteriores** à década de 1970 no Brasil. Segundo Pereira (2013), o “movimento negro” existe no Brasil desde que os primeiros seres humanos escravizados na África chegaram à costa brasileira.

Sendo assim, corroboramos com o conceito elaborado por Pereira (2013):

Considero o movimento negro organizado como um movimento social que tem como particularidade a atuação em relação à questão racial. Sua formação é complexa e engloba o conjunto de entidades, organizações e indivíduos que lutam contra o racismo e por melhores condições de vida para a população negra, seja através de práticas culturais, de estratégias políticas, de iniciativas educacionais etc.; o que faz da diversidade e pluralidade características desse movimentos social (PEREIRA, 2013, p. 110).

Sérgio Costa *apud* Pereira (2013, p. 112), concordando com a definição ampla de movimento negro também destaca as rebeliões de escravos e a **criação de quilombos** como “indicações importantes da resistência à opressão e à exploração”. Ele destaca a importância das “**irmandades religiosas** como a forma mais difundida de organização da solidariedade entre escravos e, mais tarde, entre escravos e negros libertos.”

Beatriz Nascimento⁵⁸ dedicou parte de sua vida pesquisando quilombos (entre 1976 e 1994), o que para ela é um conceito que ultrapassa a construção acadêmica que o relacionava à “escravidão” como o lugar de negros fugidos. Segundo Ratts (2006), no pensamento de Nascimento, quilombo tem a ver com as lutas contemporâneas dos negros e negras por melhorias para o povo negro, e a universidade teve um papel fundamental na vida daquela historiadora, que contrapôs as ideias dos “intelectuais hegemônicos, que raramente nomeiam os(as) contendores(as), não citando-os, relegando-os com maior ou menor consciência ao esquecimento ou ostracismo”.

Então, nesse momento, a utilização do termo quilombo passa ter uma **conotação basicamente ideológica**, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa que realmente deve lutar por melhores condições de vida, porque merece essas melhores condições de vida desde o momento em que faz parte dessa sociedade (1989) (NASCIMENTO, 1999 *apud* RATTS, 2006, p. 53).

Como em todo o país, o negro após a abolição da escravidão não encontrou espaço na sociedade sul-rio-grandense (MACEDO, 2011, p. 91). Para o historiador, “mesmo que o contexto no estado fosse um pouco diferente da região centro do país, a abolição lançou uma massa bastante grande de trabalhadores negros no mercado de trabalho”, que forjaram as suas próprias formas de construir o “Mundo Negro” (PEREIRA, 2013) numa sociedade sulina majoritariamente branca.

Leite (1996), afirma que a identidade étnica da região sul se constrói pela negação do negro e, no âmbito da Nação, o que prevalece é a sua branquidade, a sua europeização. Sendo assim, o Rio Grande do Sul é um estado com forte componente segregacionista.

Assiste-se, portanto, desde o século XIX, tanto nas **práticas** como nas **representações**, ao **branqueamento do Sul**. Além de ser reforçada pela historiografia, a população descendente de africanos vai se tornando proporcionalmente menor no quadro de crescimento cada vez maior de descendentes de europeus – confirmando, portanto, o sucesso da política imigratória e da ideologia racista. Será no século XX que ele se completará. Entre 1904 e 1950, o aumento da população de origem europeia foi de 784% (CARDOSO; IANNI, 1960, p. 94). Mais do que propriamente extinta, o que ocorre é que a população descendente de africanos vai diminuindo, ínsito, proporcionalmente, o que não significa, em hipótese alguma, uma diminuição em termos absolutos. Mesmo que tenha continuado a se reproduzir, mesmo que tenha permanecido constante ou até crescido em porcentagem, através dos fluxos migratórios recentes, que são significativos, o **embranquecimento** passou de representação a “fato” estatisticamente comprovado (LEITE, 1996, p. 50).

⁵⁸ Maria Beatriz Nascimento (1942-1995) é “mulher negra, nordestina, migrante, professora, historiadora, poeta, ativista, pensadora”. Dedicou parte de sua vida pesquisando a temática do racismo e dos quilombos. Foi assassinada em janeiro de 1995. Alex Ratts (2006, p. 20), em sua obra “Eu sou Atlântica” reflete “Fiquei pensando, parafraseando Lô Borges acerca da morte de John Lennon: como um simples canalha mata uma rainha? Numa hora como essa lamento porque pressuponho que seus projetos foram interrompidos “por um triz” e supero o amargo do sentimento, quando imagino que eles se realizam em outras pessoas e coletividades por esse país afora.”

A segregação e o racismo não desapareceram por conta de uma Lei, e ele foi ganhando cotidianamente outras formas de excluir e oprimir aqueles que traziam consigo as marcas da escravidão. Isso fez com que no Brasil proliferassem por todos os cantos de norte a sul, as organizações negras. Destacando-se entre elas: a Frente Negra Brasileira-FNB (1930); a União dos Homens de Cor-UHC (1943); o Teatro Experimental do Negro-TEN (1944); Movimento Negro Contemporâneo (1971-1995); Ilê Ayê (1974); Movimento Negro Unificado-MNU (1978); Agentes de Pastoral Negra-APN'S (1983); Ong Maria Mulher (1987); Centro Ecumênico de Cultura Negra-CECUNE (1987); União de Negros pela Igualdade-UNEGRO (1988); Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos-IACOREQ (1999).

Nessa relação, apenas uma breve representação de algumas entidades e organizações que forjaram um “Mundo Negro” ao longo do século XX, constituindo o que Amilcar Araujo Pereira (2013) chamou de Movimento Negro Contemporâneo.

Além disso, desde 1938, já há notícias de negros e negras na organização de Congressos; Convenções; Encontros; Marchas, demonstrando a diversidade de objetivos, variadas tendências e do forte cunho político das lutas levada pelos Movimentos Negros no Brasil, com distintas vertentes, mas que conseguem sistematicamente se reunir em torno de um foco comum, a luta antirracista.

Destacamos dois movimentos negros que ganharam força e se resignificaram, exigindo melhores condições de vida, além da preservação e manutenção dos espaços físicos construídos e edificados pela comunidade negra ao longo dos séculos XIX e XX, cujas reivindicações permanecem no século XXI.

1. O Movimento de Mulheres Negras, que culminou no ano de 2015 com a realização da “Marcha das Mulheres Negras Contra o Racismo, a Violência e Pelo Bem Viver”, realizada no dia 18 de novembro de 2015, que reuniu 50 mil mulheres em Brasília-DF, deixando como registro e compromisso a “Carta das Mulheres Negras”. Para a Articulação de Organizações de Mulheres Negras – AMNB

A ocupação as das ruas de Brasília – DF por mais de 50 mil mulheres negras significou denunciar o racismo, o genocídio da população negra, romper com os estereótipos de não ser padrão de beleza, denunciar a exclusão, a pobreza, o feminicídio, a violência, significou romper com as cortinas do passado, com o **ranço da escravidão**, ainda presentes no cotidiano das mulheres negras, independente da posição social que ocupem na sociedade brasileira (AMNB, 2016).

Embora os meios de Comunicação no Brasil não tenham dado a visibilidade que merecia esse extraordinário encontro, as mulheres negras existem. Em 2009, conforme o *Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições das mulheres negras no Brasil*, elas respondiam por cerca de um quarto da população brasileira. Eram quase 50 milhões de mulheres em uma população total que, naquele ano, alcançou 191,7 milhões de brasileiros e brasileiras.

O Censo Demográfico do ano de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2011), registrou que o Brasil contava com uma população de 191 milhões de habitantes, dos quais 91 milhões se classificaram como **brancos (47,7%)**, 15 milhões como **pretos (7,6%)**, 82 milhões como **pardos (43,1%)**, 2 milhões de amarelos (1,1%) e 817mil indígenas (0,4%). A população negra no Brasil, pretos e pardos, somavam um total de **97milhões (50,7%)** de brasileiros e brasileiras, ou seja, a maioria, constituindo-se na população mais negra do mundo depois da Nigéria, no Continente Africano.

O Região Sul do Brasil é a que concentra o menor número população negra, sendo que o Rio Grande do Sul é o Estado com menor percentual de mulheres negras, cerca de 17,8%, conforme o *Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil* (2013).

Como já esperado, a maior concentração de mulheres negras se dá nas regiões Norte e Nordeste e, em menor proporção, no Centro-Oeste. Considerando-se o ano 2009, é possível perceber que, entre a população feminina do Norte do país, 74,7% eram mulheres negras, proporção que vai a 69,9% para as nordestinas e 56,7% para as residentes no Centro-Oeste. Os estados com maior concentração de mulheres negras eram, conforme aponta o gráfico 3, Pará (76,9%), Amazonas (76,5%) e Piauí (76,1%). Na direção oposta, tem-se que apenas **20% das mulheres sulistas eram negras**, sendo que o estado de Santa Catarina era o que menos concentrava esta população (12,9%), seguido do **Rio Grande do Sul (17,8%)**. Não existem diferenças significativas quando se consideram os homens (77% de negros no Norte e 72% no Nordeste), o que evidencia o peso da questão racial como estruturante do processo histórico de ocupação do território nacional (IPEA, 2013, p. 20).

A quantificação e a caracterização nos sentidos demográficos da população do Brasil, segundo sua cor ou raça é fundamental para o conhecimento da diversidade e para o estudo das relações inter-raciais. Nesse sentido, o IBGE define como sendo negros, os pretos e os pardos, por terem os indicadores socioeconômicos muito semelhantes e assim justifica-se fazerem parte da mesma classificação.

2. O Movimento de Clubes Sociais Negros do Brasil, que no ano de 2006 reuniu em Santa Maria, RS, mais de 300 gestores de clubes e sociedades negras em busca de soluções coletivas que dessem conta do estado precário que se encontra a maior parte das edificações

centenárias construídas por negros e negras, antes e depois da abolição, bem como o iminente desaparecimento das histórias e memórias das pessoas que os construíram. No ano 2014 o Movimento Clubista viu parte de suas reivindicações serem atendidas pelo IPHAN, o Instituto do Patrimônio Histórico Nacional, que assumiu para si a responsabilidade de realizar um mapeamento⁵⁹ nacional com vistas ao reconhecimento desses lugares como Patrimônio Cultural do Brasil.

Dessa articulação do movimento clubista negro surgiu uma nova geração de pesquisadores que ampliam a produção acadêmica, com fôlego de ativistas, ao escreverem as memórias e histórias, a partir da perspectiva de intelectuais negras e negros. São vestígios do passado que até então só se encontravam nas memórias dos frequentadores dos clubes sociais negros, mas que paulatinamente vão sendo encontrados também em livros de atas, documentos administrativos, fichas e carteirinhas de associados, placas comemorativas em bronze, galeria de ex-presidentes, fotografias. Neles também se destacam, em especial, histórias e imagens de mulheres negras repletas de beleza, de criatividade e de vivências, onde as opressões de gênero, raça e classe certamente se entrecruzaram ou se combinaram.

3.5 “TORNAR-SE NEGRA É UMA CONQUISTA”

“Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1967, p. 9). Assim como, “Ninguém nasce negra: torna-se uma mulher negra”, afinal, “[...] quando esta [Simone de Beauvoir] afirma que a gente não nasce mulher, mas que a gente se torna (costumo retomar essa linha de pensamento no sentido da questão racial: a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha, etc., mas tornar-se negra é uma conquista)” (GONZALEZ, 1988 *apud* CARDOSO, 2014, p. 973).

Neusa Santos Souza (1983, p. 77) explica que no Brasil, nascer preto, ter caracteres do tipo negroide, bem como compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só uma identidade negra. Ser negro é, além disto,

tomar consciência do processo ideológico que, de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegura o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. **Ser negro é tornar-se negro** (SOUZA, 1983, p. 77).

⁵⁹ Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/327/clubes-sociais-negros-serao-mapeados-em-todo-o-pais>. Acesso em: 28 out. 2016.

Nesse sentido, Lélia Gonzalez desconcerta a clássica frase de Simone de Beauvoir, ao questionar o significado que tem para as mulheres negras, o “tornar-se negra”, trazendo para sua fala um recorte racial, o que sempre foi visto pelas feministas brancas como “birra” ou “querela” (RIBEIRO, 2015) das mulheres negras, pois na visão do movimento feminista branco universal, as mulheres negras nunca quiseram “somar-se” à luta das mulheres.

Djamila Ribeiro (2015) explica que é necessário entender que existem várias mulheres e especificidades e, enquanto houver “arrogância” e falta de reconhecimento dos seus privilégios e pontos de partida, o movimento feminista não avança. Dessa forma ela reflete

Existe ainda por parte de muitas feministas brancas uma resistência muito grande em perceber que **apesar do gênero nos unir**, há outras especificidades que nos **separam e afastam**. Enquanto feministas brancas tratarem a questão racial como birra, disputa, em vez de reconhecerem seus privilégios e pontos de partida, o movimento não avança, só reproduz as velhas e conhecidas lógicas de opressão. Em O Segundo sexo Beauvoir diz: “se a questão feminina é tão absurda é porque a **arrogância masculina** fez dela uma querela e quando as pessoas querelam não raciocinam bem”. E eu atualizo para a questão das mulheres negras: se a questão das mulheres negras é tão absurda é porque a **arrogância do feminismo branco** fez dela uma querela e quando as pessoas querelam não raciocinam bem (RIBEIRO, 2015).

Sueli Carneiro (2011), enfatiza que é preciso “Enegrecer o feminismo” e questiona o mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres. Assim, a socióloga pergunta:

[...] **de que mulheres estamos falando?** Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque **nunca fomos tratadas como frágeis**. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados (CARNEIRO, 2011).

Carneiro (2011) ressalta ainda, que se faz necessário pensar gênero numa perspectiva feminista de forma articulada com outras opressões, e não de forma separada.

[...] uma perspectiva feminista na qual o gênero seja uma variável teórica, mas como afirmam Linda Alcoff e Elizabeth Potter, que **não “pode ser separada de outros eixos de opressão”** e que não “é possível em uma única análise. Se o feminismo deve liberar as mulheres, deve enfrentar virtualmente todas as formas de opressão”⁶⁰. A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como **principal eixo articulador o**

⁶⁰ Carneiro se refere a Linda Alcoff e Elizabeth Potter, autoras de *Feminist Epistemologies* (Thinking Gender), publicado em 1993, por Taylor & Francis.

racismo e seu impacto sobre as relações de **gênero**, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades (CARNEIRO, 2011, p. 1).

Nesse sentido, Djamila Ribeiro (2016), reafirma o pensamento de Davis (2016) ao dizer que “Não existe hierarquia de opressão. As relações entre gênero, raça e classe podem ser mútuas, como podem ser cruzadas”.

As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso entender que classe informa raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras (DAVIS, 2011).

Dessa forma, fica evidente que o feminismo branco universal ocidental judaico-cristão e o **pensamento das mulheres negras** são de berços civilizatórios diferentes e que se faz importante refletir sobre formas outras de produção, assim como pautar questões a partir das **experiências de cada mulher negra**, pois elas são diversas.

Os espaços sociais ocupados pelas mulheres negras desde as margens têm sido ressignificados e transformados em **espaços políticos para elaboração de práticas emancipatórias** e em cenário para reflexões teóricas e produção de conhecimento. São, ainda, lugares de enunciação de identidades políticas opositoras à dominação/exploração impostas por múltiplas hierarquias produzidas pela intersecção do racismo, sexismo, diferenças de classe e heteronormatividade.

Nesse movimento, outras teorias e conceitos se fazem necessários. Entre essas formas outras de ver o mundo com a lente e o pensamento das mulheres negras, citamos algumas vertentes importantes para romper com explicações universalistas e dar conta das novas questões e das novas formas de pensar o sujeito em suas múltiplas relações e experiências situadas.

Essa tese foi construída à luz do pensamento de intelectuais negras, que se filiam à diferentes vertentes dos movimentos protagonizados por mulheres negras. Dentre essas vertentes, destacamos: o *mulherismo africana*; o *feminismo negro*; o *feminismo negro interseccional* e o *pensamento de mulheres negras brasileiras e da diáspora africana*.

Estas são algumas das correntes dos movimentos de mulheres negras, cujas ideias e concepções nos aliamos, compartilhamos e, por vezes, podemos divergir. Entretanto, ao nos autodeclararmos como diversas e cientes de que o feminismo universal não contempla as lutas das mulheres negras, seguimos por um caminho que está em construção e que envolve a

diversidade desses pensamentos de mulheres negras que vêm sendo construídos ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, sem excluir nenhum deles, pois cada um deles tem como mote a desconstrução do patriarcado e dos paradigmas universais, brancos, cristãos, colonizadores.

O mulherismo africana tem como referencial a teoria afrocêntrica. Segundo Mazama (2009, p. 124) há uma multiplicidade de teorias afrocêntricas aplicadas a uma ampla gama de tópicos, tendo em vista os Estudos Africanos serem devotados a todos os aspectos da vida.

Segundo Molefi Kate Asante (2009, p. 93) a ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar, já que os africanos foram deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e histórica, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora.

Dessa forma, a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos⁶¹ como **sujeitos e agentes** de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos. (ASANTE, Molefi Kate, 2009, p. 93).

A **afrocentricidade** tem a ver com localização, com uma posição centrada, assim é uma redefinição radical que procura reorientar os africanos a uma posição centrada. Nesse sentido, afrocentricidade é

uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na **margem da experiência eurocêntrica**. Muito do que estudamos sobre a história, a cultura, a literatura, a linguística, a política ou a economia africanas foi orquestrado do ponto de vista dos interesses europeus. Quer se trate de economia, quer de história, política, geografia ou arte, os africanos têm sido vistos como periféricos em relação à atividade tida como “real” (ASANTE, Molefi Kate, 2009, p. 93).

A afrocentricidade também faz referência à palavra “conscientização”, pois

a afrocentricidade emergiu como um **processo de conscientização política de um povo** que existia à margem da educação, da arte, da ciência, da economia, da comunicação e da tecnologia tal como definida pelos eurocêntricos. Se bem sucedido, o processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos. Era essa a esperança quando publiquei Afrocentricidade em 1980 (ASANTE, Molefi Kate, 2009, p. 93).

Segundo Asante (2009, p. 94) o objetivo era desferir um golpe na falta de consciência – não a falta de consciência apenas da opressão que sofremos, mas também das vitórias possíveis. Seria concebível analisar relações humanas, interações multiculturais,

⁶¹ O termo “africano” se refere aos afrodescendentes no continente africano e na diáspora em todo o mundo (ASANTE, 2009, p. 110).

textos, fenômenos e eventos, bem como a libertação africana, da perspectiva de uma nova orientação para os fatos.

A ideia de **conscientização** está no **centro da afrocentricidade** por ser o que a torna diferente da **africanidade**. Pode-se praticar os usos e costumes africanos sem por isso ser afrocêntrico.

Afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos. Essa é a chave para a reorientação e a recentralização, de modo que a pessoas possa atuar como agente, e não como vítima ou dependente (ASANTE, Molefi Kate, 2009, p. 94).

Clenora Hudson-Weems e Nah Dove fizeram contribuições particularmente úteis ao discurso afrocêntrico sobre mulheres e homens africanos. Clenora Hudson-Weems (1993, 2004) cunhou o termo “**mulherismo Africana**”, em 1987, depois de perceber a total inadequação do feminismo e das teorias semelhantes (por exemplo, feminismo negro, mulherismo, mulherismo negro) em apreender a realidade das mulheres africanas e, sobretudo, proporcionar-lhes os meios de alterar essa realidade (MAZAMA, 2009, p. 124).

Nah Dove (1998) enfatiza a importância da memória cultural e da espiritualidade africana, bem como do conceito de cultura como ferramentas de análise e arma de resistência

Minha perspectiva teórica aceita a inestimável análise (de 1993) de Hudson-Weems. Minha contribuição é para enfatizar ainda mais o **conceito de cultura como uma ferramenta de análise** para compreender a natureza das experiências das mulheres Africanas. Eu especificamente abordo a **cultura como arma de resistência** e como base para a definição de uma nova ordem mundial. Enfatizo a validade das experiências de mães, que olham para a sua reAfricanização como a solução para as desafiantes estruturas sociais alienígenas e inadequados valores e comportamentos entre homens e mulheres Africanos. À luz disto, eu uso o termo **Africano** para definir **povos Africanos e sua diáspora**, porque há uma crença de que nós, apesar de nossas experiências diferentes, estamos ligados à nossa **memória cultural e espiritualidade Africana** e podemos a qualquer momento nos tornarmos conscientes de sua importância para nossa Africanidade e futuro. Além disso, a minha intenção é adicionar credibilidade à perspectiva Afrocêntrica (Asante, 1980), destacando a teoria womanist Africana como um componente central para a construção da visão de mundo Africana (Nah Dove, 1998, p. 4).

Para Clenora Hudson-Weems os problemas com a adoção do feminismo por mulheres africanas têm duas dimensões. Em **primeiro lugar** o feminismo é fundamentalmente um fenômeno europeu. Como tal, está carregado de princípios metafísicos europeus, tais como a relação conflituosa entre os gêneros, em que os homens são vistos como inimigos das mulheres. **Em segundo lugar**, o feminismo, tal como se desenvolveu na década de 1880, era francamente racista. Por essas razões, afirma Hudson- Weems,

O feminismo não reflete nem pode refletir as crenças ou os interesses das mulheres africanas. **Em particular**, ela assinala que as mulheres africanas não percebem os

homens africanos como inimigos. Nem seria interessante para nós, como povo, que nos permitíssemos dividir segundo a linha de gênero enquanto vivemos em uma sociedade altamente racializada e racista (HUDSON-WEENS, 1993, 2004 *apud* MAZAMA, 2009, p. 124).

No lugar do feminismo, Hudson-Weens, demanda um mulherismo Africana “alicerçado na cultura africana e, portanto, enraizado em experiências, lutas, necessidades e desejos singulares das mulheres africanas” (p. 158). Hudson-Weens afirma corretamente que

a cooperação de homens e mulheres africanos contra a supremacia branca é necessária para a sobrevivência e o bem-estar do povo africano. O termo “mulherismo *Africana*” constitui, em si mesmo, um primeiro passo para nos definirmos e estabelecermos objetivos que sejam **compatíveis com nossa cultura e nossa história**. Em outras palavras, é o primeiro passo para existirmos em nossos próprios termos (HUDSON-WEENS, 1993, 2004 *apud* MAZAMA, 2009, p. 125).

A cultura africana constrói suas relações de gênero com ênfase na complementaridade, e não no conflito, entre homens e mulheres. O que faz o homem é a mulher; da mesma forma que o que faz a mulher é o homem (Nah Dove, 2003 *apud* Mazama, 2009, p. 125). Dove explica ainda que apreciar e compreender essa complementaridade está na raiz de qualquer teoria que trate das mulheres africanas segundo o paradigma afrocêntrico. Para a teórica, essa abordagem não é apenas coerente com a cultura africana, mas também um **ato de resistência** às tentativas da supremacia branca de desintegrar e dividir ainda mais a comunidade africana.

Entendemos que a perspectiva da cooperação entre homens e mulheres africanos não pode ser confundida com submissão ou aceitação de papéis de gênero impostos e padronizados pela branquitude, muitas vezes reproduzidos no interior das relações entre pessoas negras, bem como entre brancos, desde que nascem. Essa perspectiva está pautada na compreensão de que ambos, homens e mulheres negras fazem parte de um mesmo sistema de dominação e de opressão que os atinge diretamente, por conta do racismo, do sexismo e do classismo, que faz com que homens e mulheres brancas desfrutem de privilégios seculares numa sociedade racializada como é a sociedade brasileira.

A teórica bell hooks (2005) nos explica o quanto ainda devemos lutar diariamente para poder nos livrarmos das marcas profundas que a colonização branca europeia disseminou, fomentando o auto ódio e a rejeição entre pessoas negras. Assim a autora enfatiza que essa liberdade passa pelo encontro dos nossos corpos negros e, principalmente pelo amor como forma de luta entre os próprios negros:

Em uma cultura de dominação e antiintimidade, devemos lutar diariamente por permanecer em contato com nós mesmos e com os nossos corpos, uns com os outros. Especialmente as mulheres negras e os homens negros, já que são nossos corpos os que freqüentemente são desmerecidos, menosprezados, humilhados e

mutilados em uma ideologia que aliena. Celebrando os nossos corpos, participamos de uma luta libertadora que libera a mente e o coração (bell hooks, 2005, p. 7).

Segundo a filósofa Djmila Ribeiro, o **feminismo negro** começou a ganhar força a partir da **segunda onda do feminismo**, entre 1960 e 1980, por conta da fundação da National Black Feminist, nos EUA, em 1973 e porque feministas negras passaram a escrever sobre o tema criando uma literatura feminista negra, entretanto, ela afirma que bem antes disso, mulheres negras já desafiavam o sujeito mulher determinado pelo feminismo.

A exemplo de Sojourner Truth, ex-escravizada que se tornou oradora e que escandalizou a sociedade branca estadunidense, em 1851, ao proferir o seu famoso discurso intitulado “Não sou eu uma mulher?” (DAVIS, 2016, p. 70), na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio, o que falaremos a seguir.

Outra intelectual negra que já falou sobre gênero, raça e classe de forma interseccionada, foi a escritora brasileira Carolina Maria de Jesus, que em sua obra “Quarto de Despejo: diário de uma favelada (1960)” fala da sua experiência como mulher, negra, mãe solteira, pobre, que viveu e sentiu intensamente a fome, que segundo ela era “amarela”, que cuidou sozinha dos filhos sobrevivendo do lixo da cidade. Destacamos aqui alguns dos escritos de seu diário, em maio de 1958

13 de maio. Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da abolição. Dia que comemoramos a abolição dos escravos. [...] Nas prisões os negros eram os bodes espiratórios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não nos trata com desprezo. Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz. Continua chovendo. E eu tenho só feijão e sal. A chuva está forte. Mesmo assim, mandei os meninos para a escola. Estou escrevendo até passar a chuva, para eu ir lá no senhor Manuel vender os ferros. Com o dinheiro dos ferros vou comprar arroz e linguiça. A chuva passou um pouco. Vou sair. [...] Eu tenho tanto dó dos meus filhos. **Quando eles vê as coisas de comer eles brada:** - Viva a mamãe! [...] E assim no dia 13 de maio de maio de 1958 **eu lutava contra a escravatura atual – a fome!** (DE JESUS, Carolina Maria, 1960, p. 32).

Tanto Sojourner Truth, no século XIX, quanto Carolina Maria de Jesus, no século XX, já anunciavam que a situação da mulher negra era radicalmente diferente da situação da mulher branca. Enquanto mulheres brancas lutavam pelo direito ao voto e ao trabalho, mulheres negras lutavam para serem consideradas pessoas e lutavam sozinhas, como chefes de família, para verem seus filhos “bradarem” de alegria diante de um prato de comida. Seria uma coincidência, ambas serem mulheres, negras, pobres, mães solteiras?

Ribeiro (2015) explica que no Brasil, o feminismo negro começou a ganhar força nos anos 1980. Ela enfatiza que, segundo Núbia Moreira, “A relação das mulheres negras com o movimento feminista se estabelece a partir do III Encontro Feminista Latino-americano

ocorrido em Bertioga em 1985, de onde emerge a organização atual de mulheres negras com expressão coletiva com o intuito de adquirir visibilidade política no campo feminista. A partir daí, surgem os primeiros Coletivos de Mulheres Negras, época em que aconteceram alguns Encontros Estaduais e Nacionais de mulheres negras.

A filósofa Djamila Ribeiro (2015), pondera, ainda, que em momentos anteriores, porém, há vestígios de participação de mulheres negras no Encontro Nacional de Mulheres, realizado em março de 1979. No entanto,

a nossa compreensão é que, a partir do encontro ocorrido em Bertioga, se consolida entre as mulheres negras, um discurso feminista uma vez que em décadas anteriores havia uma rejeição por parte de algumas mulheres negras em aceitar a identidade feminista”. E isso acontecia devido ao fato de não se identificarem com um movimento até então majoritariamente branco e de classe média e pela falta de empatia em perceber que mulheres negras possuem pontos de partidas diferentes, especificidades que precisam ser priorizadas (RIBEIRO, 2015).

Ribeiro (2015) também destaca que há grandes estudiosas, pensadoras (es) como Sueli Caneiro, Jurema Werneck, Núbia Moreira, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Luiza Bairros, Audre Lorde, Patricia Hill Collins e bell hooks que produziram e produzem grandes obras e reflexões.

O feminismo negro interseccional foi cunhado por Kimberlé Crenshaw no final dos anos 1980, a qual pautou o feminismo negro e a interseccionalidade, ao abordar as diferenças dentro das diferenças e a forma como as opressões se entrecruzam e são combinadas. Segundo a teórica, “A interseccionalidade já era uma realidade vivida antes de virar um termo” (CRENSHAW, 2015).

Kimberlé Crenshaw (2002) elaborou o *Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero*⁶², o qual foi divulgado e apresentado em encontros e conferências internacionais, dentre eles, a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, em Durban, na África do Sul, em 2001.

Crenshaw (2002) é enfática ao afirmar que tanto os aspectos de gênero da discriminação racial quanto os aspectos raciais da discriminação de gênero não são totalmente apreendidos pelos discursos dos direitos humanos.

⁶² A versão original (em inglês) deste documento, intitulado *.Background Paper for the Expert Meeting on Gender- Related Aspects of Race Discrimination.*, encontra-se na *homepage* Women.s International Coalition for Economic Justice <www.wuceh.addr.cin/wcar_docs/crenshaw.html>. A tradução em português deste documento é aqui publicada com permissão da autora.

Neste documento Crenshaw (2002) revela que há um crescente reconhecimento de que as discriminações de raça e de gênero não são fenômenos mutuamente excludentes e propõe um modelo provisório para a identificação das várias formas de subordinação que refletem os efeitos interativos das discriminações de raça e de gênero.

Este documento traz exemplos de um protocolo provisório a ser seguido, a fim de melhor identificar as situações em que tal discriminação interativa possa ter ocorrido e, além disso, defende que a responsabilidade de lidar com as causas e as consequências dessa discriminação deva ser amplamente compartilhada entre todas as instituições de direitos humanos.

Crenshaw (2002) ao abordar o conceito de interseccionalidade destaca que a associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação.

A interseccionalidade segundo Crenshaw está relacionada às relações de poder entre diferentes sistemas discriminatórios de opressão. Nesse sentido, é

uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002).

Crenshaw (2002) utiliza uma metáfora de intersecção, fazendo inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, **raça, etnia, gênero e classe** constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. Ela afirma que é através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem.

Hall (2003) define *raça* como uma construção política e social pautada na fixação e naturalização das características biológicas. Enquanto a etnicidade faz referência às questões culturais e religiosas e, frequentemente, se contrapõe ao conceito de raça.

É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão — ou seja, o racismo. O racismo tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza. [...] Já a "etnicidade", segundo o teórico, gera um discurso em que a diferença se funda sob características culturais e religiosas. Nesses termos, ela frequentemente se contrapõe a "raça". Porém, essa oposição binária pode ser delineada de forma muito simplista. O racismo biológico privilegia marcadores como a cor da pele. (HALL, 2003, p. 70).

Raça e etnia constituem as duas dimensões nas quais o sistema racista opera, podendo muitas vezes se combinarem ou se entrecruzarem. “O racismo biológico e a discriminação cultural não constituem dos sistemas distintos, mas dois registros do racismo” (HALL, 2003, p. 71).

Gênero se refere às características, condutas e papéis considerados como masculinos ou femininos em determinada cultura e em determinado período histórico. *Gênero* é, portanto, uma construção social, e não uma determinação biológica como se tenta, ainda hoje e também através da mídia, fazer crer. (RIZZOTO, 2016).

Segundo Judit Butler (2004), *gênero* é apenas o exemplo de uma operação mais larga de regulação do poder. Para a filósofa, gênero é performance e sempre será uma questão, podendo também ser desnaturalizado e desconstruído. Assim, Butler explica que,

[...] Gênero é o mecanismo pelo qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas, mas o gênero pode muito bem ser o aparato pelo qual esses termos são desconstruídos e desnaturalizados. Na verdade, pode ser que o próprio aparato que procura instalar a norma também trabalhe para minar essa própria instalação, que a instalação é, por assim dizer, incompleta. Manter o termo "gênero" separado da masculinidade e da feminilidade é salvaguardar uma perspectiva teórica através da qual se poderia oferecer uma explicação de como o binário do masculino e do feminino vem esgotar o campo semântico do gênero. (BUTLER, 2004, p. 42).⁶³

Classe social é uma construção teórica que visa identificar relações entre agentes que ocupam posições próximas no espaço social em função do capital que possuem. (BOURDIEU, 2002 *apud* WACQUANT, 2013).

Com base no conhecimento do espaço das posições, podemos recortar classes no sentido lógico do termo, quer dizer, conjuntos de agentes que ocupam posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes, têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posição semelhantes. (BOURDIEU, 2002, p. 136).

É o capital econômico e cultural de cada um dos agentes que vai definir as diferenças de cada pessoa no espaço social. Segundo Bourdieu (2002), os indivíduos que mais próximos se encontram no espaço social e que têm condições econômicas semelhantes, tendem a ter uma maior probabilidade de possuírem práticas e atitudes análogas.

⁶³ Tradução livre do Inglês: Gender is the mechanism by which notions of masculine and feminine are produced and naturalized, but gender might very well be the apparatus by which such terms are deconstructed and denaturalized. Indeed, it may be that the very apparatus that seeks to install the norm also works to undermine that very installation, that the installation is, as it were, definitionally incomplete. To keep the term “gender” apart from both masculinity and femininity is to safeguard a theoretical perspective by which one might offer an account of how the binary of masculine and feminine comes to exhaust the semantic field of gender.

Esta classe no papel tem a existência teórica que é a das teorias: enquanto produto de uma classificação explicativa, perfeitamente semelhante à dos zoológicos ou dos botânicos, ela permite explicar e prever as práticas e as propriedades das coisas classificadas – e, entre outras, as das condutas de reunião em grupo. (BOURDIEU, 2002, p. 136).

Entretanto, não basta ter semelhante capital econômico para se constituir numa classe social, pois o que faz determinados indivíduos agirem de modo semelhante vai muito além das condições financeiras análogas, mas diz respeito às construções afetivas e profundas ligações com as formas incorporadas de compreender o seu lugar no mundo, de agir e de se relacionar.

Crenshaw (2002) explica que essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, freqüentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam.

Dessa forma ela exemplifica como se dão os diferentes fluxos, a forma como operam os danos interseccionais e os impactos que produzem nos indivíduos, sendo as mulheres racializadas as mais vulneráveis:

As mulheres racializadas freqüentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por conseqüência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias. As mulheres racializadas e outros grupos marcados por múltiplas opressões, posicionados nessas intersecções em virtude de suas identidades específicas, devem negociar o 'tráfego' que flui através dos cruzamentos. Esta se torna uma tarefa bastante perigosa quando o fluxo vem simultaneamente de várias direções. Por vezes, os danos são causados quando o impacto vindo de uma direção lança vítimas no caminho de outro fluxo contrário; em outras situações os danos resultam de colisões simultâneas (CRENSHAW, 2002).

Segundo Crenshaw (2002), os exemplos mais conhecidos de opressão interseccional são geralmente os mais trágicos: a violência contra as mulheres baseada na raça ou na etnia; os trágicos incidentes de estupro motivados por questões raciais; o linchamento de homens afro-americanos; a propaganda sexualizada direcionada à mulheres racializadas; a segregação por gênero e raça no mercado de trabalho; a exclusão das oportunidades educacionais por conta da raça e do gênero; o tráfico de mulheres e a dimensão racial do problema, são apenas alguns exemplos.

O surgimento do Feminismo Interseccional tem como algumas de suas principais figuras as estudiosas Kimberlé Crenshaw, Audre Lorde e bell hooks. No Brasil, é importante destacar a figura de Lélia Gonzalez.

Lélia Gonzalez afirma que é necessário “amefricanizar o feminismo”, ou seja, ela foi pioneira nas críticas ao feminismo hegemônico e nas reflexões acerca das diferentes trajetórias de resistência das mulheres ao patriarcado, evidenciando, com isso, as histórias das mulheres negras e indígenas, no Brasil, na América Latina e no Caribe.

A sua proposta central faz referência à necessidade de descolonização do saber e da produção de conhecimento (CARDOSO, 2014) e, atuando como “forasteira de dentro” (outsider within), como define Patrícia Hill Collins, questiona a insuficiência das categorias analíticas das Ciências Sociais para explicar, por exemplo, a realidade das mulheres negras.

Lélia Gonzalez, professora universitária, ativista negra e feminista, um dos maiores nomes do movimento negro brasileiro, nos anos 1980 refletiu atentamente sobre a realidade de exclusão das mulheres na sociedade brasileira, principalmente das negras e indígenas, o que Alex Ratts e Flavia Rios (2010) tão bem traduzem ao escrever a sua biografia.

Lélia entendia o pensamento negro feminista de forma abrangente. Ela chamava a atenção para um tipo de feminismo que se desenvolveria entre as mulheres negras: um “**feminismo negro** [que] possui sua diferença específica em face do ocidental: o da **solidariedade**, fundada numa **experiência histórica comum**” (1985, p. 101). Por conta disso, o feminismo que se formou no seio das lutas de mulheres negras traria um tipo de **solidariedade com os homens negros**, já que eles também compartilhavam com elas alguma forma de opressão, fosse na história da escravidão, fosse na experiência cotidiana das práticas racistas (RIOS, 2007; RATTTS; RIOS, 2010, p. 111-112).

Segundo Ratts e Rios (2010, p. 112), Lélia Gonzalez era contra a sectarização do movimento e ela gostava de dizer “é preciso ser radical sem ser sectário”. Ou seja, ela acreditava que os movimentos sociais, embora firmados na diferença e na particularidade, era possível construir um discurso do humano sem criar abismos entre as pessoas.

Na perspectiva de Kimberlé Crenshaw (2015) “se as mulheres e meninas negras e de outras raças/etnias continuam sendo esquecidas nas sombras, algo vital para a compreensão da interseccionalidade foi perdido”. Nesse sentido, ela explica,

Interseccionalidade é uma sensibilidade analítica, uma maneira de pensar sobre a **identidade e sua relação com o poder**. Articulada originalmente em favor das mulheres negras, o termo trouxe à luz a invisibilidade de muitos cidadãos dentro de grupos que os reivindicam como membros, mas que muitas vezes não conseguem representá-los. O apagamento interseccional não é exclusivo das mulheres negras. Pessoas negras ou de outras raças/etnias dentro dos movimentos LGBT; meninas negras ou de outras raças/etnias na luta contra o sistema que empurra os jovens da escola para a cadeia; mulheres nos movimentos de imigração; mulheres trans dentro dos movimentos feministas; e as pessoas com deficiência lutando contra o abuso policial — todas essas pessoas sofrem vulnerabilidades que refletem as **interseções entre racismo, sexismo, opressão de classe, transfobia, capacitismo e muito mais**. A interseccionalidade deu a muitas dessas pessoas uma forma de destacar as suas circunstâncias e lutar por sua visibilidade e inclusão (CRENSHAW, 2015).

Crenshaw (2015) chama a atenção para o fato de que a interseccionalidade tem sido a bandeira sob a qual muitas demandas para a inclusão estão sendo feitas, mas um termo não pode fazer mais do que aqueles que o utilizam têm o poder de exigir. Então, como já era de se esperar, a **interseccionalidade** gerou a sua cota de debate e controvérsia. Entretanto nessa tese e no que diz respeito a nossa experiência, esse termo dá conta do que pretendemos discutir e assim nos permitimos utilizá-lo.

Angela Davis (2016) nos explica e inquieta em “Mulheres, raça e classe”, ao exemplificar inúmeras situações onde as categorias gênero, raça e classe se combinaram ou se entrecruzaram nos movimentos antiescravagista e sufragista, nos Estados Unidos, no século XIX. Destacamos **três abordagens interseccionadas**, que foram importantes para refletirmos, em especial, de que forma gênero e raça se entrecruzavam ou se combinavam no contexto da sociedade santa-mariense e como isso se refletia nas formas de representação das mulheres negras rainhas e princesas do Clube Treze de Maio, na mídia hegemônica, ou melhor, no jornal *A Razão*.

3.6 “NÃO SOU EU UMA MULHER?”: A INTERSECÇÃO GÊNERO, RAÇA E CLASSE NO MOVIMENTO DE MULHERES

Esse foi o mote do discurso proferido por Sojourner Truth em uma convenção de mulheres em Akron, Ohio, em 1851 e uma das mais citadas palavras e ordem do movimento de mulheres do século XIX (DAVIS, 2016, p. 70). A presença dessa mulher negra na Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres simbolizou a solidariedade das mulheres negras com a nova causa, o sufrágio feminino.

As mulheres negras afro-americanas aspiravam ser livres não apenas da opressão racista, mas também da dominação sexista. Segundo Davis, foi uma mulher negra que sozinha salvou o encontro de mulheres do século XIX, das zombarias promovidas por homens hostis ao evento.

Davis (2015) argumentou que de todas as mulheres que compareceram à reunião, Sojourner Truth foi a única capaz de responder com agressividade aos argumentos, baseados na supremacia masculina, dos ruidosos agitadores derrubando as alegações de que a fraqueza feminina era incompatível com o sufrágio.

Davis (2015) descreveu Sojourner Truth como uma mulher detentora de uma poderosa habilidade como oradora, além de uma simplicidade persuasiva, tinha também um carisma contagiante. Enfrentou com altivez o líder dos provocadores que afirmou que era ridículo que

as mulheres desejassem votar, já que não podiam sequer pular uma poça ou embarcar em uma carruagem sem a ajuda de um homem.

Contrariada, Sojourner Truth argumentou que ela mesma nunca havia sido ajudada a pular poças de lama ou subir em carruagens e com sua voz que soava como “o eco de um trovão”, ela disse: “Não sou eu uma mulher?” e continuou, “Olhe para mim! Olhe para o meu braço”, e levantou a manga para revelar a “extraordinária força muscular” de seu braço.

Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! **Não sou eu uma mulher?** Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! **Não sou eu uma mulher?** Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! **Não sou eu uma mulher?** (DAVIS, 2016, p. 71).

Diante daquele discurso na Convenção de Akron, os homens se calaram, várias mulheres brancas estavam orgulhosas e com os olhos cheios de lágrimas. Entre as líderes do movimento também haviam muitas mulheres brancas racistas que tentaram impedir Truth de falar, mas:

As líderes do movimento tremeram ao ver uma mulher negra alta, magra, usando um vestido cinza e um turbante branco sob um chapéu rústico, que se dirigia de forma decidida para o interior da igreja, caminhando com ar de **rainha** pela nave, sentando-se aos pés do púlpito. Um burburinho de desaprovação foi percebido em todo o salão, e ouvidos apurados escutaram: “Coisa de abolicionista”, “Eu avisei”, “Vai lá, nega!” (DAVIS, 2016, p. 72).

Aqui se percebe que raça, classe e gênero se entrecruzaram e naquele encontro em prol dos direitos das mulheres ficou evidente como essas três dimensões das formas de opressão estão profundamente interligadas pela simbologia do corpo negro e a **cor/raça** daquela **mulher**, “*negra, alta, magra, (...) olhos grandes e expressivos*”; **a forma diferente de vestir**, “*um vestido cinza e um turbante branco sob um chapéu rústico, (...) o velho chapéu*”; a atitude solene, altiva de rainha diante de um público hostil, “*que se dirigia de forma decidida para o interior a igreja, caminhando com ar de rainha pela nave*”.

Antes de ver uma mulher, o que aquele público sentiu foi o incômodo de ver uma mulher negra altiva fora do seu “lugar de escravizada”, a sua **raça** vinha em primeiro lugar, mas ao mesmo tempo estava em evidência a simplicidade de suas vestes, pautando as questões da **classe**, bem como a representação de uma identidade negra, que definia o seu pertencimento racial e a atitude de **mulher negra** que tinha legitimidade, vivência e experiência para falar sobre o que de fato lhe afetava.

Aquela mulher negra ocupou um espaço de poder bastante disputado entre homens e mulheres brancas e era inconcebível no imaginário deles e delas, uma mulher negra, escravizada falar para uma plateia majoritariamente branca. Até mesmo para aquelas mulheres brancas, ferrenhas defensoras dos “direitos humanos”, se observou inicialmente a oposição às mulheres negras terem voz naquela convenção.

3.7 A INTERSECÇÃO GÊNERO, RAÇA E CLASSE NO MOVIMENTO ANTIESCRAVAGISTA

A década de 1830 foi de intensa resistência. Davis relata que muitas foram as **mulheres brancas** atraídas para o **movimento abolicionista**, entretanto, ela faz uma crítica às mulheres do Norte – tanto as donas de casa de classe média quanto as jovens operárias

frequentemente evocavam a metáfora da escravidão quando tentavam expressar suas respectivas opressões. Aquelas de melhor situação econômica começam a denunciar o caráter insatisfatório de sua vida doméstica, definindo o casamento como uma forma de escravidão. Para as trabalhadoras, a opressão econômica sofrida no emprego tinha uma forte semelhança com a escravidão (DAVIS, 2016, p. 46).

Existem comparações que o senso comum estabelece e que são completamente fora de contexto, justamente pelo lugar de fala que cada um e cada uma ocupa na sociedade, afinal, “todos os discursos são localizados” (HALL, 1996).

Sendo assim, como comparar e relacionar a violência e a barbárie da escravidão com a opressão sentida pelas mulheres (brancas) no interior de seus casamentos e a insatisfação da vida doméstica, com seus maridos? Mulheres negras escravizadas sequer tinham direito a terem “maridos” e muito menos “famílias” no sentido tradicional. Como comparar tamanha aberração se a condição das mulheres negras era de “identidade de objeto”?

[...] Entretanto, elas aparentemente **ignoravam** que a identificação entre as duas instituições dava a entender que, na verdade, **a escravidão não era muito pior do que o casamento**. Mesmo assim, a implicação mais importante dessa comparação era a de que as mulheres brancas de classe média sentiam certa afinidade com as mulheres e os homens negros, para quem a escravidão significava chicotes e correntes (DAVIS, 2016, p. 47).

O que se percebe é uma grande dificuldade de se reconhecer os privilégios e os pontos de partidas de cada sujeito. Segundo Hall (1996) “As práticas de representação implicam sempre em posições de onde se fala ou se escreve — as posições de *enunciação*” (HALL, 1996). Portanto, mulheres negras escravizadas não falavam do mesmo lugar que as mulheres brancas de classe média, nem mesmo estavam próximas às mulheres brancas operárias.

Haviam aí diferenças seculares nas formas de tratamento, que precisavam ser reconhecidas, problematizadas, denunciadas.

Na área da educação Davis destaca uma jovem branca que se tornou um exemplo dramático da coragem e da militância antirracista feminina, Prudence Crandall, pois ela desafiou a população branca de Canterbury, Connecticut, ao aceitar uma menina negra em sua escola. Segundo Davis, sua postura íntegra e inflexível durante toda a polêmica simbolizou a possibilidade de firmar uma poderosa aliança entre a já estabelecida luta pela **libertação negra** e a embrionária batalha pelos **direitos das mulheres** (DAVIS, 2016, p. 47).

[...] De fato, assim que o movimento antiescravagista foi organizado, as operárias ofereceram um apoio decisiva à causa abolicionista. No entanto, as figuras **femininas brancas mais visíveis** na campanha antiescravagista eram mulheres que não precisavam exercer trabalho remunerado. Eram esposas de médicos, advogados, juizes, comerciantes, donos de fábricas – em outras palavras, mulheres da classe média e da burguesia emergente (DAVIS, 2016, p. 47).

Nesse caso, no interior do movimento antiescravagista pautado pelas mulheres brancas de classe média, também se verificavam as diferenças de classe, pois havia uma pauta que emanava das operárias brancas, que por sua vez, eram oprimidas pelo sistema capitalista, machista e sexista.

Em 1833, muitas dessas mulheres de classe média começavam a perceber que algo estava errado em sua vida. Como “donas de casa” na nova era do capitalismo industrial, elas perderam sua importância econômica no lar, e sua condição social enquanto mulheres sofreu uma deterioração semelhante. Nesse processo, entretanto, elas passaram a ter tempo livre, o que permitiu que se tornassem reformistas sociais – organizadoras ativas da campanha abolicionista. O **abolicionismo**, por sua vez, **conferia a elas a oportunidade de iniciar um protesto implícito contra o caráter opressivo de seu papel no lar** (DAVIS, 2016, p. 49).

Davis assinala que foi trabalhando no movimento abolicionista, que as mulheres brancas tomaram conhecimento da natureza da opressão humana – e, nesse processo, também aprenderam importantes lições sobre sua própria sujeição. Mulheres que aprenderam a construir a sua forma de reivindicar, de se colocar diante das variadas formas de opressões

Ao afirmar seu direito de se **opor à escravidão**, elas protestavam – algumas vezes abertamente, outras de modo implícito – contra **sua própria exclusão da arena política**. Se ainda não sabiam como apresentar suas reivindicações coletivamente, ao menos podiam defender a causa de um povo que também era oprimido (DAVIS, 2016, p. 51).

E participar de movimentos sociais, implica abdicar de alguns privilégios, ter a coragem de afrontar àqueles que sempre estiveram no poder. Aquelas mulheres brancas agiram porque estavam insatisfeitas com a sociedade de seu tempo, mas em especial, porque

estavam insatisfeitas com o papel a elas atribuído, o de “donas de casa” e conforme bell hooks (2014), estavam também motivadas por questões morais e religiosas relacionadas diretamente à prática do estupro dos seus maridos contra às mulheres negras, o que presenciavam dentro de suas próprias casas. Isso não significava que entendessem, sem ressalvas, a perspectiva das mulheres negras, sendo que ambas eram atingidas diretamente pelo poder da supremacia branca masculina.

O movimento antiescravagista oferecia às mulheres de classe média uma oportunidade de provar seu valor de acordo com parâmetros que não estavam ligados a seus papéis como esposas e mães. Nesse sentido, a **campanha abolicionista era um espaço em que elas poderiam ser valorizadas por seu trabalho concreto**. De fato, seu envolvimento político na **luta contra a escravidão** talvez tenha sido tão intenso, apaixonado e total porque podiam vivenciar uma **estimulante alternativa** à sua **vida doméstica**. E estavam resistindo a uma opressão que se assemelhava àquela que elas mesmas viviam. Além disso, no interior do movimento antiescravagista, aprenderam a **desafiar a supremacia masculina** (DAVIS, 2016, p. 51).

Nesse trabalho de luta pelos direitos do “outro”, algumas pessoas e vozes foram invisibilizadas, consciente ou inconscientemente. Os próprios sujeitos atingidos pela violência, ou seja, homens e mulheres negras escravizadas ou até mesmo em liberdade, os quais estavam permanentemente em luta, entretanto, tinham suas representatividades minimizadas,

Ali, descobriram que o sexismo, que parecia inabalável no casamento, poderia ser questionado e combatido na arena da luta política. Sim, as mulheres brancas podiam ser instadas a defender intensamente **seus direitos enquanto mulheres** a fim de lutar pela **emancipação do povo negro** (DAVIS, 2016, p. 52).

Observamos como gênero e raça aqui se combinam. Ao mesmo tempo percebemos que nenhum movimento social é ingênuo, os interesses são diversos no seu interior. Mulheres brancas abolicionistas acumularam experiências políticas de valor incalculável, o que foi fundamental para conseguirem organizar de modo efetivo a campanha por seus direitos, mais de uma década depois. Além de assumirem a **luta antirracista**, assumiram também a **luta antissexista**.

As mulheres desenvolveram **habilidades de captação de recursos** e aprenderam a distribuir publicações e a organizar encontros – algumas delas se tornaram **poderosas oradoras**. Mais importante de tudo, elas se tornaram **eficientes no uso da petição**, que se revelaria uma arma tática central na campanha pelos direitos das mulheres. Ao organizar **petições contra a escravidão**, foram compelidas a defender ao mesmo tempo o **próprio direito** de se envolver em ações políticas (DAVIS, 2016, p. 52).

Assim, Davis (2016, p. 52) questiona “De que outra forma convenceriam o governo a aceitar as assinaturas de mulheres sem direito ao voto a não ser questionando com

contundência a validade de seu tradicional exílio da atividade política?” Elas agiram por sua própria conta, assumiram riscos, contrapondo-se ao sistema machista, que não as queria ver fora de casa sem a companhia do marido, ou dos irmãos, contrariando aquilo que a sociedade considerava um bom “comportamento feminino”.

Algumas mulheres brancas das sociedades antiescravagistas femininas, explica Davis, começaram a fazer discursos públicos com legitimidade e eloquência, unindo-se à luta abolicionista, em 1836. Elas eram filhas de famílias proprietárias de escravizados que desenvolveram uma intensa aversão ao sistema escravista e isso chamou a atenção de alguns homens, que foram paulatinamente também querendo ocupar aqueles lugares de poder. Até então a oratória era uma atividade considerada exclusivamente masculina (DAVIS, 2016, p. 53).

Percebe-se aqui combinação entre gênero e raça quando mulheres brancas se uniram à luta abolicionista, em prol da liberdade de homens e mulheres escravizadas. Ao mesmo tempo essas mulheres lutavam pela sua própria emancipação ao reivindicarem direitos numa sociedade sexista, onde a supremacia masculina não reconhecia as inúmeras vozes femininas, sendo que o único “poder” que a elas estava predestinado era o de ser dependente do homem.

Qualquer ação que desviasse esse caminho, como falar em público; matricular uma criança negra em uma escola branca, defendendo o direito das crianças negras à educação; ser oradora, colocando a sua forma de pensar e ver o mundo para uma plateia, reivindicando direitos, denunciando a perversidade da escravidão, era considerado perigoso, um ato subversivo, sujeitas à agressões e punições.

Segundo Davis, há um caráter dialético entre a **luta pela libertação negra** e a **luta pela libertação feminina**, ambas são indissociáveis e nenhuma dessas causas e nenhum desses combates é mais importante que o outro (DAVIS, 2016, p. 56).

O que se verifica, também é que cada grupo oprimido e excluído social e politicamente, tenta à sua maneira se organizar, construindo pautas e reivindicações próprias. O que a história tem mostrado é que a compartimentação das reivindicações opera na medida que também acontece um verdadeiro esquecimento consciente ou inconsciente do “outro” que também deseja ser incluído, reconhecido e representado.

As lutas pelos direitos humanos são atravessadas por diferenças e desigualdades internas: mulheres brancas burguesas ou de classe média emergente, ao reivindicarem seus direitos, esquecem das mulheres brancas trabalhadoras; homens brancos abolicionistas foram muitas vezes misóginos e sexistas, ao excluírem e oprimirem as mulheres brancas em discussões políticas nas quais eles sempre tiveram o poder de fala; mulheres brancas e

homens brancos, mesmo aqueles que lutam pelos direitos das mulheres e dos pobres, e até mesmo aqueles supostamente abolicionistas, por sua vez, podem ser racistas e sequer pensarem na possibilidade de reivindicação e nos problemas enfrentados pelas mulheres negras, quiçá incluí-las nas pautas e nos espaços de poder onde possam também falar sobre as questões que lhes afetam.

Dessa forma, Davis afirmou que a dura luta pelos direitos das mulheres no século XIX, foi uma luta majoritariamente pelos **direitos das mulheres brancas de classe média**.

Para que de fato se tenha pleno acesso aos direitos humanos, em sua dimensão de gênero, raça e classe, se faz necessário cada vez mais consciência coletiva do que nos afeta e do que o outro também reivindica, se colocando no lugar do outro, num eterno exercício de alteridade. E isso muitas vezes só se percebe quando se é instigado, pressionado ou convocado a sair do lugar de conforto, muitas vezes na tensão, em momentos de disputas e de decisão. Esses movimentos de consciência política muitas vezes agregam alguns, causam repulsa em outros, mas também impulsionam muitos a libertarem-se de seus próprios preconceitos e egos.

3.8 “CHEGOU A HORA DO NEGRO”: A COMBINAÇÃO DE RACISMO E SEXISMO NO MOVIMENTO SUFRAGISTA

“Chegou a hora do negro.” Temos garantia de que, assim que ele estiver protegido em todos os seus direitos inalienáveis, não será um poder a mais para nos deter?”

Este é um extrato da carta da sufragista Elizabeth Cady Stanton, enviada ao editor do *New York Standard* e datada de 26 de dezembro de 1865 (DAVIS, 2016, p. 79). Segundo Davis essa carta com conteúdo, indiscutivelmente racista, indica que a compreensão a respeito da batalha pela libertação negra e a luta pelos direitos das mulheres era, na melhor das hipóteses, superficial.

Conforme o texto da sufragista Stanton “[...] Na verdade, é melhor ser escrava de um homem branco instruído do que de um infame negro ignorante [...]” (DAVIS, 2017, p. 79). Davis afirma que ela estava determinada a **impedir o progresso da população negra**, caso isso significasse que as mulheres brancas deixariam de usufruir dos benefícios imediatos desse progresso.

Para Davis essa linha de raciocínio da carta de Stanton expressava, além de racismo, um oportunismo das sufragistas, colocando sérias questões sobre a proposta de unir a causa

das mulheres com a causa negra, apresentada no primeiro encontro realizado para debater os direitos das mulheres desde o início da Guerra Civil.

Cabe ressaltar que em 1º de janeiro de 1863, Abrahan Lincoln havia abolido oficialmente a escravidão nos Estados Unidos, entretanto como bem sabemos uma Lei não elimina séculos de estigmas que a escravidão plantou. Assim, as delegadas presentes à convenção, que aconteceu na cidade de Nova York, em maio de 1866, decidiram criar a Associação pela Igualdade de Direitos, incorporando as lutas pelos sufrágios das mulheres e da população negra em uma única campanha. O entendimento de muitas das delegadas era que com essa união, **os benefícios seriam mútuos**, tanto para a causa da população negra, quanto para a das mulheres (DAVIS, 2016, p. 80).

Ainda assim, em meio a inúmeros discursos pelos “direitos humanos”, prevalecia o racismo, demonstrado de forma gritante pelo abolicionista branco Henry Ward Beecher, ao ressaltar de modo depreciativo, que era inconcebível “esse grande exército de mulheres refinadas e cultas de um lado; do outro, a crescente massa de africanos emancipados e, à frente dela, o numeroso bando de imigrantes da Ilha da Esmeralda (Irlanda).” Dessa forma ele concluiu que “[...] *é mais importante as mulheres poderem votar* do que os negros poderem votar” (DAVIS, 2016, p. 80-81).

A declaração de Beecher revela o profundo vínculo ideológico entre racismo, viés de classe e supremacia masculina, uma vez que as mulheres brancas que ele enaltece são descritas na linguagem dos estereótipos sexistas dominantes (DAVIS, 2016, p. 81).

Nesse jogo das desigualdades e das relações de poder que envolviam lutas que ora convergiam, ora divergiam, as sufragistas acreditavam que se os homens negros conquistassem o direito ao voto, a supremacia das mulheres brancas estaria ameaçada. Assim, era melhor não fazer nenhum esforço para que isso se concretizasse.

[...] Elizabeth Cady e outras mulheres acreditavam que, como a emancipação havia, a seus olhos, **“igualado” a população negra às mulheres brancas**, o voto tornaria os homens negros superiores a elas. Por isso, se opunham ferrenhamente ao sufrágio negro. A abolição da escravatura não extinguiu a opressão econômica sobre a população negra (DAVIS, 206, p. 81).

De um lado as mulheres brancas de classe média que buscavam uma recompensa a partir do seu envolvimento com a luta abolicionista e antiescravagista, “como se as defensoras dos direitos das mulheres tivessem lutado para derrotar a escravidão sabendo que seu prêmio seria o voto” (DAVIS, 2016, p. 82); de outro lado os republicanos que não apoiaram o sufrágio feminino depois que a União venceu, pois tinham que defender os interesses econômicos da época, numa evidente demonstração de traição para com as sufragistas brancas; por outro lado haviam os interesses da burguesia do Norte, formada por jovens e

entusiasmados capitalistas industriais que encontravam sua voz política no Partido Republicano; assim como os capitalistas do Norte que desejavam o controle econômico sobre toda a nação.

Dessa forma ficou evidente que o sufrágio feminino não estava na pauta do Partido Republicano para o pós-guerra, muito menos os direitos inatos da população negra. Ao admitirem ser necessário o sufrágio aos homens negros, em detrimento das mulheres brancas, eles tinham como interesse primordial, cooptar os votos de 2 milhões de homens negros para o seu partido político.

Cada grupo, cada segmento dos movimentos sociais, bem como a estrutura do Estado têm interesses diferentes e olhares diferentes para as mesmas pautas, muitas vezes até podendo haver convergência em alguns pontos, mas nunca “são todos iguais”, pois as pessoas são diferentes e têm pensamentos, especificidades e propósitos diferentes.

Assim, “De acordo com Elizabeth Cady Stanton, a lição a ser tirada da experiência das mulheres (isto é, mulheres brancas) durante a Guerra Civil era a de que elas nunca deveriam “trabalhar para auxiliar o homem em seus propósitos e exaltar o sexo dele acima do seu” (DAVIS, 2016, p. 82).

A escravidão deixou marcas profundas na população negra, que tem sua vida constantemente ameaçada por violências físicas, simbólicas, psicológicas, além das privações econômicas, levando muitos negros à morte por conta do terrorismo das gangs racistas e do legado do racismo. Mulheres brancas, por sua vez, em 1863, não podiam alegar que estavam numa prisão, pois não estavam, como os homens negros e as mulheres negras, em uma guerra concreta por libertação, mesmo após ela ter sido abolida oficialmente.

3.9 MULHERES NEGRAS E A INTERSECÇÃO GÊNERO, RAÇA E CLASSE

Para melhor entender as opressões de formas entrecruzadas, interseccionadas ou combinadas, buscamos a obra da ativista e feminista estadunidense Angela Davis⁶⁴, “Mulheres, raça e classe”, considerado um clássico no meio acadêmico, entretanto, chega no Brasil somente em 2016, depois de 35 anos da edição original nos Estados Unidos. Segundo a filósofa Djamila Ribeiro (2016), isso mostra o quanto precisamos avançar no Brasil no sentido de tratar as questões raciais e de valorizar a produção intelectual das mulheres negras.

⁶⁴ Angela Yvonne Davis nasceu em 1944 em Birmingham (Alabama). Militante das questões raciais e de classe, foi presa em 1970, acusada de participar de ações armadas promovidas pelos Panteras Negras. Julgada inocente em 1972, depois de quase dois anos de prisão, atualmente é professora do Programa de História da Consciência da Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, onde busca articular, numa nova perspectiva, as categorias de classe, raça e sexo, visando a libertação social dos oprimidos.

As mulheres negras eram mulheres de fato, mas suas vivências durante a escravidão – trabalho pesado ao lado de seus companheiros, igualdade no interior da família, resistência, açoitamentos e estupros – as encorajavam a desenvolver certos traços de personalidade que as diferenciavam da maioria das mulheres brancas (DAVIS, 2016, p. 39).

Ribeiro (2016) evidencia que não se pode pensar o capitalismo sem pensar o drama do racismo, sem pensar a barbárie do sexismo. A filósofa salienta, ainda, que as mulheres negras constituem fundamentalmente o grupo mais atingido pelas consequências de uma sociedade capitalista, sendo obrigadas a compreenderem, para além de suas opressões, a opressão de outros grupos.

Angela Davis (2016) ao falar sobre “O Legado da Escravidão”, no primeiro Capítulo de sua obra explica que é **impossível falar sobre gênero, raça e classe** sem antes **abordar o tema da escravidão negra** e, em particular, as formas de opressão, exploração e violência a que foram submetidas durante séculos, as mulheres negras escravizadas. Ela diz que muito já se escreveu sobre escravidão negra, mas a invisibilidade das mulheres negras ainda é gritante. Muitas são as evidências documentais de que a vitalidade da família negra se mostrou mais forte do que os rigores desumanizantes da escravidão.

Sendo assim, Davis (2016) aborda em primeiro lugar a escravidão nos Estados Unidos e de seus efeitos, chamando a atenção para a forma como a mulher negra foi desumanizada, trazendo a centralidade da questão racial e a impossibilidade de pensar um projeto de nação que desconsidere essa dimensão, já que as sociedades escravocratas foram fundadas no racismo (RIBEIRO, 2016, p. 12).

Embora a obra da Panthera Negra Angela Davis (2016) esteja calcada na experiência estadunidense, é um livro que pensa a tragédia da escravidão moderna em todos os países da diáspora negra. Por isso, ele é fundamental para pensar o Brasil de ontem e o Brasil de hoje.

Sabemos que cada país tem a sua realidade, as suas especificidades no que se refere à escravidão, que deixou um legado, o racismo. Entretanto, olhando para a obra de Angela Davis, percebemos o quanto o que ela escreve diz respeito a qualquer processo onde aconteceu a exploração de homens africanos e mulheres africanas, que se espalharam pelo mundo. Portanto, é extremamente importante pensar que há um fio de conexão que liga esses processos perversos, que se repetem, que dialogam e assemelham-se.

Davis (2016) nos mostra, como que se davam as relações com a população negra numa sociedade escravista, pois sabe-se que a mulher negra era tratada de forma diferente do homem negro. A autora explica que homens e mulheres negras eram tratados da mesma forma, em alguns aspectos, eram obrigados e coagidos a desempenhar os mesmos tipos de

trabalhos forçados, entretanto, a diferença fundamental era que o corpo das mulheres negras eram violados pela questão do estupro, que aqui no Brasil também aconteceu e que desembocou na romantizada teoria do “mito da democracia racial”, que tanto confunde os “negros de pele clara”⁶⁵, quando ainda não tem consciência da “diversidade da branquitude” (CARNEIRO, 2004) e desconhecem o que realmente significa a categoria “branquitude” (SHUCMAN, 2012), num país onde a hipocrisia e o racismo reservam aos “racialmente hegemônicos” (CARNEIRO, 2004), os lugares de privilégios, o que também se estende, em parte, aos “quase brancos”.

A branquitude é entendida aqui como uma construção sócio-histórica produzida pela ideia falaciosa de superioridade racial branca, e que resulta, nas sociedades estruturadas pelo racismo, em uma posição em que os sujeitos identificados como brancos adquirem privilégios simbólicos e materiais em relação aos não brancos (SHUCMANN, 2012).

Carneiro (2004) ao explicar a forma como a publicidade reserva para os “racialmente hegemônicos” o privilégio de serem **representados** em sua diversidade, questiona o quanto não se considera a diversidade étnico-racial da população negra, que só é possível ser representada de acordo com estereótipos seculares e fixados. Assim, ela declara.

Um negro ou japonês solitários em uma propaganda povoada de brancos representam o conjunto de suas coletividades. Afinal, negro e japonês são todos iguais, não é? [...] Brancos não. São individualidades, são múltiplos, complexos e assim devem ser representados. Isso é demarcado também no nível fenotípico em que é valorizada a **diversidade da branquitude**: morenos de cabelos castanhos ou pretos, loiros, ruivos, são diferentes matizes da branquitude que estão perfeitamente incluídos no interior da racialidade branca, mesmo quando apresentam alto grau de morenice, como ocorre com alguns descendentes de espanhóis, italianos ou portugueses que, nem por isso, deixam de ser considerados ou de se sentirem brancos. A branquitude é, portanto, diversa e multicromática. No entanto, a negritude padece de toda sorte de indagações (CARNEIRO, 2004).

O fato é que no Brasil, tanto a polícia quanto o empresariado, não confundem e não têm dúvida sobre quem é negro e quem não é, pois, os primeiros colaboram para ampliar as estatísticas cada vez mais crescentes do genocídio da juventude negra⁶⁶ pelas mãos do aparato do Estado. Por sua vez, os empresários, sempre têm uma “boa” justificativa para não empregar negros (pretos e pardos) em postos de visibilidade, mas se formos olhar no serviço doméstico, ali não há dúvida de que pretas e pardas, em especial, podem/devem estar.

⁶⁵ CARNEIRO, Sueli. **Negros de pele clara**. Portal Geledés. Instituto da Mulher Negra. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/#gs.kOSOG60>. Acesso em: 28 out. 2016.

⁶⁶ A vitimização de jovens negros, que em 2002 era de 71,7% no ano de 2010 pulou para 153,9% - morrem, proporcionalmente, duas vezes e meia mais jovens negros que brancos.

Segundo Djamila Ribeiro (2016), Angela Davis, ao se remeter à escravidão como elemento basilar para entender as desigualdades e as formas de opressão, não está pensando somente a realidade das mulheres negras estadunidenses, ela está pensando numa outra forma de construir um outro modelo de sociedade, em qualquer parte do mundo onde o escravismo e a exploração de seres humanos impulsionaram os mais variados tipos de violências, colocando as mulheres negras num papel importante para desenvolver o seu próprio modelo de emancipação e formas de pensar o mundo.⁶⁷

Nesse sentido, abordaremos alguns aspectos da escravidão e do racismo à Brasileira, para perceber como gênero, raça e classe se entrecruzam e se combinam, percebendo que estes são os eixos estruturantes que reafirmam, legitimam e fundamentam as desigualdades e as diferenças, em qualquer lugar.

3.10 MULHERES NEGRAS: ESCRAVIDÃO E LIBERDADE EM UM CAMPO DE CONFLITOS

Entre meados do século XVI e a década de 1850, foram traficados para o Brasil em torno de quatro milhões de pessoas escravizadas, entre congos, angolas, benguelas, caçanjes, minas e outros indivíduos provenientes dos mais diversos povos e grupos étnicos que habitavam as vilas, cidades e regiões do continente africano (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 15).

Mercadores de humanos, capturaram homens e mulheres livres, portanto, negros e negras da diáspora africana não são descendentes de “escravos” e sim descendentes de trabalhadores negros escravizados. A prática da “caçada humana” com o objetivo econômico e de “civilizar” o outro, contou com o apoio primordial da Igreja Católica na pessoa do Papa Nicolau V que, em 1452, legalizou o escravismo, concedendo a Portugal a soberania sobre as terras que descobrisse nas suas navegações e autorizou este reino a escravizar as nações encontradas fora da Europa Cristã.

Apesar do pedido de perdão da igreja pelo genocídio de negros e índios, o que constituiu crime de lesa-humanidade, não foi possível apagar da memória a desumanização de mulheres e homens negros, pois, além de respaldar a escravidão negro-africana e indígena, a Igreja disseminou pelo mundo todo que os negros “não tinham alma” e que eram “povos

⁶⁷ Para entender a importância da obra e vida da ativista Angela Davis, o HuffPost Brasil entrevistou Djamila Ribeiro, secretária-adjunta de Direitos Humanos e Cidadania de São Paulo, mestra em filosofia pela Unifesp e Rosane Borges, mestra e doutora em Ciências da Comunicação pela ECA-USP e pós-doutoranda pela mesma universidade, em 26/10/2016. Disponível em: <https://www.facebook.com/HuffPostBrasil/videos/1392854257391491/>. Acesso em: 28 out. 2016.

destinados pela Bíblia a serem escravos”, justificando, assim, o tráfico de milhões de seres humanos.

Esses mercadores europeus, ao chegarem no continente africano, contribuíram para a desestabilização e o acirramento dos conflitos entre os diversos grupos étnicos que conviviam à sua maneira no continente africano. Muitas dessas sociedades se desestruturaram por conta dessa estratégia de guerra do colonizador: provocar o conflito entre aqueles que se quer subjugar e, assim, obter para si o monopólio da dominação, fazendo com que o “outro”, o diferente, inverta o foco do combate, voltando as armas para si mesmo, ou para os seus iguais ou semelhantes.

Uma das situações mais perversas numa sociedade racista é a vítima ser considerada a culpada pelo racismo que ela sofre. O senso comum costuma afirmar, “você negros são mais racistas que os brancos!”, “Vocês mesmos se discriminam!”, “Vocês escravizavam em África!” É uma forma de desviar a responsabilidade pelo crime do racismo projetando a culpa na vítima, conforme explica Fanon (2008).

O castigo que nós merecemos só pode ser desviado se negarmos a responsabilidade do crime, **projetando a culpa na vítima**; provando assim – pelo menos a nós próprios – que, dando o primeiro e único golpe, agimos simplesmente em legítima defesa (G. LEGMAN *apud* FANON, 2008).

Mulheres e homens africanos de diferentes etnias eram capturados, aprisionados por traficantes europeus e transportados para as cidades escravistas do território brasileiro. Esses grupos não eram homogêneos, possuíam a sua própria história, valores culturais diferentes, referências familiares e visão de mundo até mesmo divergentes, que certamente constituíram e influenciaram na maneira de ser do povo brasileiro.

Embora o tráfico humano tenha sido oficialmente extinto em 1850, essa data não correspondia ao que acontecia na prática e algumas embarcações continuavam a desafiar o Atlântico, dando continuidade à travessia, aumentando a pressa e as más condições para os cativos sequestrados.

Schumacher e Brazil (2007, p. 20) chamam a atenção para o fato de que muitas anotações sobre **meninas e moças** constam de diários de bordo das embarcações negreiras, dos relatórios comerciais, dos escritos pessoais e de outros tantos documentos redigidos por traficantes, pilotos, religiosos e funcionários das companhias de comércio europeias. Segundo a autora, esses registros revelam um olhar masculino e etnocêntrico sobre as relações sociais como um todo e, em particular, sobre o tratamento dado ao feminino no vai-e-vem escravista.

Schumacher e Brazil (2007) descrevem alguns dos aspectos terríveis dos horrores imputados às muitas mulheres que foram trazidas para este outro lado do Atlântico, destacando-se desde a origem da travessia, o abuso sexual das mulheres negras por parte dos homens brancos e o que o “tratamento diferenciado” dos homens negros lhes conferia:

Mal-alimentadas e cansadas de percorrer a pé muitas milhas, as africanas aprisionadas chegavam aos pontos de partida em péssimas condições. Nas embarcações, eram submetidas a toda sorte de maus tratos. O bacharel baiano Luis Antonio de Oliveira descreveu em suas Memórias, divulgadas em 1793, como a sujeira, os ratos, os piolhos, a cegueira e a sarna iam corroendo seus corpos. A morte vinha pelo escorbuto, sarampo, bexiga e diarreias que dizimavam boa parte dos embarcados, a começar pelas crianças. Às mulheres, por vezes, era dispensado um tratamento diferenciado. A elas permitia-se permanecer no convés, onde o ar puro e a retirada dos ferros do tornozelo aliviavam as duras condições da viagem. Porém, a permanência no convés também as deixava à mercê dos marinheiros que “**se serviam**” **sexualmente** delas a qualquer hora do dia (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 21).

Mulheres, homens e crianças negras sofreram brutalmente com castigos e mutilações. Davis (2016, p. 36) alerta que é importante lembrar que os castigos infligidos às mulheres escravizadas ultrapassavam em intensidade aqueles impostos aos homens, uma vez que não eram apenas açoitadas e mutiladas, mas também *estupradas*.

E “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros” (DAVIS, 2016, p. 36).

Apesar dos testemunhos de escravas e escravos sobre a alta incidência de estupros e coerção sexual, o tema tem sido mais do que minimizado na literatura tradicional sobre a escravidão. Às vezes, parte-se até mesmo do princípio de que as escravas **aceitavam e encorajavam** a atenção sexual dos homens brancos. O que acontecia, portanto, não era exploração sexual, mas “miscigenação” (DAVIS, 2016, p. 37).

A autora explica que o que muitos não conseguem entender é que num processo de exploração e escravização dificilmente havia uma base para “prazer, afeto e amor” quando homens brancos por sua posição econômica, tinham acesso ilimitado ao corpo das mulheres negras. Davis salienta que “Era enquanto opressores – ou, no caso dos que não possuíam escravos, enquanto agentes de dominação – que os homens brancos se aproximavam do corpo delas” (DAVIS, 2016, p. 38).

Como mulheres, as escravas eram inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual. Enquanto as punições mais violentas impostas aos homens consistiam em açoitamento e mutilações, as mulheres eram açoitadas, mutiladas e **também estupradas**. O estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do

controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras (DAVIS, 2016, p. 20).

Nos navios, conforme descrevem Schumacher e Brazil (2007, p. 21), os espaços para os cativos eram muito limitados e as provisões disponíveis raras. A barbárie era regida por leis e decretos, que “permitiam” que fossem transportados sete escravizados por tonelada para os navios com vigias, e cinco para os navios sem vigias (decreto de 1684). Além disso, os traficantes quase sempre, para aumentar seus lucros, levavam um excesso de cativos a bordo, suprindo-os com alimentação e água insuficientes. Os homens eram amarrados em estacas nos porões, **as mulheres** entre os conveses, as que estavam **grávidas**, na grande cabine, e as crianças junto ao leme, o que naquele clima quente ocasionava um cheiro intolerável, conforme observação de um europeu ao dizer que considerava lamentável ver como amontoam aqueles pobres miseráveis, 650 ou 700 em um navio.

Essas embarcações confinavam humanos numa área extremamente baixa, obrigando-os a sentarem-se entre as pernas uns dos outros, e de tão amontoados que não havia possibilidade de deitarem ou mudarem de posição, durante o dia ou à noite. Para que chegassem ao devido destino junto aos seus “senhores”, homens e mulheres negras eram marcados como ovelhas, com os sinais dos proprietários, nos peitos ou nos braços (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 21).

Levantes no interior dos navios faziam parte do risco de se transportar uma “carga” tão lucrativa. Entretanto, essas revoltas quase sempre resultavam em mais violência, mortos e feridos e o controle dos rebelados. Muitos **eram enforcados na ponta do mastro**, onde permaneciam pendurados. Muitos assassinatos de homens negros foram cometidos por homens brancos, jamais questionados.

Arelado a esses linchamentos e as incontáveis barbaridades neles envolvidas, o **mito do estuprador negro foi trazido à tona**. Seu terrível poder de persuasão só poderia existir no interior do irracional mundo da ideologia racista. Por mais ilógico que seja o mito, não se trata de uma aberração espontânea. Ao contrário, o mito do estuprador negro era uma **invenção obviamente política** (DAVIS, 2016, p. 188).

Bosman *apud* Schumacher e Brazil (2007), declaram que **as mulheres** pareciam “mais audaciosas e perigosas” e assim como os demais revoltosos, também foram postas a ferro. Durante a travessia, **muitas se atiraram ao mar**, temendo o mal que as esperava.

Após inúmeras “torturas de dimensões Atlânticas”, **as africanas** chegavam em situação deplorável, aportando em algumas cidades brasileiras e Estados, dentre eles, o Rio Grande do Sul.

Após estas torturas de dimensões Atlânticas, **as africanas** chegavam “magras, como sombras cambaleantes”, nas palavras de um cronista do século XIX. Tinham as “feições contraídas, os grandes olhos pareciam querer saltar das órbitas a qualquer momento, e, pior que tudo, as barrigas franzinas, formando um pequeno buraco, como se elas tivessem se desenvolvido no sentido das coisas”. Dos portos, eram levadas para os armazéns ou mercados de rua onde eram expostas à apreciação. Até os anos de 1830, quando o tráfico tornou-se ilegal, a população cativa normalmente aportava em cidades brasileiras como Belém, São Luiz do Maranhão, Fortaleza, Recife, Salvador, Rio de Janeiro, Santos, Paranaguá e nos estados de Santa Catarina e **Rio Grande do Sul** (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 22).

Schumacher e Brazil (2007) descrevem a dura existência das africanas que aportavam em terras brasileiras, que além da violência física, passavam pela violência psicológica da destruição de parte de suas identidades, a perda do seu nome e adoção de nomes cristãos.

Ao chegarem como cativas ao Brasil, as africanas recebiam nomes cristãos e, da noite para o dia, deveriam virar **Marias, Evas, e, ironicamente Felicidades**. Os escravocratas e clérigos envolvidos no tráfico provavelmente supunham que seria possível acontecer uma repentina metamorfose com o batismo, uma espécie de passagem imediata da condição de mulheres africanas para a de escravizadas por vontade divina (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 22-23).

No entanto, Schumacher e Brazil (2007) explicam que a grande maioria de africanas resistiu e preservou seu nome de origem, assim expressando, entre os seus, uma parte muito significativa de sua identidade étnica ou religiosa. Os nomes católicos eram utilizados apenas nas relações com os colonizadores, “eram apelidos de terras de brancos”, como se dizia na época.

Algumas agregaram também sobrenomes relativos aos lugares de onde partiram ou do grupo que pertenciam em terras brasileiras. Foi assim que muitas africanas passavam a ser identificadas como Josefa Mina, Catarina Moçambique, Catarina Angola ou Maria Emini, corroborando com o que Lélia de Almeida Gonzalez *apud* Néia Daniel (1994, p. 2) dizia “negro tem que ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido... ao gosto deles”. Uma metáfora muito utilizada também pela socióloga Vilma Reis⁶⁸, remetendo à simbologia do ideograma adinkra Sankofa⁶⁹, sempre (re)afirmando o ensinamento de Gonzalez “nome e sobrenome para que o *racismo* não coloque apelido”.

As mulheres negras da diáspora africana foram as responsáveis pela reconstrução de um Mundo Novo em terras brasileiras. E nesse reconstruir o seu corpo negro foi um dos

⁶⁸ Disponível em: <http://www.afreaka.com.br/notas/vilma-reis-recebe-medalha-zumbi-dos-palmares-2/>. Acesso em: 28 out. 2016.

⁶⁹ Um dos símbolos que compõe um sistema de escrita dos povos akan, da África Ocidental, em especial os asante da atual República de Gana. **Sankofa**. *Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi*. Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás. Símbolo da sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro. Badana do livro organizado por Eliza Larkin Nascimento, **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4).

principais atributos utilizados pelo homem branco, que dele se servia de acordo com a sua vontade, gerando com isso, as filhas e os filhos do estupro, mascarados pelo “romantizado” mito da democracia racial no Brasil.

Nas últimas décadas do século XVI, as mulheres africanas começaram a chegar ao chamado Novo Mundo, ou seja, após serem apresadas pelos europeus em suas terras, foram trazidas para as Américas, onde em diferentes territórios recém-“descobertos” foram **cruelmente exploradas**. Obrigatoriamente tiveram que servir a exaustão como **mão e corpo para toda e qualquer obra**. Roubaram delas parte da liberdade e muitas vidas, mas **não a memória** e os **traços de identidade**. Desde os primeiros tempos resistiram, lutaram e geraram soluções. Ao longo dos tempos reinventaram verdadeiramente um Mundo Novo, no qual plantaram sementes e valores que brotaram, floresceram e deram os mais variados, belos e vigorosos frutos. Agregaram fé, saberes e sabores as maneiras de ser de toda gente, que de geração em geração continua a chegar para ajudar na recriação de novos rumos (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 23).

A memória e os traços de identidade negra jamais foram perdidos, mesmo diante da barbárie da travessia, dos suicídios e das tristezas de serem forçadas a viverem num lugar que não era o seu, mas que em terras brasileiras forjaram uma nova forma de ser mulher negra, (re)existindo apesar da dor, conforme ressalta Barbosa (2013, p. 25), ao falar sobre o mundo da oralidade e as formas de comunicação que essas mulheres negras tiveram que engendrar para sobreviver:

Na música, como na fala, as palavras são campos de significação que circundam objetos e através delas podem ser acionadas informações armazenadas, descrevendo situações que foram preservadas. O momento seguinte é a transmissão realizada pelo **aparelho tecnológico da oralidade**. Da boca saíam música e ritmo, constituindo-se os cânticos entoados em uma espécie de documentação oral da cultura desses escravos e de seus **modos de comunicação**. O dito dos versos e dos sons musicais era, em suma, o discurso preservado, que ficara armazenado sob a forma de **sentidos memoráveis**. Assim, a **memória é o veículo da comunicação** dos indivíduos presentes na situação de comunicação (HAVELOCK, 1995, p.108) (BARBOSA, 2013, p. 25).

Segundo Barbosa (2013, p. 26), “o corpo era também lugar de armazenamento de uma informação cultural que podia ser reutilizada”, a exemplo da capoeira, onde “expandiam os enunciados da fala com gestos corporais”. Entretanto, esse mesmo corpo negro que se comunicava precisava ser destituído de poder, para servir aos fins do sistema de exploração colonial escravista.

Percebe-se, desde a travessia como essa prática fundante do que hoje é o Brasil da “diversidade étnico-racial” - o estupro - se reverteu de maneira perversa contra o homem negro, pois paira no imaginário mundial, que ele sim é o representante legítimo do estuprador, potencial violador das mulheres brancas, conforme explica Fanon (2008), em *Pele negra*,

máscaras Brancas. Segundo Fanon, tudo está no plano do imaginário. E o que imaginamos é o que de fato fazemos e acreditamos, mesmo que não seja.

Ainda no plano genital, será que o branco que detesta o negro não é dominado por um sentimento de impotência ou de inferioridade sexual? Sendo o ideal de virilidade absoluto, não haveria aí um fenômeno de diminuição em relação ao negro, percebido como um símbolo fálico? O **linchamento do negro** não seria uma vingança sexual? Sabemos tudo o que as sevícias, as torturas, os murros, comportam de sexual. Basta reler algumas páginas do Marquês de Sade para nos convenceremos... A superioridade do negro é real? Todo o mundo *sabe* que não. Mas o importante não é isso. O **pensamento pré-lógico do fóbico** decidiu que é assim (FANON, 2008, p. 139).

Essa representação do estuprador negro foi uma estratégia racista e sexista que funcionou graças à visibilidade auferida pelas grandes mídias contribuindo para a manutenção do trabalho semi-escravo; a desestabilização de inúmeras famílias negras com o crescente aumento das mulheres negras como chefes de família; o aprisionamento e encarceramento em massa de homens negros⁷⁰, por qualquer motivo.

No Brasil, a criminalização pela prática da religião de matriz africana era comum e fortemente atacada pela polícia; a capoeira, hoje patrimônio cultural do Brasil, já foi considerada crime de vadiagem; o samba e o carnaval, também patrimônio do Brasil e parte da indústria cultural rentável para os grandes centros, como Rio de Janeiro e São Paulo, já foram considerados “coisa de negro vagabundo”.

A representação da masculinidade negra foi forjada nas histórias da escravidão, colonialismo e imperialismo, aonde o negro foi desprovido de autoridade e de responsabilidade paterna na família, sendo infantilizado pelo senhor de escravos e linchado por conta do medo/desejo que o branco tinha do seu “estranho fruto”; assim como a lascividade e a supersexualização da mulher negra, conforme explica Hall (1997).

Durante a escravatura, o senhor de escravos branco com frequência exerceu sua autoridade sobre o escravo negro, destituindo-o de todos os atributos de responsabilidade, autoridade paterna e na família, tratando-o como uma criança. Esta **‘infantilização’ da diferença** é uma **estratégia representacional** muito usada em **homens e mulheres**. (As mulheres atletas ainda costuma ser chamadas de “garotas”. E é só recentemente que muitos brancos sulinos norte-americanos deixaram de chamar os negros adultos de ‘rapazes’, enquanto que a prática ainda persiste na África do Sul). A infantilização pode também ser entendida como forma de **‘castrar’ simbolicamente o homem negro** (i.e., privá-lo de sua “masculinidade”); e, como temos visto, os brancos frequentemente **fantasiavam quanto ao apetite sexual exagerado e a destreza do homem negro** – assim como o **caráter lascivo, supersexualizado da mulher negra** – que eles tanto temiam quanto secretamente invejavam. Alegavam estupro como principal “justificativa” para linchar os negros nos estados do sul até o Movimento dos Direitos Civis

⁷⁰ Retratado no documentário Netflix, **A 13ª Emenda**, publicado em 13/10/2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ORPt4vEvhpI>. Acesso em: 28 out. 2016.

(JORDAN, 1968). Como observa Mercer, “A **fantasia primária do grande pênis negro** projeta o medo de uma ameaça, não apenas à **feminilidade branca**, mas à civilização em si, como **angústia pela miscigenação**, a poluição eugênica e a degeneração racial é encenada através dos rituais masculinos brancos de agressão racial – o histórico linchamento dos homens negros nos Estados Unidos rotineiramente envolvem a castração literal do **‘estranho fruto’ do Outro** (1994a, p. 185; HALL, 1997, p. 262-263).⁷¹

Davis (2016) explica que [...] Assim como as mulheres negras dificilmente eram “mulheres” no sentido corrente do termo, o sistema escravista desencorajava a supremacia masculina dos homens negros, pois seria muito perigoso para o explorador administrar um possível desvio à norma escravista

Uma vez que maridos e esposas, pais e filhas eram igualmente submetidos à autoridade absoluta dos feitores, o fortalecimento da supremacia masculina entre a população escrava **poderia levar a uma perigosa ruptura na cadeia de comando**. Além disso, uma vez que as mulheres negras, enquanto trabalhadoras, não podiam ser tratadas como o “sexo frágil” ou “donas de casa”, os homens negros não podiam aspirar à função de “chefes de família”, muito menos à de “provedores da família”. Afinal, homens, mulheres e crianças eram igualmente “provedores” para a classe proprietária de mão de obra escrava (DAVIS, 2016, p. 20).

Não se pode nunca esquecer que a escravidão era um sistema econômico calcado no racismo, um crime perfeito. O Estado brasileiro, ao abolir oficialmente a escravidão, em 1888, precisava manter aquela mão de obra barata, encontrando novas formas de exploração, num prolongamento da escravidão, para que o capitalismo prosperasse.

Sendo assim, homens negros foram e ainda são as vítimas preferidas da vigilância policial, do controle penal e do sistema prisional no mundo todo, e, as mulheres negras, por sua vez, aquelas que indiretamente são atingidas pelo abandono do Estado e de muitos dos seus companheiros e filhos, que desaparecem nas prisões para nunca mais voltarem.

⁷¹ Tradução livre do Inglês: During slavery, the white slave master often exercised his authority over the black male slave, by depriving him of all the attributes of responsibility, paternal and familial authority, treating him as a child. This ‘infantilization’ of difference is a common representational strategy for both men and women. (women athletes are still widely referred to as ‘girls’. And it is only recently that many Southern US whites have ceased referring to grown black men as ‘Boy!’, while the practice still lingers in South Africa.) Infantilization can also be understood as a way symbolically ‘castrating’ the black man (i.e. depriving him of his ‘masculinity’); and, as we have seen, whites often fantasized about the excessive sexual appetites and prowess of black men – as they did about the lascivious, over-sexed character of black women – which they both feared and secretly envied. Alleged rape was the principal ‘justification’ advanced for the lynching of black men in the Southern states until the Civil Rights Movement (Jordan, 1968). As Mercer observes, ‘The primal fantasy of the big black penis projects the fear of threat not only to white womanhood, but to civilization itself, as the anxiety of miscegenation eugenic pollution and racial degeneration is acted out through white male rituals of racial aggression – the historical lynching of black men in the United States routinely involved the literal castration of the Other’s “strange fruit”’ (1994a, p. 185).

3.11 MULHERES NEGRAS: NEM CULPA, NEM VERGONHA, UMA DÍVIDA HISTÓRICA

Após 128 da abolição da escravatura, a sociedade brasileira ainda não reconheceu a importância do papel das mulheres negras da diáspora africana na construção do país. Muito menos pediu perdão ou pagou a dívida por quase cinco séculos de estupro colonial (CARNEIRO, 1995), exploração, privações, violação do corpo, das mãos, dos braços, das pernas, dos seios e do sexo das mulheres negras.

Sueli Carneiro (2011) é enfática ao afirmar que:

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado **mito da democracia racial latino-americana**, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Essa **violência sexual colonial** é, também, o “cimento” de todas as **hierarquias de gênero e raça** presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “**O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional**; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance” (CARNEIRO, 2011).

O que se percebe na sociedade brasileira é a total falta de culpa e vergonha de um passado escravista, que explorou e jogou para as margens homens e mulheres negras que ainda enfrentam situações de racismo, que não são velados e, sim repaginados e mais elaboradas, ao excluir as mulheres negras de todo e qualquer espaço de poder político, econômico, cultural e midiático.

O racismo no Brasil é uma questão difícil de ser tratada, pois ele é negado, relativizado, afinal “somos todos iguais”, como diz o senso comum, naturalizando e minimizando a complexidade do problema e, quanto mais se lança luz sobre ele, mais ele cega as pessoas e não as deixa enxergar. Nesse sentido, o mito da democracia racial foi uma invenção perfeita, para mascarar os conflitos existentes entre brancos e negros, mesmo sabendo que eles existem.

Essa ideia de **democracia racial**, baseado na dupla mestiçagem, biológica e cultural entre as três raças originárias (mas pendendo “claramente” para o **padrão-branco-europeu** como **modelo de brasileiro**, este que foi “premiado” com as construções das outras raças), dificulta a percepção das desigualdades raciais existentes na sociedade, em função das próprias ideias que ostenta de “democracia” e “igualdade”. Segundo Munanga, **o mito da democracia racial** “encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria.” Para ele, “essas características são ‘expropriadas’, ‘dominadas’ e ‘convertidas’ em

símbolos nacionais pelas elites dirigentes (MUNANGA, 1999, p. 80; MUNANGA, 1999 *apud* PEREIRA, 2013, p. 81).

Jurema Werneck (2014) ao olhar para trás, afirma que “Nossos passos vêm de longe!”, assumindo que ao escrever, seu pensamento é a soma de vários olhares de mulheres negras do passado, mas também do presente e que o Movimento de Mulheres Negras é heterogêneo, se articula e elabora permanentemente estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. Dessa forma ela nos desconcerta, ao enunciar:

As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos (WERNECK, 2014, p. 76).

Mulheres negras escravizadas fizeram parte do contingente de aproximadamente 15 milhões de pessoas foram conduzidas violentamente da África para as Américas, entre os séculos XV e XIX. No Brasil, elas exerceram múltiplas atividades e funções na construção de cada uma das regiões do país.

No Sul, os cativos trabalhavam nas charqueadas do Rio Grande e nos ervais do Paraná; no nordeste, nos engenhos e na pecuária; no norte, nas atividades extrativas e no sudeste, nas extensivas plantações e na extração mineral, conforme descreve Schumacher e Brazil (2007, p. 39). Além disso, os autores salientam que, nesta última região, não só realizavam os serviços braçais, como também contribuíram com o saber das técnicas de metalurgia e mineração que trouxeram de suas terras de origem.

Além de executarem os conflituosos serviços domésticos no interior da casa-grande, sob o olhar de desprezo das sinhazinhas e as investidas sexuais dos “senhores de engenho tarados” (CARNEIRO, 2011), as africanas realizavam as mais diferentes funções e atribuições nos canaviais, sob a rigidez dos feitores e não eram poupadas de nenhum tipo de serviço.

No período de colonização, as africanas desempenharam os mais diferentes papéis, que compreendiam desde as **tarefas domésticas**, até a lida diária nas extensões de terra-roxa, que primeiramente serviram à monocultura da cana-de-açúcar. Em todas as etapas da produção e **manufatura dos produtos canavieiros**, houve a labuta das mulheres escravizadas. Elas retiravam ervas daninhas da gleba, semeavam e enfeixavam as canas. Nos engenhos, cozinhavam-nas em enormes tachos de cobre, transformando-as em melaço, no processo que teria como produto final o açúcar. No interior das casas-grandes, **preparavam a comida, lavavam, cerziam e arrumavam**, efetuando **todos os afazeres cotidianos para as famílias escravocratas**. Trabalhavam de sol a sol, sob a rígida fiscalização dos feitores, ou das sinhás, recebendo pelos serviços o mínimo necessário para sobreviver. Os exploradores garantiam apenas uma refeição diária, basicamente formada por feijão, milho e farinha de mandioca. Carnes, quando servidas, eram geralmente sobras ou

de qualidade duvidosa. Ironicamente o hábito que tinham de cozinhar o feijão com as partes deixadas pelos escravistas criaria um dos pratos mais populares do Brasil: a feijoada (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 39).

Por sua vez, as cativas no Sul, enquanto viam seus companheiros e filhos morrerem em pouco tempo pelo sal e o chicote nas charqueadas, adoçavam a vida dos “finos e cultos” “barões do charque” e suas delicadas senhoras, que recebiam convidados em saraus, banquetes e encontros musicais, ao som do piano, bem ao gosto das elites pelotenses. Eram as mãos negras que detinham as técnicas e o “saber fazer” do que se constituiu nos deliciosos doces pelotenses, conforme revelam Ferreira e Cerqueira (2012)

Foi no interior desses sobrados, em suas grandes cozinhas, que começaram a ser fabricados os doces pelotenses ou, pelo menos, é ali que se ancora essa tradição, como se pode ler nas crônicas de viajantes que passaram pela cidade, entre os quais, o mais conhecido é Auguste de Saint-Hilaire. As reuniões sociais, denominadas saraus, representaram uma das expressões dessa sociedade que **desejava e via-se como refinada e culta**: encontros musicais e de declamação de poemas, ao lado do piano, nos quais **eram oferecidos os doces feitos pelas escravas negras**, sob a orientação e vigilância da dona da casa. Eram doces ditos de tradição portuguesa, tais como o camafeu, uma pasta de nozes recoberta por glacê branco, ou ainda as fatias de Braga, pasta de amêndoas e glacê (FERREIRA; CERQUEIRA, 2012).

De acordo com Zila Bernd (1993, p. 64), se os escravizados foram utilizados em todas as principais atividades produtivas do Rio Grande do Sul, em algumas delas, sua participação foi decisiva, como é o caso das charqueadas que começaram a se estabelecer no final do século XVIII. As charqueadas passaram a ser o principal eixo econômico do Estado e só adquiriram essa importância devido ao braço escravo. A atividade de abate, secagem e salga era extenuante e penosa devido ao número exagerado de horas de trabalho, que chegavam a 16 por dia, à falta de higiene no matadouro e, sobretudo, aos maus tratos a que eram submetidos os escravos.

No Rio Grande do Sul, a propagada “democracia sócio-racial” nunca existiu, muito menos “escravidão branda”. Uma das piores formas de tratamento dispensado aos trabalhadores negros do Sul, foram as charqueadas, responsável pelo genocídio de uma parcela da população negra gaúcha, que sobreviveu e continua sobrevivendo às inúmeras formas de subjugação, opressão e frequente subalternidade presumível.

A propósito dos suicídios, Silva e Cunha (2007), exemplificam com o que acontecia nas charqueadas em Pelotas, com as matérias de jornais da época como o Correio Mercantil de 1875 e 1883, de onde se extrai:

Ontem às 10 horas da manhã, na xarqueada do senhor Tenente-Coronel Joaquim Rasgado, suicidou-se um seu escravo de nome Francisco, dando em si próprio uma facada no pescoço, uma na barriga, outra no peito. O motivo que o levava a praticar

tal atentado foi ter o capataz da mesma xarqueada admoestado-o por ser encontrado com outros seus companheiros na prática de atos que necessitavam correção (ZERO HORA, 20/04/2002).

No lugar denominado porteiras, sete léguas dessa cidade, uma escrava de João Esperança tentou assassinar uma filhinha de seu senhor. Não tendo conseguido realizar seus intentos, enforcou três dos seus filhos menores, suicidando-se ela em seguida pela mesma forma. Consta-nos que conseguiu salvar da morte outras a alma das crianças (ZERO HORA, 20/04/2002).

Os suicídios dos escravizados reforçam o argumento de que se houvesse no Rio Grande do Sul condições satisfatórias de vivência e convivência em uma mesma sociedade, essas mortandades não aconteceriam. Tanto a resistência escrava, como a organização propriamente dita começaram a partir da formação dos quilombos (SILVA; CUNHA, 2007, p. 9).

As condições de vida dos trabalhadores das charqueadas eram terríveis, de pés descalços, na beira dos arroios, com pouca ou quase nenhuma roupa, com a umidade do ar chegando a 90%, com o sal provocando feridas em todo o corpo, muitos acabavam não chegando à expectativa média de vida que era de 5 a 7 anos de trabalho efetivo (AL-ALAM, 2005).

Eles trabalhavam incessantemente, em duras tarefas especializadas, semiespecializadas e não-especializadas, 16 e mais horas diárias, com apenas breves interrupções, embalados pelo chicote do capataz e pequenas canecas de aguardente. Nas poucas horas de repouso noturno, eram encerrados nas sinistras senzalas (MAESTRI, 1997, p. 234, apud AL-ALAM, 2005, p. 2).

Se a exploração na charqueadas era uma realidade para os homens negros do Sul, as mulheres negras escravizadas, além de cuidarem das feridas desses homens negros e seus filhos, se dedicavam às tarefas de aparadoras, parteiras, curandeiras, benzedeadas, entre outros. [...] foram elas, na condição de cativas – mucamas, amas-de-leite ou “mães-pretas” -, as primeiras responsáveis, ao lado das índias, pelos cuidados com a manutenção da saúde e pelo combate às doenças da família brasileira (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 177).

O sistema escravista definia o povo negro como **propriedade**. Já que as mulheres eram vistas, não menos que os homens, como **unidade de trabalho lucrativas**, para os proprietários elas poderiam ser desprovidas de gênero. [...] A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as **mulheres negras eram praticamente anomalias** (DAVIS, 2016, p. 17-18).

O corpo da mulher negra foi, desde a travessia, o lugar mais explorado pelo colonizador, pois além de ter que atender todas as vontades da casa-grande, elas tinham que

dar conta de suas próprias famílias, que ficavam à mercê das intempéries e das **forças que precisavam tirar de algum lugar** para dar atenção aos filhos e companheiros.

Esse é um dos mitos mais recorrentes sobre as mulheres negras, que paira no imaginário coletivo, forjado desde a travessia, o “mito da mulher negra forte”, como bell hooks (1993) explica, é como se a mulher negra não tivesse o direito de sentir dor, muito menos de amar, pois “a luta pela sobrevivência era mais importante que o amor” e, assim, a prática de reprimir os sentimentos como estratégia de sobrevivência continuou a ser um aspecto da vida dos negros, mesmo depois da escravidão.

Essa também é uma das “justificativas” do racismo perverso e sádico, que faz com que na área da saúde as mulheres negras sejam aquelas que recebem menos anestesia, menos atenção e quando ela é pobre, mais agrava essa situação, afinal, “elas aguentam tudo”.

No ano de 2006, o Ministro da Saúde, Agenor Álvares, reconheceu pública e nacionalmente a existência de racismo institucional no Sistema Único de Saúde⁷², durante o II Seminário Nacional de Saúde da População Negra realizado no Rio de Janeiro, conforme relatam Lopes e Werneck (2010, p. 13). Neste mesmo ano, por iniciativa das organizações negras, passa-se a marcar o dia 27 de outubro como o Dia Nacional de Mobilização Pró- Saúde da População Negra.

As identidades das mulheres negras foram forjadas na luta e na dor, entretanto o grande desafio é chegar ao entendimento de que é preciso romper com esse mito, sem abrir mão da fortaleza que é ser mulher negra, que tem o direito e pode também ser frágil quando quiser.

Nesse sentido, hooks (1993), em “Vivendo de amor” nos ensina que “O amor cura. Nossa recuperação está no ato e na arte de amar”, ao mesmo tempo, reflete sobre o quanto a experiência do dar e receber amor foi difícil para homens e mulheres negras da diáspora africana, que passaram pelo sistema colonial escravocrata.

O sistema escravocrata e as divisões raciais criaram condições muito difíceis para que os negros nutrissem seu crescimento espiritual. Falo de **condições difíceis, não impossíveis**. Mas precisamos reconhecer que a opressão e a exploração distorcem e impedem nossa capacidade de amar. Numa sociedade onde **prevalece a supremacia dos brancos**, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a **interiorização do racismo** e de um **sentimento de inferioridade**. Esses **sistemas de dominação** são mais eficazes quando alteram nossa habilidade de querer e amar. Nós negros temos sido profundamente feridos, como a gente diz, "feridos até o

⁷² "Isso tem que acabar", afirmou o ministro. Segundo ele, a falta de atendimento, ou o atendimento pior e menos humanizado, muitas vezes, é por questão de **racismo**. "A universalização diz que todos são iguais no seu atendimento, e é por isso que estamos lançando essa política. Esse é o grande desafio que temos no SUS hoje", destacou o ministro. (Fonte: Agência Brasil, disponível no Jornal Irohin, 20/11/2006) (LOPES; WERNECK, 2000, p. 13).

coração", e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e conseqüentemente, de amar. Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando. A **vontade de amar** tem **representado um ato de resistência** para os Afro-Americanos. Mas ao fazer essa escolha, muitos de nós descobrimos nossa incapacidade de dar e receber amor (HOOKS, 1993).

Homens e mulheres negras compartilhavam a expectativa de um destino incerto. Um dos suplícios que as **mulheres negras** também tinham que suportar era a vistoria dos escravocratas, que as apalpavam, olhavam os seus dentes, para se certificarem do “estado” da mercadoria”. Nos **corpos das mulheres negras** eram projetados um futuro de exploração física e sexual. Dos barracões e armazéns, as jovens meninas e também algumas mulheres adultas seguiam, mais uma vez separadas dos seus, numa precária viagem por terra ou mar, para os lares de seus exploradores (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 40).

Família negras foram destruídas por conta do processo de escravidão, mas nada que impedisse que mesmo depois de 30 anos de separação, Maria Lourindo, já em situação de liberdade, conforme relata Schumacher e Brazil (2007), voltasse a procurar pela filha, utilizando para isso o jornal local.

Em 1820, por exemplo, Maria Lourindo e seu marido Casemiro foram separados de sua filha ao serem “negociados por seu senhor”, um tradicional dono de engenho de Pernambuco. Com isso caíram nas garras de um traficante que os embarcou para o **Rio Grande do Sul**. Trinta anos depois, viúva e liberta, Maria procurava o **paradeiro da filha através de um anúncio publicado em um periódico pernambucano**. Mesmo com a extinção do tráfico negreiro na década de 1850, o comércio interprovincial que perdurou, obrigava **deslocamentos internos** frequentes, acarretando por vezes a **desintegração repentina** das **famílias escravizadas**. [...] (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 40).

O comércio de escravizados, ao final do século XVIII, continuou crescendo e representava um símbolo de *status* e uma prática das elites brasileiras que precisavam daquela “máquina servil” indispensável, que com seus músculos e força, que movimentavam as engrenagens na construção do Império. Sendo assim, toda e qualquer pessoa que almejasse reconhecimento deveria ter a seu serviço pelo menos um cativo ou cativa, que desempenhavam os mais variados trabalhos, de vendedoras ambulantes, carregadoras de pote, até mesmo prostituição compulsória, a parteiras, o trabalho que elas faziam, obrigatoriamente, deveria reverter em lucro para os exploradores da casa-grande.

Já nas primeiras décadas oitocentistas, o processo de urbanização fez surgir um cenário propício ao comércio ambulante. **As cativas**, então, passaram, também, a fazer o serviço de **vendedoras**, ofertando as mais variadas especiarias nas ruas e mercados. No entanto, nessa época, ainda era grande o trabalho escravizado voltado para **atividades agrícolas e pastoris** de subsistência: hortas, criação de animais, etc. Muitas cativas eram responsáveis pelas **plantações em pequenos sítios** e

residências suburbanas. No interior das senzalas, graças às tradições repassadas oralmente pelas mais idosas, as mulheres exerciam as funções de **parteiras, benzedoras e provedoras de valores religiosos** (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 42).

Angela Davis (2016) propõe algumas hipóteses que talvez sejam capazes de orientar um reexame da história das mulheres negras durante a escravidão. Uma delas seria uma avaliação sobre o papel dessas mulheres como trabalhadoras.

Proporcionalmente, as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que as suas irmãs brancas. O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos de escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras (DAVIS, 2016, p. 17).

O Brasil foi construído e edificado por mãos e braços de homens e mulheres negras, que além de fazerem o trabalho doméstico no interior da casa-grande, tinham sob suas cabeças uma valiosa **fonte de renda para os exploradores**, que os utilizavam como burro de carga, “mula” (daí provém o termo “mulato”, filho de mula), os carregadores de pote⁷³ (ESCOBAR, 2010).

Na falta de cavalos, raros na Colônia entre os séculos XVII e XIX, a circulação de mercadorias e passageiros em terra era feita por um meio bastante peculiar: **o lombo de homens. Escravos negros, índios e mamelucos** formavam o pelotão de carregadores denominado de “**bestas humanas**”, que atuavam principalmente nos deslocamentos de São Paulo a Santos e de Minas Gerais à Bahia e ao Rio de Janeiro. Conforme consta no termo de vereação de 30 de junho de 1721, nas atas da Câmara Municipal de São Paulo, alugavam-se carregadores humanos para ir às Minas por um preço que variava entre 16 e 20 mil réis, gastando-se de três a quatro meses na viagem. No cangote ou em redes, as “bestas humanas” transportavam pessoas, alimentos e o metal precioso (VASQUEZ, 2008 *apud* ESCOBAR, 2010, p. 44).

Entretanto, as cidades iam crescendo em torno dos portos. Estradas iam sendo calçadas, pequenos prédios e monumentos construídos. Todos erguidos pelas mãos das populações escravizadas. Schumacher e Brazil (2007) explicam que

[...] não havia um sistema de esgoto, nem de água encanada nestas áreas urbanas em formação, o **escoamento de excrementos** e o **fornecimento de água** eram feitos em barris **equilibrados sobre a cabeça de homens e mulheres cativas** em intensa

⁷³ Pote de barro onde os escravos “tigres” **carregavam os excrementos dos seus senhores** e todo o tipo de dejetos, todas os dias ao anoitecer, balançando à cabeça, onde saíam numa procissão carregando este “triste fardo”, conforme relata Jean-Baptiste Debret, para depois despejá-los ao mar. **Equipamentos, Usos e Costumes da Casa Brasileira**. Coordenadora-geral da coleção Marlene Milan Acayaba; organizador do volume José Wilton Guerra. São Paulo: Museu da Casa Brasileira, 2001. V. 2. **Construção:** fichário Ernani Silva Bruno. Rio de Janeiro, RJ, 1816/1831. p. 35.

circulação entre os casebres coloniais e o mar, assim como as bicas e fontes distribuídas pelas ruas (SCHUMAHER, 2007, p. 42).

Outra imposição violenta do racismo colonial aos corpos das mulheres negras foi a prostituição compulsória para “gerar renda” aos “seus senhores”, com a aquiescência das senhoras da casa grande.

[...] Os **afazeres e negócios das cativas no comércio local** foi um dos meios encontrados por alguns exploradores para **acumularem algum capital**, já que muitas vezes elas representavam a **única fonte de renda** de uma família. Muitas conseguiam pagar ao “seu senhor”, ao final de um dia ou semana de trabalho e ainda guardar a quantia necessária para a compra de sua liberdade, de seus companheiros e filhos. Outra forma de exploração encontrada pelos escravocratas era obrigando-as a se **prostituírem**. As “senhoras” enfeitavam as jovens com joias, anéis e rendas finas para atrair os potenciais clientes. Na década de 1860, encontramos o registro da pequena Honorata, então com **12 anos** de idade, forçada à prostituição na Bahia. Até os 19 anos, ela **pagava semanalmente** a soma **estipulada por “sua senhora”**, que conseguiu comprar casa, roupas e comidas com os recursos obtidos por Honorata (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 43).

Schumacher e Brazil (2007, p. 43) relatam que muitas vezes os ímpetos dos exploradores não esperavam o percurso até os prostíbulos e se voltavam para aquelas que estavam mais próximas. Segundo os autores, o alvo eram as mulheres que trabalhavam na casa-grande, as quais se tornavam **vítimas do estupro**, dos assédios diários, podendo ainda ser obrigadas a uma vida de amásias e concubinas.

Esta condição, longe de fornecer a suposta “proteção”, punha a cativa em maus termos com “sua senhora”, que passava a torturá-la por cair nas “graças de seu marido”. Em muitos casos, quando eram acusadas de concubinato, acabavam sendo expulsas da cidade ou vila em que residiam (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 43).

O **corpo das mulheres negras** foi de fato o grande trunfo dos exploradores coloniais, que além da prática do estupro e da prostituição compulsória, ainda lucravam com os alugueis das “amas de leite”, numa relação conflituosa, de desconfiança e ao mesmo tempo de uma suposta “intimidade” da escravizada com a prole da sinhazinha, que não poderia gastar o seu corpo amamentando.

As relações da família exploradora com suas cativas domésticas não se davam, portanto, sem **conflitos e desconfianças**. A presença forte de **amas-de-leite na criação dos bebês brancos**, por exemplo, foi sentida como elemento que “desvirtuava” os seus filhos. **As cantilenas de ninar, entoadas pelas mães negras**, geralmente em sua **língua nativa**, traziam à tona mito e personagens africanos, tidos como oriundos de uma **“crendice bárbara”**, de “fanatismos e aberrações”, que conforme depoimento de um “preocupado pai”, “muitas vezes são lascivas e todas só próprias para lançar sementes de estupidez, ou de corrupção nas tenras alminhas de nossos filhos”. Ainda assim, uma breve leitura dos jornais do século XIX mostra que o **“aluguel de negras”** para o serviço de amamentação representou uma das

formas comuns que os exploradores encontraram para **acumular mais recursos** (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 43).

No livro *História da Comunicação no Brasil*, Marialva Barbosa (2013) afirma que a música fazia parte do mundo do trabalho. Os *vissungos*, cantigas africanas, serviam não apenas para ritmar as atividades, transformando-se ainda em maneiras de estabelecer **comunicações cifradas**. Ou seja, a repetição do refrão de determinados versos podia ser usada como senha para avisar aos outros da aproximação de um feitor. Assim,

O som definia assim o ritmo do trabalho, comunicava alguma coisa que não podia ser diretamente dizível e transformava o momento livre em algo partilhado. A vida escrava se organizava de maneira particular em torno das **práticas orais complexas de uma comunicação** que fazia da música forma de sobrevivência (BARBOSA, 2013, p. 26).

Mais uma vez, **o corpo das mulheres negras** escravizadas era o alvo da desumanização, ao ter que abdicar forçadamente de estar com o seu filho, a escravizada era **destituída do seu direito de dar e receber amor**, pois o ato de amamentar é carregado de sentimentos de afeto, de doação, que não podia ser direcionado para os seus, afinal, ela era um objeto alugado ou comprado para ser usado, sugado pela criança branca.

Alguns estudiosos chamaram a atenção para as consequências que essas tarefas teriam para a **constituição das famílias escravizadas**. A **disponibilidade do leite** de uma ama, implicava necessariamente no **afastamento de seus filhos**, os quais sob o ponto de vista dos escravocratas, seriam de pouca ou nenhuma serventia. Ao “alugarem ou adquirirem amas-de-leite”, viam as suas “crias” como um gasto adicional, além de pensarem ser inadmissível a **partilha dos seios** da cativa entre os seus **filhos brancos** e os “negrinhos”. As consequências inevitáveis dessas brutalidades da casa-grande traduziram-se na **negação da maternidade** de muitas escravizadas e na alta taxa de **mortalidade de suas crianças** (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 44).

O poeta da Consciência Negra, Oliveira Silveira (2012), tão bem representou a figura da ama-de-leite, na poesia onde questiona por que não existe mãe-branca:

MÃE-PRETA
 Filho de branca babujou teu seio,
 Negrinho berrou e berrou,
 Sinhá nenhuma amamentou.
 Por que não existe mãe-branca?
 Por que não existe mãe-branca?

- Mãe branca?
 ora já se viu,
 é muito desaforo! (SILVEIRA, 2012, p. 160).

Davis (2016) revela que no sistema escravista as mulheres negras eram avaliadas e valorizadas em função da sua capacidade reprodutiva e da sua fertilidade (ou a falta dela) e que o papel de “mães” não lhes conferia uma condição mais respeitável do que a que tinham como trabalhadoras

[...] A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às escravas. Segundo ela, na verdade, aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. **Elas eram “reprodutoras”** – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar (DAVIS, 2016, p. 19).

Uma vez que as escravas eram classificadas como “reprodutoras”, e não como “mães”, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas (DAVIS, 2016, p. 20). Mulheres negras escravizadas foram mães que tinham que deixar seus filhos jogados em algum canto próximo do local que trabalhavam ou com pessoas idosas que não tinham mais valia para o trabalho forçado, ou até mesmo se viam obrigadas a deixarem seus filhos aos “cuidados” de outras crianças, para cuidar dos filhos das senhoras brancas.

Obviamente, os proprietários buscavam garantir que suas “reprodutoras” dessem à luz tantas vezes quantas fosse biologicamente possível. Mas não iam tão longe a ponto de isentar do trabalho na lavoura as mulheres grávidas ou as mães com crianças de colo. Enquanto muitas mães eram forçadas a deixar os bebês deitados no chão perto da área em que trabalhavam, outras se recusavam a deixá-los sozinhos e tentavam trabalhar normalmente com eles presos às costas (DAVIS, 2016, p. 21).

O que interessava aos proprietários é que fossem boas “reprodutoras” ou “amas de leite” (DAVIS, 2016, p. 21), que tivessem quantos filhos o corpo negro pudesse aguentar, para enriquecer e cada vez mais dar lucro aos senhores brancos.

“A origem da **força da mulher negra** não decorria de um **poder místico vinculado à maternidade**, e sim de suas experiências concretas como escravas” (DAVIS, 2016, p. 41). Algumas delas, preferiram inclusive matar suas filhas para não testemunharem sua chegada à vida adulta sob a brutal circunstância da escravidão. Davis, ao referir-se às “Elizas”, metaforicamente está falando daquelas mulheres escravizadas alienadas, subjugadas, indiferentes à desumanidade completa do sistema escravista, que talvez, tenham existido.

As Elizas, se existiram, certamente foram as exceções em meio a maioria das mulheres negras. Elas não representam, em hipótese alguma, as experiências acumuladas por todas essas mulheres que labutaram sob o chicote de seus senhores, trabalharam para sua família, protegendo-a, lutaram contra a escravidão e foram espancadas, estupradas, mas nunca subjugadas. Foram essas mulheres que transmitiram para suas descendentes do sexo feminino, nominalmente livres, um

legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, um legado de tenacidade, resistência e **insistência na igualdade sexual** – em resumo, um legado que explica os parâmetros para uma **nova condição de mulher** (DAVIS, 2016, p. 41).

Por vezes, segundo Schumacher e Brazil (2007, p. 45), parece que as questões relacionadas às populações de origem africana no Brasil são tratadas com certo distanciamento analítico, como se não tivessem existido os fatos, apenas as versões. Como se somente relatos históricos fossem e como se consequências não tivessem tido. A autora reconhece que até hoje não se quitou uma das maiores e seculares dívidas brasileiras. Segundo os pesquisadores, há uma “dívida histórica” da sociedade brasileira a ser paga à população negra da diáspora africana, pois

Nem governo e nem sociedade, ainda não expressaram de maneira contínua e eloquente o **devido repúdio** às condições vividas por homens e mulheres negras no processo de construção desse país, assim como não foi dado o justo reconhecimento ao fundamental papel exercido pelas afro-descendentes em sua formação (SCHUMACHER; BRAZIL, 2007, p. 45).

As consequências de toda essa violência e maus tratos durante séculos são visíveis nos dias de hoje, nos bolsões de miséria das periferias, na crescente população de rua que se acumula e se abriga nos centros das grandes cidades; na ausência de políticas públicas que promovam a igualdade racial, de gênero e de oportunidades; na indiferença da sociedade para as questões que afetam o povo negro e na negligência e desinteresse do Estado para com as demandas específicas da população negra.

Mesmo diante de todas as agruras residuais do período colonial escravista, as mulheres negras se tornaram ainda mais resistentes, entretanto, elas também têm mostrado fragilidades ao ficarem doentes do corpo e da alma, algumas têm retornado à massa de origem com as feridas ainda abertas, pois **o racismo mata, o racismo destrói** (HALL, 2003).

Segundo a historiadora Giovana Xavier (2016)⁷⁴, “as mulheres negras estão construindo uma estrada de brilho, na qual se destaca uma linguagem de possibilidades para que os saberes de Mulheres Negras sejam respeitados dentro e fora da academia”.

Hall, ao falar sobre as suas experiências traumáticas e as contradições da cultura colonial, no interior de sua família jamaicana, “bem mista”, pai negro e mãe de pele mais clara, viu a vida de sua irmã ser destruída pelo racismo introjetado e reproduzido, ao ser proibida por seus pais de namorar um homem negro. Segundo Hall, as questões que envolvem

⁷⁴ Giovana Xavier é mulher negra, historiadora, professora universitária, idealizadora do grupo 'Intelectuais Negras', oferece uma disciplina na UFRJ com a mesma ideia, escreve no blog 'Conversas de historiadoras' e tem o blog 'Preta Dotora' (<http://pretadotora.blogspot.com.br/?m=1>). Extrato do texto publicado no perfil do facebook da autora em 14/11/16.

as contradições do racismo são estruturais e estão ligadas ao psíquico, pois tem a ver com emoções, identificações e **sentimentos**. São subjetivas e ao mesmo tempo **não podem** ser vistas sob a perspectiva do individual, ou pessoal, pois elas “são também institucionais e têm propriedades estruturais reais, elas te derrubam, **te destroem**” (HALL, 2003, p. 413).

Ainda assim, as mulheres negras continuam (re)existindo e ganhando força, tanto dentro de seus lares, como nas ruas (como sempre estiveram), se “apoderando”, arrombando as portas da “torre de marfim” (SOVIK, 2009, p. 27), na política, nas escolas de samba, nos quilombos, no carnaval, no serviço doméstico, na música, na literatura, lutando por demandas coletivas para a melhoria das condições de seu povo.

3.12 128 ANOS DE ABOLIÇÃO: AS LUTAS INVISÍVEIS E OS RESÍDUOS DO PASSADO PRESENTE

As mulheres negras em situação de cativo, jamais foram “fracas”, “dóceis”, “passivas”, “benevolentes”, como o senso comum já as rotulou, corroborado por obras que romantizavam a relação violenta das escravizadas *versus* senhor de escravizadas. À medida que a sociedade as rotulava dessa forma, mais aumentavam as revoltas e as **lutas invisibilizadas** - como fugas, suicídios, afogamentos, envenenamentos de senhores e senhoras da casa-grande, assassinatos dos filhos do estupro e até mesmo daqueles que tinham com seus pares, para não passarem pelo mesmo destino de coisificação -, que a sociedade da época se negava a ver, mas que ao mesmo tempo convivia com elas, escapando-lhe por entre os dedos, não encontrando medidas disciplinares para conter tamanha onda de violência contra as imposições do sistema escravocrata, numa demonstração de resistência, que veio a culminar com a abolição em 13 de maio de 1888.

O Brasil foi o último país independente do continente americano a abolir oficialmente a escravidão. A imagem da “Lei Áurea” em formato decorativo, presente em muitos manuais escolares, foi confeccionada com preciosa iluminura com o objetivo de marcar o evento que *deveria* ser interpretado como grandioso, uma vontade das elites do Brasil. Trata-se da Carta de Lei nº 3.353, que hoje se encontra guardada em um cofre, nas dependências do Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro (ESCOBAR, 2010).

O fim da escravidão no Brasil foi fruto das lutas e conquistas dos trabalhadores e trabalhadoras negras escravizadas, que tanto lutaram pela liberdade. Conforme Relatório do PNUD (2005), a contribuição decisiva dos escravizados e escravizadas na produção econômica e cultural do Brasil não foi compensada na fase posterior à abolição e à

instauração da república, em 1889. O governo republicano não teve o propósito de promover a cidadania dos ex-escravizados e ex-escravizadas e de seus descendentes nem de reverter a intolerância étnica, o racismo e as desigualdades raciais herdadas do sistema escravista.

Ao contrário, no final do século 19, o Estado brasileiro, em meio aos esforços de **construção de uma identidade nacional**, incorporou mecanismos informais e simbólicos de discriminação, fundados nas teses de racismo científico e de inferioridade biológica dos africanos, e concretizados em **políticas de atração de imigrantes europeus**⁷⁵ e em barreiras aos negros no nascente mercado de trabalho urbano (PNUD, 2005).

Esses mecanismos de exclusão estavam pautados também em mitos, que segundo Silva e Cunha (2007), enquanto nada de científico existia o mito serviu para justificar os porquês existentes na sociedade, para orientar o homem na busca de explicações de como conduzir suas vidas e das comunidades em que vivia.

As historiadoras ressaltam que essa era uma visão para o todo: o social, o religioso, o econômico, o político, quando as coisas aconteciam por determinação divina, em que os castigos ou as benesses vinculavam-se aos bons ou maus pensamentos, às boas ou más ações (SILVA; CUNHA, 2007, p. 6).

O mito não é pois, apenas um tipo de relato, mas se compõe de uma rede peculiar de temas que dizem respeito ao aparecimento de uma instituição ou hábito e de motivos no interior dos quais se verificam a magia e o predomínio do mundo natural que são recorrentes na cultura humana e afixam a permanência desta modalidade de expressão (ZILBERMAN in FLORES, 1994, p. 117 apud SILVA; CUNHA, 2007, p. 6).

Pode-se compreender que o mito serve para respaldar um discurso, para afirmar uma ideologia que se quer vigente. E é importante ressaltar, conforme explicam Silva e Cunha (2007), que havia um propósito nesses “atributos” dirigidos ao negro: colocá-lo vários patamares abaixo do homem branco, civilizador, católico e submetê-lo aos seus interesses, indistintamente de norte a sul e de leste a oeste do Brasil.

Por outro lado, observa-se que uma parcela de trabalhadores negros, no pós-abolição, foi incorporada às instituições públicas como a marinha, o exército, a ferrovia, e, em especial no Rio Grande do Sul, introduzidos nos quadros da Brigada Militar, criada pelo Governo Júlio de Castilhos, em 1892 (ESCOBAR, 2010). Ressalta-se que, embora estes trabalhadores negros ocupassem os quadros mais subalternizados, de menor remuneração, foi também

⁷⁵ Ainda que estes imigrantes tenham encontrado um ambiente adverso de exploração laboral, em alguns casos implicando em violência, é possível reconhecermos que sua experiência não pode ser comparada à vivência de africanos escravizados e afrobrasileiros. Além do que tiveram, entre outras facilidades, acesso preferencial ao emprego livre e à terra (LOPES; WENECK, 2010, p. 6).

através destes mecanismos que os negros vislumbraram uma melhor expectativa de vida, negociando diariamente para poder viver, algo mais que o mero sobreviver, por meio do trabalho assalariado, o que de certa forma permitia mobilidade social, garantindo condições para que também pudessem construir suas associações e fundar os seus clubes sociais negros, que, no Rio Grande do Sul, surgem especialmente no período pós-abolição, em 1888.

3.13 SANTA MARIA, UMA CIDADE DA REGIÃO CENTRAL NO SUL DO BRASIL: SEGREGAÇÃO E ESCRAVIDÃO

“Santa Maria nasceu sob o signo da escravidão”. É o que afirma o pesquisador Enio Grigio (2016) que investigou a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em Santa Maria.

Antes mesmo do estabelecimento do povoado que deu origem à cidade, escravos trabalhavam por seu território. Os comandantes militares, que “acamparam” na região, eram senhores de escravos e, talvez, alguns de seus cativos trabalharam na construção dos primeiros ranchos. Os estancieiros, os lavradores nacionais, os imigrantes alemães e seus descendentes e os comerciantes que foram se instalando na região e deram origem ao povoado, **tinham na mão de obra escrava sua fonte de trabalho e de riqueza**. Embora o surgimento da cidade não esteja diretamente relacionado ao regime escravista, sua história está intrinsecamente ligada à utilização de indivíduos escravizados (GRIGIO, 2016, p. 84).

Santa Maria foi uma das cidades brasileiras na qual o sistema escravista fez morada, a partir da exploração da mão de obra de trabalhadores negros e negras cativos, que construíram e desenvolveram o município “coração do Rio Grande”, sob o comando da elite econômica, política e militar, que mantinham o controle das terras, do comércio e de quem poderia nelas trabalhar, garantindo o desenvolvimento do município.

O marco fundador da cidade foi o acampamento criado por militares e civis que faziam parte da Comissão Demarcadora, responsável pelo estabelecimento dos limites entre o território português e espanhol no sul da América. Segundo Grigio (2016, p. 84), o dito acampamento foi montado em terras que pertenciam ao **padre** Ambrósio José de Freitas, um **senhor de escravos**.

Grigio (2016, p. 89) ressalta que [...] O povoado ascendeu à condição de vila (município) em **1858** e a mão de obra escravizada estava presente na floresta, nos campos e na cidade, sendo que a maioria possuía menos de 5 cativos, geralmente uma família escrava, com uma mulher ou um casal com filhos pequenos ou algum elemento mais velho.

Segundo o historiador, a presença significativa de negros livres e escravizados justificava a criação de uma irmandade religiosa para congregá-los. E, justamente no início da

década de 1870 que o censo foi realizado, a lei do Ventre Livre foi promulgada, a obrigatoriedade das matrículas estabelecida e que foi criada a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

Grigio (2016, p. 94) ao comentar sobre as irmandades da Santa Maria da Boca do Monte revela que essas organizações funcionavam como um “espelho das hierarquias sociais presentes nas diversas localidades”. Em Santa Maria, havia a presença de duas delas: a Irmandade Conjunta de Nossa Senhora da Conceição e do Santíssimo Sacramento e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, esta última na mesma rua do Clube Treze de Maio.

Segundo o historiador a elite econômica, política e militar estava reunida na Irmandade de Nossa Senhora da Conceição e do Santíssimo Sacramento, tendo como contraponto, o que Williams (2003) chamou de *“pontos de recuo”* à cultura hegemônica, a Irmandade do Rosário.

Os imigrantes de origem alemã que foram chegando à vila, encontraram na irmandade uma referência e um local de acesso e contato com a elite local. Nicolau Becker, João Appel e Antônio Gabriel Edler já faziam parte dela desde 1846. Depois deles, vários outros imigrantes foram se integrando a ela. [...] **O contraponto** da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição era a **Irmandade do Rosário**. Na primeira, estavam os senhores; **na segunda, os escravizados**. [...] Sua criação aconteceu, provavelmente, em 1873, quando foram realizadas eleições para sua mesa administrativa (GRIGIO, 2016, p. 94).

Os membros da Irmandade, ao menos como representação, estavam em uma situação semelhante às demais entidades e autoridades da cidade. Estavam ali, ombro a ombro, senhores e escravos, brancos e negros, ricos e pobres. Igualdade entre eles não existia, conforme explica Grigio (2016, p. 95), mas fazer parte da Irmandade do Rosário, em certas situações, diminuía as diferenças entre eles. Para a população negra, participar dessa associação negra representava reconhecimento social e possibilidade de visibilidade em uma sociedade marcada por preconceitos sociais e raciais.

O historiador revela uma infinidade de acontecimentos que marcaram Santa Maria como uma cidade calcada em todos os pressupostos da escravidão, como aconteceu em todo o país, inclusive com todas as perversidades e maus tratos que continuaram mesmo no pós-abolição, em 1888. Dentre essas passagens da história da Irmandade do Rosário, citamos:

Na solenidade de encerramento, o vigário apresentou ao bispo uma “escravinha” de 8 anos de idade chamada Maria, que foi libertada para comemorar a visita pastoral. Depois dos discursos do padre e do bispo, a **“escravinha”** recebeu sua carta de liberdade. Maria era escrava de Isabel Nunes do Nascimento e foi comprada por 120 mil réis pelo vigário e pelo alferes Germano Hoffmeister (padrinho de Maria) para marcar a presença do prelado (GRIGIO, 2016, p. 94).

Outra **escrava** importante deste círculo de relações era Matildes, ora classificada como parda, ora como mulata, também cativa de Nicolau Becker. Matildes devia ter sido uma das primeiras escravas adquiridas por Nicolau. Ele chegou a Santa Maria em 1843 e dois anos depois, em 1845, Matildes estava levando à pia batismal, para ser batizado, o seu filho Jozé, e ela já era identificada como escrava desse senhor. Matildes colaborou para o aumento do plantel de indivíduos escravizados deste imigrante alemão, pois além de Jozé, teve ainda Emília (1848), Fermino (1849?), Delfina (1850) e Elizia (1854) (GRIGIO, 2016, p. 132).

Matildes viveu longos anos na casa de Nicolau Becker. Daudt Filho se refere a ela como “a velha escrava Matilde”. Lá, viu nascer seus filhos e netos. Uma terceira geração de escravos começava a se formar com o nascimento de suas netas, filhas de Emília: Januária, que nasceu em 1865 e Úrsula, em 1868. Avó, filha e netas, todas pertencentes ainda a Nicolau Becker. A avó Matildes foi madrinha das duas netas com José, seu filho mais novo, também escravo de Nicolau Becker. A prole de Emília foi extensa, pois além das duas meninas nascidas cativas, ela teve mais seis filhos, nascidos de ventre livre: Ritta (1873), Prudêncio (1876), Raimunda (1879), Matilde (1880), Germano (1882) e Maria (1884). A pequena Úrsula **foi alforriada** em março de 1874, com o pagamento de quatrocentos mil réis, feita por uma comissão de cidadãos santa-marienses que desejavam solenizar a passagem de um representante do governo. Apesar de todos os trabalhos realizados por Matildes, seus filhos e agora seus netos, Nicolau **ainda recebeu considerável quantia** pela menina, classificada de parda e mulatinha (GRIGIO, 2016, p. 133).

Os escravos de Margarida Niederauer, Pedro Cassel e Francisco Weinmann compraram a sua liberdade. Henrique Niederauer concedeu a alforria para que seu escravo, Vicente, o substituísse na Guerra do Paraguai e, depois de terminada, continuasse servindo ao exército brasileiro. Algo semelhante fez Felipe Beck e Abraão Cassel Filho, só que estes compraram dois escravos jovens e imediatamente o alforriaram de “livre e espontânea vontade e sem constrangimento algum” para que servissem ao exército brasileiro como seus substitutos também na Guerra do Paraguai (GRIGIO, 2016, p. 134).

No dia 09 de novembro de 1871, Nicolau Becker comprou de André Beck a **crioula Domingas**, de quatorze anos, por seiscentos mil réis e, dois dias depois, vendeu-a para André Beck Sobrinho por seiscentos e quarenta mil réis, tendo um lucro de quarenta mil réis nesta transação em apenas dois dias. Também, no ano de 1871, no dia 24 de janeiro, José Gabriel Haeffner (filho de Gabriel Haeffner) comprou de José Manuel de Quadros, de Passo Fundo, a **preta** Benedita, 27 anos, por um conto de réis e, cinco dias depois, transferiu-a para Francisco Fernandes Penna pelo mesmo valor, ao menos no registro cartorial. Provavelmente, tenha registrado esse valor para pagar menos impostos (GRIGIO, 2016, p. 136-137).

Segundo Grigio (2016), os imigrantes de origem alemã utilizaram seus escravos em serviços diversos, como:

trabalhos domésticos, amas de leite, na agricultura e pecuária, nas suas oficinas, nas viagens em busca de mercadorias para abastecer suas casas comerciais e também os alugavam para a prestação de serviços. Encontramos o escravo Adão, agora com 20 anos de idade, trabalhando no concerto das ruas da cidade, no ano de 1867, com o **escravo** Miguel e com o crioulo Maurício. O pagamento foi efetuado para Gabriel Haeffner (6 dias de serviço) e D. Florisbela (18 dias e meio), seus respectivos donos, no valor de 1.280,00 réis por jornal. O crioulo Maurício, não mencionado, mas provavelmente liberto, recebeu por 15 dias de serviço Vinicius de Oliveira relatou a mesma situação de aluguel de escravos por “nacionais” e alemães para Câmara de São Leopoldo.

Esses exemplos demonstram que os alemães e seus filhos também se envolveram no lucrativo comércio de escravizados, comprando, vendendo ou servindo como intermediários de outros interessados em cativos, reforçando aquilo que Williams (2003) chamou de *cultura da tradição seletiva*, devidamente catalogada como um marco da *cultura registrada* em arquivos públicos e outros organismos.

Os documentos catalogados pelo Arquivo Público do Rio Grande do Sul, de compra e venda de escravos dos livros notariais de Santa Maria da Boca do Monte, revelaram existência de noventa e sete negociações em que o comprador de escravos era de origem alemã, no período de 1858 e 1888. Quando os vendedores eram alemães ou descendentes, as negociações somaram cinquenta e três casos. Desses, em vinte e três casos, as negociações eram entre os próprios imigrantes, ou seja, em que o vendedor era de origem alemã, assim como comprador (GRIGIO, 2016, p. 137).

Dessa forma Grigio (2016) nos explica que fica evidente que a sociedade de Santa Maria da Boca do Monte viveu intensamente o mundo da escravidão. A mão de obra cativa estava em todos os lugares,

nas grandes propriedades rurais, nas encostas da serra, na limpeza das ruas, nas cozinhas, nas oficinas e nas casas comerciais dos imigrantes. Os viajantes, os políticos e os médicos que passaram pela cidade ou viveram nela, exaltaram a presença e o progresso trazido pelos **laboriosos imigrantes europeus** (GRIGIO, 2016, p. 141).

Grigo (2016) reforça que tudo isso que se fala sobre os imigrantes europeus pode ser verdade, mas não podemos esquecer que com eles estavam centenas de escravos, que amamentaram e cuidaram de seus filhos, que contribuíram para o enriquecimento de muitas famílias, que se tornaram mercadorias e, simplesmente, tornaram-se invisíveis para genealogistas, cronistas.

Ilka Boaventura Leite (1996), ao falar sobre invisibilidade e segregação de negros e negras em Santa Catarina, afirma que eles não fizeram parte da construção identitária do Sul do Brasil, pois

Esquecidos pelas políticas públicas e pelas pesquisas científicas, os negros deixaram de fazer parte, ou talvez nunca fizeram, do perfil étnico da região Sul, de sua identidade. Ou porque foram invisibilizados pelas várias formas de representação literária e política ou porque foram **segregados social e espacialmente**, de modo a serem tratados como não existentes (LEITE, 1996).

Essa realidade vem se alterando ao longo dos últimos vinte anos, pois se em 1996, quando da edição dessa obra, “Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade”, esses autores rompiam com a visão tradicional de um sul embranquecido pela colonização

européia, retratando a persistência dos negros em um contexto de marginalização social, exclusão e segregação.

Na atualidade (2016), temos um contingente de pesquisadoras/es negras e negros, outrora “objetos de estudo”, agora, se apropriando cada vez mais de temas que lhes afetam. Intelectuais negras⁷⁶, em diferentes áreas, que com suas pesquisas e ativismos quebram parte da hegemonia branca nas universidades, com produções desconcertantes e transgressoras (HOOKS, 2013), ampliando as pesquisas e reflexões sobre esse tema, como forma de lutar contra a invisibilidade, o racismo, o sexismo, a pobreza e a opressão de gênero.

Paira no imaginário nacional que o Rio Grande do Sul é um Estado branco onde não existem negros, ou que neste lugar a escravidão foi “mais branda”. A ideia de democracia social somar-se-ia a da democracia racial (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 47 *apud* OLIVEN, 1996, p. 20), conforme relato do viajante francês, em 1820

[...] não há, creio, em todo o Brasil, lugar onde os **escravos sejam mais “felizes”** (grifo nosso) que nesta capitania. Os senhores trabalham tanto quanto os escravos mantêm-se próximos deles e, tratam-nos com menos desprezo. O escravo come carne à vontade, não é mau vestido, não anda a pé e sua principal ocupação consiste em galopar pelos campos, cousa mais sadia que fatigante. Enfim eles fazem sentir aos animais que os cercam uma superioridade de sua condição baixa, elevando-se aos seus próprios olhos (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 47 *apud* OLIVEN, 1996, p. 20).

As mulheres negras buscaram de diversas maneiras superar as condições impostas pelo tenebroso sistema escravista que as “coisificava”, elas eram “propriedade”. Mesmo diante dessas condições, muitas cativas conseguiram juntar dinheiro para acesso ao mundo livre, comprando as suas alforrias e de seus familiares; outras, participaram ativamente de rebeliões, formação de quilombos, fugas, insurreições, levantes, motins, colaborando permanentemente com a causa abolicionista, muitas vezes, saqueando e incendiando com seus

⁷⁶ Conforme nos ensina Sueli Carneiro (2004) *apud* Ratts, 2006, p. 33, que aponta o duplo ato de lembrar e nomear para se contrapor à invisibilidade das mulheres negras, poderíamos citar um número expressivo de mulheres negras que vem tratando esses temas, a exemplo de Fernanda Oliveira da Silva; Nina Fola (Janine Cunha); Giovana Xavier; Ana Flávia Magalhães Pinto; Geanine Vargas Escobar; Georgina Lima; Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira; Treyce Helen Goulart; Marta Iris Camargo Messias (Jamaica); Karen Tolentino; Denise Silva (Denisenhando); Maria Rita Py Dutra; Sandrali de Campos Bueno; Sátira Machado; Jaqueline Gomes de Jesus; Cristiane Sobral; Fernanda Arispe; Letícia Aguiar; Eveline Pena; Neli Gomes Rocha; Bell Clavelin; Deborah Silva Santos; Vera Dayse Barcellos; Fernanda de Araujo; Izilda Toledo; Thais Silveira; Aline Serzedello Vilaça; Maíra Zenun; Bianca Lopes Brites; Ale Gama; Lisiane Guedes; Cristiane Gomes; Ariane Meireles; Jeruse Romão; Renata Melo; Vera Lopes; Maria Conceição Fontoura; Lisandra Machado; Ceíça Ferreira; Íris Amâncio; Patrícia Helena Xavier dos Santos; Daniele Machado Vieira; Vitória Sant'Anna Silva; Desirée Gomes; Renata Rodrigues Lopes; Vera Lúcia Goulart da Rosa; Gabriela Souza da Rosa; Priscila Andrea da Cruz; Iliriana Fontoura Rodrigues; Juliana de Melo Balhego; Lara Ana dos Santos Cornelio; Janice Terezinha dos Santos Rodrigues; Irene Santos; Luana de Brito; Sherol dos Santos; Suelen Aires Gonçalves; Greice Cavalheiro de Souza; Rita Marques Moreira; Priscila Nunes Pereira; Rita de Cássia Santos dos Santos; Ana Paula Barcelos de Oliveira Cougo; Júlia Dias da Silva; Géssica Rosa de Oliveira; Kizzy Martins Borges.

companheiros, as propriedades dos senhores da casa-grande (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007).

As formas de existir e de resistir do povo negro foram diversas e foi também, por meio da constituição das inúmeras associações, clubes sociais negros e irmandades de negros, sendo a mais expressiva dentre as irmandades de pretos, era a de Nossa Senhora do Rosário, que desde os séculos XV e XVI, congregava a população negra em Portugal.

O pesquisador Enio Grigio (2016), registrou a existência de 26 Irmandades Negras Rio Grande do Sul, entre os Séculos XVIII e XIX e se debruçou em descobrir as pessoas que fizeram parte da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Santa Maria (fundada em 1874), as quais tinham significativas e importantes ligações com os idealizadores do Clube Treze de Maio de Santa Maria (fundado em 1903).

A historiadora Fernanda Oliveira da Silva (2011) registrou a presença de inúmeras associações criadas por e para negros, antes de depois da abolição, na cidade de Pelotas. Segundo a pesquisadora, foi possível observar associações negras pelotenses fundadas durante a escravidão com o objetivo de inserirem-se na sociedade através da sua demonstração de organização, num primeiro momento, assim como, num segundo momento, na medida do possível, libertar os escravos.

Escobar (2010) mapeou 53 clubes sociais negros no Rio Grande do Sul (APÊNDICE B), criados em especial no pós-abolição e que a partir do ano de 2006, passaram a se encontrar com frequência, com vistas a se fortalecerem coletivamente, exigindo do Estado políticas públicas de manutenção de seus espaços físicos, preservando a imaterialidade contida nesses patrimônios, criados por conta de uma sociedade racista e segregacionista.

A presença da mulher negra no sul do país foi fundamental na constituição desses territórios negros, sendo figura primordial na organização dos Clubes Sociais Negros, embora elas raramente exercessem o papel de Presidenta, foram elas que garantiam a continuidade, o cuidado com o espaço físico e a participação de cada família, que se orgulhava de ter um espaço dos seus e “para os seus” (OLIVEIRA, 2011).

4 METODOLOGIA

4.1 MÉTODOS DE ABORDAGEM E MÉTODOS DE PROCEDIMENTOS ANALÍTICOS DA TESE

Fundamentando a noção de metodologia científica, Marconi e Lakatos (2003) distinguem os métodos de abordagem e os métodos de procedimentos. Os métodos de abordagem se referem à concepção, aos fundamentos lógicos e aos processos de raciocínio adotados em uma pesquisa. Neles se encontra uma "abordagem mais ampla, em nível de abstração mais elevado, dos fenômenos da natureza e da sociedade". De outro lado, o que as autoras chamam de métodos de procedimentos está relacionado a "etapas mais concretas da investigação, com finalidade mais restrita em termos de explicação geral dos fenômenos e menos abstratas" (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 106).

Dentre os primeiros, os métodos de abordagem, são apontados os métodos indutivo, dedutivo, hipotético-dedutivo e dialético (DEMO, 1981). Tais divisões acompanham a própria história da epistemologia científica ocidental e, resumidamente, é possível dizer que: 1) O Método Dedutivo está ligado a René Descartes (1596-1650), que o formulou a partir de regras de evidência, análise, síntese e enumeração, estabelecendo como ordenação ideal partir-se do geral para chegar ao particular. 2) O Método Indutivo fundamenta-se em Francis Bacon (1561-1626), e considera que, a partir da observação das circunstâncias, frequência, intensidade, diferenças e semelhanças de um dado fenômeno, é possível formular uma hipótese explicativa de suas causas. 3) O Método Hipotético-Dedutivo é legatário de Karl Popper (1902-1994), para quem as tentativas de explicação de um problema para o qual os conhecimentos disponíveis são insuficientes levam à formulação de hipóteses, e destas são deduzidas consequências que deverão ser testadas ou falseadas. Quando a hipótese não é derrubada, ela é válida, pois superou todos os testes, contudo não é definitiva, pois a qualquer momento poderá surgir um fato que a invalide (GERHARDT; SOUZA, 2009). 4) o Método Dialético, abordagem escolhida por essa tese, é o mais conveniente para a compreensão da realidade social, que se move por condições subjetivas.

4.2 O MÉTODO DIALÉTICO

A abordagem dialética tem na historicidade o seu *locus*, é tipicamente histórica (DEMO, 1985).

O que a dialética faz de diferente é captar as estruturas da dinâmica social, não da dinâmica social, não da estática. Não é, pois, um instrumental de resfriamento da história, tornando-a mera repetição estanque de esquemas rígidos e já não reconhecendo conteúdos variados e novos, mas um instrumental que exalte o dinamismo dos conteúdos novos, mesmo que se reconheça não haver o novo total (DEMO, 1985, p. 91).

O conceito de dialética remonta a Platão, e tinha o sentido de “arte do diálogo”. Sinônimo de “lógica”, “raciocínio formal” na Idade Média; essa definição se amplia no século XVII, incluindo a noção de argumentação de modo geral e de contradições que se dão na realidade e não apenas no transcurso de um debate. Porém, a concepção moderna de dialética consolida-se com Kant, Hegel e Fichte.

Para Kant, a crítica dialética mostrava o caráter reciprocamente contraditório dos princípios do conhecimento quando esses eram estendidos às realidades metafísicas. Para Hegel, tais contradições eram superadas, tanto no pensamento como na história mundial [...]; o processo dialético era, portanto, a unificação contínua dos opostos, na complexa relação das partes com o todo. Uma versão desse processo — a famosa tríade tese, antítese e síntese — foi elaborada por Fichte (WILLIAMS, 2007, p. 141-142).

Nessa tríade, grosso modo, a tese é uma afirmação, situação ou sistema inicialmente dado; a antítese é a oposição ou negação da tese; e a síntese é o que emerge do conflito entre tese e antítese, isto é, uma nova afirmação, situação ou sistema que inclui em si elementos resultantes desse embate e se torna, conseqüentemente, uma nova tese.

Demo (1989, p. 93) argumenta que para as ciências sociais “a realidade concreta é sempre uma totalidade dinâmica de múltiplos condicionamentos, onde a polarização dentro do todo lhe é constitutiva”. E essa polarização pode ser atendida pela dialética que, de acordo com Richardson (1999, p. 92-93), permite “escolher entre reivindicações de verdade alternativas, sem perder a visão de sua especificidade histórica e sua transitoriedade”.

4.3 DO MATERIALISMO HISTÓRICO AO MATERIALISMO CULTURAL: CONSTRUINDO UM MÉTODO DE ABORDAGEM

O materialismo histórico ou dialético se desenvolve invertendo a versão de Hegel acerca do processo dialético, que sobrepunha o espírito (primário) ao mundo (secundário). No marxismo, essa lógica se altera e a dialética é definida como “a ciência das leis gerais do movimento, tanto do mundo externo quanto do pensamento humano — dois conjuntos de leis que são idênticas em sua substância, mas diferem em sua expressão” (ENGELS *apud* WILLIAMS, 2007, p. 142). No prefácio da “Ideologia Alemã” (de 1845), Marx indica que as

representações são produtos dos seres humanos e por eles são criadas a partir de suas atividades materiais.

A produção de ideias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ‘ao comércio material dos homens; é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens surge aqui como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica, etc., de um povo. São os homens que produzem as suas representações, as suas ideias, etc. (MARX, 1998, p. 18-19).

Assim, nesta investigação, adota-se como método de abordagem o materialismo cultural, que se fundamenta no que Williams (2011) afirma em relação à necessidade de uma revisão do que vinha sendo reconhecido como teoria da cultura marxista. Isso, em razão do papel central dado pela teoria marxista à atividade econômica humana, isto é, a atuação dos homens sobre um meio físico que remete a um tipo de materialismo mecânico. De tal modo, “todas as outras atividades, sociais, culturais e morais, eram simplesmente derivadas dessa (ou determinadas por essa) atividade primordial” (WILLIAMS, 2007, p. 269). Ressalta-se, contudo, que a posição do materialismo cultural não é uma “crítica” ou “correção” da tradição marxista. “Como deve ser toda crítica histórica e materialista, é uma resposta a desdobramentos reais das relações sociais que alteram a consciência prática em que está assentada a teoria” (CEVASCO, 2001, p. 147-148).

Trata-se nesta pesquisa de proceder a uma análise cultural que se fundamenta no que Williams (1979) chamou de sua “posição”, o materialismo cultural, que busca responder criticamente a questionamentos de cunho político, social, histórico, econômico, cultural, com vistas a provocar uma transformação da sociedade, propondo mudanças.

Levei trinta anos, em um processo bastante complexo, para deslocar-me daquela teoria marxista herdada (que, em sua forma mais geral, comecei aceitando), passando por várias formas de transição da teoria e da investigação, para a oposição que defendo agora e que defino como “materialismo cultural”. As ênfases da transição - na produção (e não apenas reprodução) de significados e valores por formações sociais específicas; no primado da linguagem e da comunicação como forças sociais formativas; e na interação complexa tanto das instituições e formas quanto das relações sociais e convenções formais - podem ser definidas, se quisermos, como “culturalismo”, e até mesmo a dicotomia (positivista) antiga e crua idealismo/materialismo pode ser aplicada, se ajudar a alguém. O que eu gostaria agora de afirmar ter alcançado, mas necessariamente por essa via, é uma teoria da cultura como um processo (social e material) produtivo e de práticas específicas, e das “artes” como usos sociais de meios materiais de produção (desde a linguagem como “consciência prática” material até às tecnologias específicas da escrita e das formas de escrita, por meio de sistemas mecânicos e eletrônicos de comunicação) (WILLIAMS, 2011, p. 331-332).

Dessa forma este trabalho utiliza como método de abordagem o materialismo cultural, na intenção de examinar as formas reais e as estruturas de sentimento reais em que se passou a história das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio, descrevendo, conforme Williams (1978), as relações reais efetivamente vivenciadas, revelando “os explorados” de uma forma que poucas ou raras vezes são mostrados, pelo viés positivo da beleza e da sociabilidade negra, desconstruindo estereótipos negativos, embora saibamos que não podemos ser ingênuos, pois estamos cientes dos limites dessa desconstrução e visibilidade.

Como a de Raymond Williams, a trajetória pessoal da autora dessa tese também facilitou tal percepção. Ser mulher negra e ter origens simples, fez com que de imediato se identificasse e se aliasse a esses referenciais, pois já havia percebido, desde cedo, as profundas desigualdades a que estão submetidas as mulheres negras.

4.4 A ANÁLISE CULTURAL COMO MÉTODO DE PROCEDIMENTOS

Essa tese se propõe a realizar uma análise cultural, aqui entendida conforme Raymond Williams (2011), que inicialmente definiu como “a análise das relações específicas por meio das quais as obras são feitas e se desenvolvem”. Para Williams (2003), o mais relevante é perguntar o que uma teoria da cultura pode ou deve fazer para efetivamente ser significativa. Segundo o autor, essa questão é ainda mais importante do que a história interna de qualquer fase da teoria, que se torna produtiva apenas quando identifica as ligações e rupturas-chave dentro de uma história social real. Trata-se de um contraste explícito e contestador ao modo dominante.

Para Williams (2013) cultura é o estudo das relações entre elementos em todo um modo de vida e um modo de luta. “Qualquer discurso socialista sobre cultura deve incluir o conflito como uma condição estrutural, como todo um modo de vida. Sem isso, ele estaria errado”.

Se alguém definisse a cultura como todo um modo de vida e excluísse a luta, isso deveria nitidamente ser enfrentado com a oposição e a correção mais agudas. Por outro lado, pareceu-me que havia alguma opacidade entre dois tipos de formulação que eram, de fato, usados quase de forma intercambiável pela esquerda: conflito de classes e luta de classes. Não há dúvida de que o conflito de classes é inevitável dentro da ordem social capitalista. Há um conflito de interesses absoluto e impassível em torno do qual toda a ordem social é construída e que ele, de uma forma ou de outra, necessariamente reproduz. O termo luta de classes se refere, propriamente, ao momento em que esse conflito estrutural torna-se uma disputa consciente e mútua, um engajamento visível das forças (WILLIAMS, 2013, p. 129).

Ao analisar a cultura, o teórico percebeu três categorias gerais: a ideal, a documental e a social, o autor afirma que cada uma destas definições tem seu valor e que é necessário buscar significados e valores, o registro da atividade humana criativa, não somente na arte e no trabalho intelectual, como também em instituições e formas de comportamento. Por *ideal*, define a cultura como um estado ou processo de perfeição humana, em termos de certos valores absolutos ou universais. A categoria *documental* é definida como aquela em que a cultura corresponde à massa de obras intelectuais e imaginativas, nas quais se registram, de diversas maneiras, o pensamento e a experiência humana. Nesta perspectiva, a análise da cultura é a atividade da crítica, mediante a qual são descritas e avaliadas a natureza do pensamento e a experiência e os detalhes da linguagem, bem como as formas e as convenções por meio das quais se manifestam. Em terceiro lugar, Williams define a categoria *social* da cultura, para a qual esta é a descrição de um modo determinado de vida, que expressa certos significados e valores não somente na arte e o aprendizado como também nas instituições e o comportamento ordinário/usual/comum. De acordo com esta terceira definição, a análise da cultura é o esclarecimento dos significados e valores implícitos e explícitos num modo específico de vida, uma cultura específica. Nesta análise, estão incluídas a organização da produção, a estrutura de família, a estrutura das instituições que expressam ou governam as relações sociais e as formas características por meio das quais se comunicam os membros da sociedade (WILLIAMS 2003).

É preciso considerar, também, que o conceito de *estrutura de sentimento* abordado no Capítulo 2 dessa tese, foi desenvolvido pelo autor no contexto da formulação do materialismo cultural, sendo, por isso, um importante instrumento metodológico de análise.

Williams (2003) assinala ainda que em dada sociedade e em todas as suas específicas atividades a tradição cultural pode ser vista num *continuum* de seleções, que no decorrer do tempo eliminam ou redesenham determinadas linhas de interpretação, para trazer outras à análise. Isso porque “a tradição cultural não é somente uma seleção, mas também uma interpretação” (WILLIAMS, 2003, p. 61). De tal modo, o que a análise cultural deve apontar, segundo o autor, são as interpretações, as alternativas históricas e os específicos valores contemporâneos através dos quais são trazidos para o presente uma obra, o acervo ou a experiência dos sujeitos de determinado período, de dado lugar. Ele alerta, no entanto, para a dificuldade de apreensão analítica do que é uma “sensação vivida”, isto é, a percepção de como se combinavam as atividades específicas em um modo de pensar e viver que é próprio daquele tempo-espaço. A expressão que escolhe para descrever tal característica é estrutura de sentimento, que é “tão sólida e definida como sugere a palavra ‘estrutura’, mas atua nos espaços mais delicados e menos tangíveis de nossa atividade” (WILLIAMS, 2003, p. 57) (COIRO-MORAES, 2016, p. 31).

Brennen (2003, p. 118) afirma que Williams formulou o conceito de estrutura de sentimento “não só como um constructo teórico, mas também como um método específico de

análise”. Para ela, “estrutura de sentimento articula os significados e valores específicos encontrados nas relações e elementos materiais da cultura, e esclarece o processo de desenvolvimento histórico através do qual estruturas sociais específicas emergem e mudam”.

Neste sentido, Williams (2003) enfatiza o não reconhecimento da cultura popular pelas classes hegemônicas, que têm um olhar vertical em relação à diversidade cultural, sem considerar outras formas de saberes e experiências como sendo também cultura. É nesse sentido que essa tese se encaminha, ou seja, seguindo o pensamento de Williams (*apud* CEVASCO, 2001, p. 49) ao afirmar que a “cultura é ordinária”, pois

toda sociedade humana tem seu próprio formato, suas próprias finalidades, seus próprios sentidos e os expressa nas instituições, nas artes e no aprendizado, em constante descoberta e esforço criativo. Assim, a cultura é de todos, em todas as sociedades e em todos os modos de pensar.

Por isto a escolha de um local como um clube social negro que tem uma “história social real” e ordinária⁷⁷, para realizar esta análise cultural e suas relações com a comunicação. Além disso, trata-se de entender e analisar as representações negras femininas no interior de uma organização centenária, que possui uma história particular vivida nos três sentidos propostos por Williams (2011).

Maria de Lourdes Siqueira (2010), ao falar sobre a arte de viver africana e a tradição oral desse povo, explica que faz parte da história da África a presença de reis, rainhas, príncipes e princesas, tanto é que em museus do mundo inteiro encontram-se máscaras, esculturas, imagens e objetos de arte africanos. Estes objetos de arte falam de mitos, lendas, rituais, vida cotidiana, modos de celebrar acontecimentos e expressões de pensamento:

A África sempre viveu entre: ouro, ébano, marfim, pedras preciosas; pirâmides, palácios, residências reais; hieróglifos, tesouros; *reis, rainhas, príncipes, princesas*; lendas, mitos, cantos, cantigas; princípios, valores; organização social; estrutura familiar (família extensa) e estrutura religiosa... Tudo isso incorporado em uma história de civilizações (SIQUEIRA, 2010, p. 24-25).

Dessa forma, falar sobre rainhas negras de um clube social negro remete a uma tradição milenar, um elemento residual, que permaneceu ao longo do século XX e que ainda hoje é celebrado por meio das atividades e ações do Museu Treze de Maio, ao promover eventos semelhantes ao do passado, como por exemplo, o Concurso Beleza do Ébano.

⁷⁷ O sentido da expressão “*culture is ordinary*”, em português, também pode ser explicitado por uma frase como “a cultura constitui-se do ordinário (ou do trivial, do corriqueiro)”.

4.5 AS FONTES DOCUMENTAIS DA ANÁLISE CULTURAL

Williams (2003) distingue três níveis de cultura: 1) a cultura vivida em um determinado período e lugar, que apenas se encontra totalmente acessível para aqueles que vivem ou viveram em tal espaço-tempo; 2) a cultura registrada, desde a arte até os fatos mais cotidianos, isto é, a cultura documentada de um período; e 3) a cultura da tradição seletiva, fator vinculante entre a cultura vivida e os registros da cultura em distintos períodos.

Ele observa que quando a cultura de um período já não é presente, ou seja, não é mais uma cultura vivida, o passado sobrevive, ainda que de maneira mais restrita, nos documentos deixados por essa e/ou acerca dessa cultura. E, através da cultura registrada, é possível obter uma ideia razoavelmente clara sobre o acervo cultural, os padrões gerais de atividade e os valores desse período. Contudo, permeando a sobrevivência da cultura de determinado período há seleções (do que constitui acervo, de quais são efetivamente os padrões e valores culturais), que se dão no momento mesmo em que essa cultura é vivida, mas, também, nos próximos períodos, formando, de modo gradual, em continuidades e rupturas que acontecem em cada época subsequente, uma tradição (COIRO-MORAES, 2016, p. 30).

A pesquisa documental dessa tese tem como fontes a coluna social do jornal *A Razão*, entre as décadas de 1960 e 1980; os Livros de Ata da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio do período de 1960-1980; o arquivo fotográfico do Museu Treze de Maio; o Catálogo do Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio – SCFTM (1903-2001), além dos acervos particulares de cada entrevistado, a fim de obter fotografias e notícias sobre as rainhas e princesas do clube social negro.

A pesquisa documental, de acesso restrito, constitui um desafio para o pesquisador, a quem cabe convencer o proprietário ou responsável pelo acervo que se deseja pesquisar sobre a importância da consulta ao material reunido. Sonia Virgínia Moreira (2005, p. 273-274) diz que em situações como esta, um projeto de pesquisa estruturado e articulado pode ajudar a vencer barreiras que de outra forma impediriam o acesso e a consulta a dados de origem primária (ou secundária) que valorizam qualquer trabalho acadêmico por uma característica singular: o ineditismo. Segundo ela, os arquivos pessoais são preciosos por reunir

cartas, fotografias, documentos de trabalho, registros de viagens, diários, diplomas, comprovantes e recibos ou simplesmente ‘papéis velhos’. Esses documentos quando tomados em conjunto, podem revelar não apenas a trajetória de vida, mas também gostos, hábitos e valores de quem os guardou, constituindo o seu arquivo pessoal. [...] Os arquivos pessoais constituem valiosas fontes de pesquisa, seja pela especificidade dos tipos documentais que os caracterizam, seja pela possibilidade que oferecem de completar informações constantes em arquivos de natureza pública (CPDOC-FGV, 2004, website *apud* MOREIRA, 2005).

Importante salientar que em relação às imagens cedidas por Alcione Flores do Amaral (2013) foram onze anos de diálogo, de convivência, de trocas de informações, de instrumentalização e confiança, até a informante decidir autorizar as imagens fotográficas de seu acervo particular, em 2011, para serem utilizadas por pesquisadores e pelo Museu, para o qual ela doou 47 fotografias em preto e branco, contendo ali a sua trajetória pessoal, desde a infância até a fase adulta, quando foi rainha do carnaval do Clube Treze de Maio, passando por imagens que mostram Alcione não só no carnaval, mas com amigos quando foi aprovada no vestibular, em 1972, dentre outros inúmeros eventos e atividades. Procedeu-se também às pesquisas junto ao Arquivo Público Municipal, mas foi no Arquivo do Jornal A Razão que se encontrou os jornais de janeiro e fevereiro de 1970, quando Alcione foi capa.

Durante a entrevista com Alcione foram disponibilizados exemplares originais de jornais da imprensa negra em Santa Maria, Porto Alegre e Uruguaiana. Segundo a entrevistada, dois desses jornais poderiam ter sido produzidos pelo Clube Treze de Maio, *O Succo* e *O Debate*, porém ela não tinha certeza.

Mais tarde a autora dessa tese recebeu do último Presidente do Clube Treze de Maio, Alcey Bonifácio dos Santos (94 anos), um exemplar do jornal produzido pelo Clube Treze de Maio na década de 1960, *A Voz do Treze* sobre o qual falaremos posteriormente. O fato é que os clubes sociais negros produziam a suas próprias notícias, constituindo o que José Antônio dos Santos (2011) denominou de *imprensa negra meridional*, jornais escritos por jornalistas e redatores negros, como ele pode constatar em sua pesquisa ao revelar que “Tive acesso a dois números de *O Succo* – “Órgão Crítico, Humorístico e Noticioso” –, que foi um quinzenário publicado em Santa Maria a partir de 1922, sobre o qual encontrei registros em 1925.

Foi a partir desses registros, entendido no seu conjunto como imprensa negra meridional, que construí a tese de que o negro no Rio Grande do Sul não foi apenas trabalhador braçal, mas também contribuiu com o seu intelecto para a resolução dos principais problemas do seu tempo. Foi pensador que produziu livros e jornais, interpretou leis e códigos, escreveu poesia, teatro, artigos e manifestos, acompanhou e participou, portanto, da construção do pensamento social da época (SANTOS, 2011, p. 15).

Alcione foi a fiel depositária, cuidando com esmero de alguns exemplares que sua mãe, Dona Zilda, já falecida, fez questão de preservar e depois lhe repassar, pois abordavam questões sobre os negros, uma genuína imprensa negra: um exemplar de Uruguaiana, *O Espião* (1925); *O Succo* (1932); *O Debate* (1919) e o, *União* (1932). Já o jornal *A Voz do Treze* (1966), ela não havia ficado com cópia.

Segundo Sátira Machado (2011 *apud* ESCOBAR; COIRO-MOARES, 2013), os clubes sociais negros também foram os responsáveis por articular em seus salões, além de festas, atos políticos e uma boa parcela do que se conhece por “imprensa negra”

No Rio Grande do Sul, a Imprensa Negra é legitimada com periódicos como: O Exemplo (Porto Alegre, 1892-1930), A Cruzada (Pelotas, 1905), A Navalha (Santana do Livramento, 1931), A Revolta (Bagé, 1925), A Hora (Rio Grande, 1917-1934), A Alvorada (Pelotas, 1907- 1910; 1930 – 1937; 1946 – 1957), O Ébano (1962). (SANTOS, 2003). Na década de 70, foi lançada a revista gaúcha Tição, publicação que tinha como principal pauta o debate sobre a discriminação racial no Brasil. Em 1987, o Centro Ecumênico de Cultura Negra (Cecune) passou a executar projetos sociais, principalmente de cunho comunicacional, promovendo mostras de cinema e vídeo com a temática negra, em Porto Alegre. O Cecune promoveu ainda a edição do Jornal Como é (1995 – 1998), a publicação da Revista Conexão Negra (2003) e, atualmente, mantém o website Nação Z (MACHADO, 2011, p. 1).

Machado (2011, p. 1) afirma que “muitos desses informativos foram produzidos por negras e negros ligados aos clubes negros”, como a Sociedade Floresta Aurora (Porto Alegre, 1872), a associação Satélite Prontidão (Porto Alegre, 1902), o Clube Fica Ahi Pra ir Dizendo (Pelotas, 1926), entre outros.

Ao ser questionada sobre como eram os concursos de beleza em sua época, Alcione abordou outros assuntos, como a invisibilidade negra no jornal A Razão, apesar dela, seus pais e seus avós serem assinantes desse jornal; contou sobre como se deu o estímulo na família para que ela ingressasse no curso de Letras na Universidade Federal de Santa Maria, bem como o costume de sua mãe recortar os jornais e guardar tudo que se referia aos negros. Enfim, falou como foi confeccionado o seu vestido para o baile de debutantes, em 1968:

É que assim, eu sempre digo que eu fui criada pelo meu pai e pela minha mãe pra ser negra assumida. E a minha mãe fazia questão de sempre ler jornais e revistas. Eu fiz o Curso de Letras por causa disso. Aprendi a ler, e daí ela começou a comprar revistinhas. Da revistinha eu passei para as revistas dela, na época era Grande Otelo, é tipo Contigo que vocês leem hoje, e depois para os livros e jornais. Às vezes, eu tenho um problema com o jornal A Razão porque é a terceira geração da minha família que assina o jornal. Então, eu não ligo nunca o jornal. Meu avô morreu em 1945, ele era assinante do A Razão, depois veio a minha mãe, depois veio eu. E ela recortava tudo o que ela via de importante sobre negros. Poemas de autores negros, Cruz e Souza, essas coisas todas. E ela recortou a roupa da Vera Lúcia, que foi Miss Brasil, eu acho que a única. A única não, depois teve a de Porto Alegre (Deise Nunes), mas na minha época sim. Ela foi miss em 61, e eu debutei em 68, e o meu vestido é uma réplica do vestido da miss, Vera Lúcia (ALCIONE FLORES DO AMARAL. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar, em 21/06/2013).

De fato, Alcione Flores do Amaral constitui-se em uma legítima “guardiã da memória”, pois guardou em sua residência documentos sobre a história dos negros em Santa Maria, sobre sua vida pessoal, sobre outros clubes negros, como o União Familiar, clube fundado em 1896, em Santa Maria e também sobre carnaval em Santa Maria e Uruguaiana, cidade do seu falecido pai.

4.6 AS TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS DA PESQUISA QUALITATIVA

Uwe Flick (2009) explica que os aspectos essenciais da pesquisa qualitativa consistem na escolha adequada de métodos e teorias convenientes; no reconhecimento e na análise de diferentes perspectivas; nas reflexões dos pesquisadores a respeito de suas pesquisas como parte do processo de produção de conhecimento; e na variedade de abordagens e métodos.

Esta investigação utiliza-se destes referenciais e procura dar conta de seus aspectos essenciais. No que se refere à entrevista, como técnica qualitativa de coleta de dados, busca-se conhecer em profundidade os sujeitos da pesquisa, suas formas de vida, o contexto social, político e cultural em que se passaram as histórias das mulheres negras selecionadas.

Salienta-se, ainda, que a pesquisa qualitativa leva em consideração que os pontos de vista e as práticas no campo são diferentes devido às diversas perspectivas e contextos sociais a eles relacionados. Flick (2009), ao falar a reflexividade do pesquisador e da pesquisa, enfatiza que

a subjetividade do pesquisador, bem como daqueles que estão sendo estudados, pois tornam-se parte do processo de pesquisa. As reflexões dos pesquisadores sobre suas próprias atitudes e observações em campo, suas impressões, irritações, sentimentos, etc. tornam-se dados em si mesmos, constituindo-se parte da interpretação e são, portanto, documentadas em diários de pesquisa ou em protocolos de contexto (FLICK, 2009, p. 25).

A coleta de dados no jornal *A Razão* foi feita nos anos nos quais o Clube elegeu suas rainhas, ou seja, uma “amostragem não probabilística de semanas compostas” (FONSECA JÚNIOR, 2005, p. 293), nas edições em torno das datas dos eventos é que são verificados os jornais *A Razão* dos anos de 1976, 1970, 1978, 1981, com vistas a verificar a presença das rainhas e princesas do Treze nos meses de janeiro, fevereiro e março, pois a maior parte delas foi rainha do carnaval. Os meses de maio e dezembro também são analisados, de modo a contemplar aquelas que foram rainhas de festas e outras especificidades, pois no mês de maio era comemorado intensamente pelos associados, por ser o aniversário da sociedade negra e o mês de dezembro, por encerrar um período. Já no periódico *A Voz do Treze*, como lamentavelmente só se encontrou um único exemplar, a coleta de dados se deu por meio dos depoimentos orais de seu idealizador, Reci Alves Tolentino (83 anos), para que possamos entender as razões do clube ter forjado a sua forma alternativa de se comunicar com os seus pares. A opção, neste caso, foi elaborar um roteiro básico de entrevista (APÊNDICE C) e termo de consentimento e cessão de direitos autorais (APÊNDICE D), reunindo nesta investigação questões de natureza qualitativa e quantitativa.

Para ouvir as rainhas e princesas negras que são sujeitos dessa tese, utilizou-se a entrevista em profundidade, um recurso metodológico que busca, com base em teorias e pressupostos definidos pelo investigador, recolher respostas a partir da experiência subjetiva de uma fonte, selecionada por deter informações que deseja conhecer (DUARTE, 2005, p. 62). Seu objetivo não é testar hipóteses, ou até mesmo dar tratamento estatístico às informações, pois se trata de um esforço para entender uma situação ou estrutura de um problema. O escopo é saber “como” e não “quantas” pessoas identificam determinado atributo numa instituição, um clube social, por exemplo. Retomamos, assim, o objetivo geral deste estudo que é analisar “como” se constroem as representações culturais das mulheres negras do Clube Treze de Maio no jornal *A Razão* de Santa Maria.

Duarte (2005, p. 62) explica, ainda, que a entrevista individual em profundidade é uma técnica qualitativa que explora um assunto a partir da busca de informações, percepções e experiência de informantes para analisá-las de forma estruturada. Segundo o autor dentre as principais qualidades dessa abordagem está a flexibilidade de permitir ao informante definir os termos da resposta e ao entrevistador ajustar livremente as perguntas. O que se busca é intensidade nas respostas, não-quantificação ou representação estatística.

No decorrer da coleta de dados dessa tese, muitos entrevistados se mostraram extremamente interessados em auxiliar a pesquisadora, e por compartilharem sentimentos comuns, na maioria das vezes eles ou elas trataram de enriquecer a investigação contribuindo com imagens inéditas guardadas em álbuns ou em caixas, e trazidas com muito cuidado para mostrar à entrevistadora. Muitas delas (em preto e branco) foram entregues para a pesquisadora digitalizar e depois devolvê-las a suas “guardiãs”. Essas fotografias constituem-se em importante acervo para a memória do Museu Treze de Maio e farão parte dessa tese e das imagens veiculadas nos vídeos de Relatos no Feminino, para um projeto futuro.

4.7 APRESENTAÇÃO DO *CORPUS* DA PESQUISA

A promoção da visibilidade ou invisibilidade das rainhas e princesas negras do Clube Treze de Maio conta com diversas fontes de investigação, cotejadas entre si. São elas: **1.** a coluna social do jornal *A Razão*; **2.** entrevistas com as rainhas e princesas do Clube Treze de Maio, suas narrativas e histórias de vida; **3.** testemunhos de sujeitos envolvidos nas atividades do Clube e na eleição das suas rainhas; **4.** depoimentos das Rodas de Lembranças do Museu Comunitário Treze de Maio (2009-2012); **5.** o jornal *A Voz do Treze*; **6.** Catálogo Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio (1903-2001) e os livros de atas e

documentos administrativos conservados nos arquivos do Museu Treze de Maio, de modo a compreender o sentido cultural e social de eventuais regimes de promoção ou silenciamento deste grupo de mulheres na mídia local.

4.7.1 O jornal *A Razão*

O *corpus* da pesquisa se constitui a partir do jornal *A Razão*, entre as décadas de 1960 e 1980, com foco na coluna social, tendo como pano de fundo as atividades do Clube Treze de Maio e seu projeto de visibilidade negra entre seus pares e na sociedade local, articulando as narrativas e histórias de vida de suas rainhas e princesas. Para isso, foram selecionados para análise os jornais correspondentes aos anos em que as Rainhas e Princesas do Clube Treze de Maio foram eleitas em certames de beleza: 1966, 1969, 1970 e 1981.

A Razão, é um jornal regional com sede na cidade de Santa Maria, é um dos mais tradicionais veículos de comunicação do interior do Rio Grande do Sul, fundado no dia 9 de outubro de 1934, portanto é um jornal que tem uma relevância sócio-cultural representativa da sociedade santa-mariense das décadas entre 1960-1980, o qual **completou 80 anos no ano de 2014**.

Nesse jornal é possível identificar um panorama do funcionamento e da estrutura vigente na sociedade daquela época, que não contemplava as mulheres negras, ou quando elas pareciam era somente com dia e hora para entrar e logo desaparecer, ou seja, durante o Carnaval. A seção escolhida para análise de conteúdo do jornal é a *coluna social*, sendo a mesma inicialmente intitulada “Pela Sociedade” e logo depois alterou o seu título para “Coluna”.

Conforme já escreveram Ferreira e Coiro Moraes (2013), **coluna social** é considerado um gênero jornalístico de opinião, mas também de caráter informativo, já que registra, embora de maneira levemente persuasiva, o que está ocorrendo na sociedade (MELO, 1994). Segundo as autoras, a coluna social foi fruto de uma nova forma de construir a informação, começou com as *gossip columns* americanas e foi trazida para os jornais brasileiros. Elas comentam que seus temas eram ligados às famílias da alta sociedade (MARIA, 2008), constituindo-se em relatos de festas, informações fúteis, curiosidades políticas, fofocas sobre milionários, artistas e celebridades.

Conforme Sodré (2003) *apud* Ferreira e Coiro Moraes (2013), a coluna social ajudou a construir uma “mitologia pequeno-burguesa” sinalizando aqueles que tinham poder e oferecendo-lhes visibilidade.

A função histórica da “coluna social” era a de consagrar a modernização dos estilos de vida das elites. [...] A temperatura ideológica deste gênero, ou seja, aquilo que constituía o “tom” jornalístico da visibilidade social da nova fração de classe no poder, consistia na celebração de sinais exteriores de consumo conspícuo (SODRÉ, 2003, p. 1, grifo do autor).

Dessa forma, as colunas sociais também funcionaram como um mecanismo de inclusão na elite, foram meio de inserção de novos ricos nas “altas rodas”, bastava ter seus nomes veiculados em alguma coluna social de prestígio. E não era menor o prestígio adquirido pelos colunistas. Maria (2008) cita alguns deles: Jacinto de Thormes, Ibrahim Sued e Tavares de Miranda.

Em Santa Maria, observou-se que além dos clubes sociais, o colunista dava destaque aos logistas, empresários, gestores de escolas privadas e públicas e, por meio dos seus funcionários faziam publicidade indireta da empresa, das escolas privadas e da própria Universidade Federal de Santa Maria, ao destacar os aniversários de seus funcionários e filhos destes. Havia uma promoção de cunho pessoal e ao mesmo tempo institucional e organizacional, conforme registra a Coluna do jornal *A Razão*, em diferentes datas:

No dia 3 do corrente aniversariou o sr. Claudio Eduardo Baú e no dia 4 o sr. Glauco Carvalho Marques, ambos do Instituto Master, residentes nesta cidade (7/01/66, p. 3).

soraya recebeu neste fim de semana o mundo social de nossa Usmcap, marcando assim nossos anais sociais. Bola Branca (7/01/66, p. 3).

mariano da Rocha proprietário da Soraya, afirmou ao cronista e aliás com muita propriedade que a bem lançada casa da Floriano Peixoto promoverá muita bossa (7/01/66, p. 3).

personalidades que aconteceram no mui top coquetel do Gal Campos de Aragão: Reitor Mariano da Rocha, dr. Franciso Alvares Pereira, General Canavarro, dr. Waldir Aita Mozzaquatro, dr. Carlos Ignácio e muitas outras (26/01/66, p. 3).

foi paciente de intervenção cirurgica praticada pelos médico drs Izidoro Gay e Miguel Sevi Viero o sr. Luiz Carlos Prestes de vargas, Chefe de Gabinete do dr Alvares Pereira, Prefeito Municipal, encontrando-se o mesmo recolhido ao quarto 15 do Hospital de Caridade "Dr. Astrogildo Cezar de Azevedo (26/01/66, p. 3).

A Coluna é um espaço onde o público e o privado se misturam, se interligam e se beneficiam um do outro, por tudo o que um e outro podem proporcionar às mesmas pessoas, mantendo os privilégios da branquitude, em todos os lugares.

4.7.1.1 A coluna social do jornal *A Razão*: 80 anos celebrando a branquitude

Pela Sociedade (Figura 11) é apresentada supostamente por um homem, não tem assinatura e nesse espaço o jornal coloca-se como "a voz da sociedade, de todos, para todos e para o bem comum". A única exceção em que "Pela Sociedade" é assinada é quando são "eleitas" as 10 Mais do ano de 1966, quando então a coluna é assinada por Nei Almeida, que faz a sua seleção particular e posteriormente "socializa" com outros as suas preferidas para assim definir em "consenso" quem serão as 10 Mais do ano de 1966.

"A Coluna" (Figura 12), como esse espaço passou a ser chamado a partir de 11/01/66 é um lugar onde as mulheres são "notadas e anotadas" pelo olhar masculino. Sua localização é sempre no canto superior esquerdo do jornal e tem em média entre 5 e 16 breves apontamentos diários, quase sempre na página 3 ou 8.

O jornal tem uma tiragem diária, exceto às segundas-feiras. Observamos que o colunista destaca nos textos e imagens as mulheres brancas e com poder aquisitivo da cidade, em sua maioria jovens, sendo que em algumas imagens aparecem mulheres reconhecidas nacionalmente, como a atriz e cantora Norma Bengell, a Miss Brasil "Iedinha" Vargas, as quais são sempre um "modelo" a ser seguido pelas demais mortais, brancas e negras, no que se refere ao padrão estético (branca, magra, elegante e bem vestida, cabelos esvoaçantes e lisos, rica).

Figura 11 – "Pela Sociedade", coluna social do jornal *A Razão*, em 1966



Figura 12 – “Coluna”, coluna social do jornal *A Razão*, em 1975



Fonte: *A Razão*-Ano41-Sex-07 de Fev 1975, n. 96, p. 8-9.

Observou-se que, para além dos clubes sociais, a “Coluna” e “Pela Sociedade” destacavam os lojistas, empresários, gestores de escolas privadas e públicas e, por meio dos seus funcionários faziam publicidade indireta da empresa, das escolas privadas e da própria Universidade Federal de Santa Maria, ao destacarem os aniversários de seus funcionários, reitor e filhos destes. Havia uma promoção de cunho pessoal e ao mesmo tempo institucional.

Uma das expressões utilizadas com frequência na coluna social do jornal *A Razão*, no ano de 1966, ao referir-se às mulheres da sociedade santa-mariense, principalmente nas semanas que antecediam o grande evento social da cidade, o Carnaval, era que as mulheres, em especial “os brotos em profusão”, “as mancebas”, “as bem lançadas”, “as notadas e anotadas” eram **“Para encher os olhos”** de quem fosse pular o carnaval.

As mulheres eram vistas sob o olhar masculino do desejo, da sexualidade e da objetificação, conforme o cronista descreve nesse breve apontamento da coluna social do jornal *A Razão* de 1966: “período momesco para êste ano, segundo indica será algo *para encher os olhos* e o society da cidade universitária aguarda com geral expectativa a folia de 66. Bola Branca” (*A Razão*, p. 3, 20/01/1966).

Importante ressaltar que esse colunista se refere às mulheres brancas, pois as mulheres negras não apareciam na coluna social, com raras exceções. Soube-se por meio dos depoimentos das rainhas do Clube Treze de Maio, bem como pelos registros encontrados nos documentos arquivísticos do clube, que o único período em que aos negros era permitido entrar nos clubes brancos era durante o Carnaval, e as personagens esperadas, fonte de expectativa e desejo desse imaginário, desse olhar masculino, branco, heterossexual eram também as mulheres negras, pois somente elas e suas cortes podiam, durante as festas de momo, frequentar e desfilar pelos salões dos clubes brancos, permanecendo no salão no máximo trinta minutos.

Figura 13 – Extrato do conteúdo do Catálogo Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio (1903-2001), do Clube Dores para a SCFTM, 1980

Área de Conteúdo e Estrutura
<p>Âmbito e Conteúdo: O Clube Recreativo Dores comunica a SCFTM que estará recebendo visitas de blocos de outras Sociedades em suas festividades. Conforme o grande número de associado desta, o Clube Dores informa que os blocos visitantes podem ficar apenas 30 minutos em sua sede.</p>

Fonte: Acervo Arquivístico do Museu Treze de Maio.

As mulheres negras eram selecionadas criteriosamente pelos homens negros do Clube Treze de Maio para serem rainhas do clube negro e, na sociedade branca passavam a ser objeto hiperssexualizado, para o deleite e o “consumo” do homem branco, “para encher os olhos”.

Os seis anos selecionados para a análise da coluna social do jornal correspondem àqueles em que as informantes do Clube Treze de Maio participaram dos certames de beleza e foram eleitas ou indicadas como rainhas ou princesas. Dito de outra forma, a interrogação que se coloca é a da representatividade social de um pequeno número de indivíduos, questão inevitável nas investigações que utilizam entrevistas em profundidade. E, neste caso, temos a presença viva dos sujeitos a que se referem as informações contidas no jornal *A Razão*. Neste sentido, compõem, também e principalmente, o *corpus* dessa tese, as rainhas e princesas do clube, a saber:

4.7.2 Rainhas e princesas do Clube Treze de Maio

Ao longo dos anos 1960-1980, o Clube Treze de Maio elegeu inúmeras rainhas e princesas (Quadro 2) para representar a sociedade negra, interna e externamente. A maior parte das dez informantes selecionadas nessa tese participaram nos de 2009-2012, das Rodas de Lembranças do Museu Comunitário Treze de Maio. Algumas delas, mesmo de longe, acompanharam o processo de revitalização do Clube em Museu, constituindo-se em verdadeiras *guardiãs da memória* do clube negro.

Entrevistamos dez Rainhas com idade entre cinquenta e seis e setenta e um anos, as quais autodeclararam-se pertencentes, em sua maioria, a uma *classe média*. Entre as dez, uma se autodeclarou pertencente à classe alta e somente uma delas seguiu a profissão de serviços domésticos. Assim, nominamos as guardiãs da memória: Alcione Flores do Amaral; Nilza Moura dos Santos; Izoete Ribeiro; Ilza Silva Moreira; Lilian Paz; Solange Carbone dos Santos; Célia Claro; Marize Azambuja; Dione Xavier; Lucia Regina Flores da Silva; Zanete Callil Nascimento.

Elas guardam consigo as lembranças daquele lugar em que um dia namoraram, casaram, se separaram, enviuvaram ou até mesmo ficaram solteiras, contrariando o ideal de relação daquele período em que foram rainhas, cujo o “único destino” das moças “bem lançadas” era o casamento.

Para cotejar as falas das entrevistadas com o discurso e as representações do jornal *A Razão*, selecionamos quatro Rainhas e Princesas, que seguem relacionadas no Quadro 2:

Quadro 2 – Perfil social/geral das entrevistadas

Nº	Nome	Idade/Estado Civil	Cidade/Ano em que nasceu	Título/Ano	Escolaridade/Ocupação
1	Alcione Flores do Amaral	63, solteira	Santa Maria, 1953	Rainha do Carnaval do Clube Treze de Maio e 1ª Princesa do Carnaval da cidade de Santa Maria, em 1970	Superior - Pós-Graduação, Professora
2	Izoete Soares Ribeiro	71, viúva	Santa Maria, 1946	Rainha da Primavera, em 1966	Ensino Médio, dona de casa
3	Nilza Moura	70, viúva	Santa Maria, 1947	Miss Simpatia "10 Mais", em 1969	Ensino Médio, dona de casa
4	Zanete Callil Nascimento	56, viúva	Santa Maria, 1961	Miss Mulata Café, em 1981	Superior - Pós-Graduação, Funcionária Pública Estadual

Fonte: Quadro elaborado pela autora (2016).

Os relatos das dez Rainhas e Princesas que entrevistamos constituem-se em fontes preciosas e de extrema importância para o entendimento e o desenvolvimento desse estudo e seus relatos farão parte de futuras publicações e continuidade dos estudos. As quatro

representantes, cujas histórias ouvimos e aqui revelamos, participaram de diferentes certames de beleza no Clube Treze de Maio: Izoete Soares Ribeiro organizou o certame de beleza de Nilza Moura e, esta por sua vez, fez parte da corte do Carnaval, convidada por Alcione Flores do Amaral. Zanete Callil Nascimento fez parte de uma outra geração, embora ainda carregasse os resíduos e as tradições do passado, mesmo que num formato diferente, onde a Rainha passa agora a intitular-se Miss.

No período de julho a dezembro de 2013 foram entrevistadas: 1. Alcione Flores do Amaral; 2. Izoete Soares Ribeiro; 3. Ilza Silva e 4. Lilian Paz. A autora dessa tese conheceu a maior parte das rainhas ao longo de doze anos como diretora técnica do Museu Comunitário Treze de Maio (2001-2012) e foi um longo período até chegar o momento das entrevistas, o momento de “dar ouvidos” às mulheres negras, à coleta de informações, devidamente autorizadas para entrevistas e a confiança que elas depositaram na pesquisadora ao narrar as suas histórias de vida.

Alcione possui um rico acervo fotográfico, além de outros documentos que guarda com cuidado, sendo que parte de seu acervo fotográfico foi cedido por ela ao acervo do Museu Comunitário Treze de Maio. Ao ser questionada por que resolveu doar as fotos, a resposta veio rapidamente: *“Primeiro por que o Treze faz parte da minha vida, sou solteira e não tenho filhos, então essas coisas vão se perder no momento que eu não estiver mais aqui. Toda documentação e as fotos que tenho vou doar para o Museu”*.

Alcione foi uma das primeiras entrevistadas que nos deparamos indicada por outros antigos associados do Clube Treze de Maio, que diziam *“vai lá, que ela realmente sabe da história do Treze!”*. Isso se deu bem antes da ideia dessa tese nascer. Ela acompanha o trabalho dessa pesquisadora desde o ano de 2002, quando bati pela primeira vez em sua porta e me deparei com uma mulher fantástica, que me recebeu de braços abertos, com um meio sorriso, e ali fiquei sabendo o motivo, fazia uma semana que Dona Zilda, sua mãe, havia falecido e, desde lá, nunca mais deixei de falar com Alcione, minha inspiração como mulher negra, uma fortaleza.

No ano de 2014, a autora dessa tese realizou estágio na Universidade de Aveiro, em Portugal, no Programa Doutoral em Estudos Culturais e continuou mantendo contato com algumas rainhas, mesmo de longe, na expectativa de quando retornasse ao Brasil, pudesse entrevistá-las.

Não conhecíamos pessoalmente Dione, Célia e Solange, porém as demais participavam com frequência das atividades do Museu Treze de Maio, pelo menos uma vez ao ano, participando das Rodas de Lembranças.

E foi a partir de janeiro de 2015 que se conseguiu agendar entrevistas com as demais rainhas: 5. Solange Carbone dos Santos; 6. Célia Claro; 7. Marize Azambuja; 8. Dione Xavier; 9. Zanete Calil e 10. Nilza Moura.

Foi através da rede social facebook que conseguimos contatar Solange Carbone dos Santos, que atualmente mora em Montenegro, RS, trabalha e mora na casa dos filhos de sua “patroa”, como ela se referiu. Segundo ela, é “praticamente da família”.

Agendar uma entrevista parece algo simples, mas muitas vezes exige do pesquisador ou pesquisadora despir-se da timidez, de todo e qualquer preconceito e até mesmo se expor, perguntar e ir em direção a sua fonte onde quer que ela esteja. Assim, diante da informação que havia coletado no jornal *A Razão* e da imagem que tinha daquela rainha escrevi em meu perfil do facebook, em 10/02/2015:

Quem foi rainha nunca perde a majestade! Caras/os amigas/os! Gostaria de perguntar-lhes se conhecem alguma rainha ou princesa do Carnaval do Clube Treze de Maio de Santa Maria entre as décadas de 1960 e 1980? Já conversei com algumas rainhas e gostaria de ouvir mais vozes. Nesse momento, busco informações sobre a rainha do Carnaval do Clube Treze de Maio de 1975, Solange Carbone Santos. Se alguém souber onde posso encontrá-la, por gentileza, deixe-me mensagem inbox. Agradeço imensamente se puderem ajudar-me nessa investigação (ESCOBAR, 2015. Perfil pessoal no facebook).

No dia 19/02/15, Aristeu Castilhos da Rocha, um amigo que não víamos há bastante tempo, chamou a autora dessa tese inbox com a seguinte informação: “*Ana Luiza Carbone (prima) é minha amiga e é diretora da maior escola estadual daqui de Júlio. Ela me disse que a Solange estará em Santa Maria até a semana que vem (ela mora em Montenegro)*”. Ela repassou a ele o telefone da irmã de Solange e imediatamente liguei. No dia 21/02/15 consegui realizar a entrevista com a Rainha do Carnaval de 1975.

Um outro desafio que se apresentou na etapa das entrevistas com três das rainhas que moram em Porto Alegre, foi acertar o dia e horário na agenda delas, pois ora estavam cuidando dos pais, por algum problema de saúde, ou do marido, ou até mesmo de uma irmã doente.

Ao chegarmos no Bairro Tancredo Neves, na residência da irmã de Solange, as suas sobrinhas ficaram admiradas e agradecidas ao se deparar com aquelas imagens do jornal e saber que a sua tia um dia foi rainha. Aquele encontro depois de quarenta anos do seu reinado no Clube Treze de Maio foi emocionante. Para a entrevista levei cópia das imagens que havia encontrado no jornal *A Razão* de 1975, imprimi e ao final, ofereci como um presente à Solange, pois ela não havia guardado nenhum exemplar do jornal da época.

Figura 14 – Candidatas ao Concurso Rainha do Carnaval de Santa Maria, 1975



Fonte: A Razão-Ano41-Sex-07 de Fev 1975, n. 96, p. 8-9.

Agendar as entrevistas, conversar com uma pessoa que nunca havia falado antes, conhecer os familiares de sua entrevistada, são questões que fazem parte do caminho percorrido até chegar ao objetivo, que é a entrevista. Outros fatores tornam esse momento, algumas vezes, mais desafiantes, como nesse caso, pois aquela não era a casa da Solange e tivemos que negociar um momento de silêncio para poder falar com ela, pois os familiares que estavam na casa ficaram tão felizes que também queriam participar da entrevista e, de fato, algumas vezes participaram.

Isso tudo exige flexibilidade e disponibilidade, afinal, queríamos conhecer aquela história, o que envolveu uma rede de pessoas e situações das mais inusitadas, desde o cachorro que não parava de latir, o barulho do carro lá fora, as crianças que corriam sem parar, uma amiga ou amigo que que chegou na hora da entrevista, foram alguns dos desafios que se teve de enfrentar para dar conta do objetivo. E não haveria outra oportunidade, pois Solange logo voltaria para Montenegro.

Em 22 de fevereiro, Bianca Braga, sobrinha de Solange postou no perfil da entrevistadora, um agradecimento dizendo *“foi uma honra te receber, confesso que nem sabia que minha tia tinha sido rainha haha obrigada pelas lembranças boas que você recordou haha beijos”*.

Esse foi apenas um exemplo de como o ato de entrevistar, de ir ao encontro das fontes foi um aprendizado enriquecedor, de fortalecimento e de reconhecimento de múltiplas histórias com lentes diferentes e, apesar da entrevista ter sido realizada num momento, que talvez não fosse o mais adequado, pois Solange estava lidando com doença, acredito que aquele dia foi bastante importante, pois provocou inúmeras sensações tanto em Solange, como em quem estava ali ouvindo suas histórias de sucesso, de alegria, de beleza, de apoderamento, acionadas por imagens que faziam (re)viver uma memória há bastante tempo esquecida.

4.7.3 Testemunhos de sujeitos envolvidos nas atividades do Clube e na eleição das suas rainhas

Além das rainhas, outras fontes também foram consultadas, por tratar-se de referenciais importantes para a pesquisa, ao trazerem dados sobre o periódico *A Voz do Treze*, informações e sugestões de nomes de outras rainhas a serem entrevistadas, além de conhecerem em detalhes a história da sociedade negra e participaram ativamente de seus eventos. Essas fontes foram **Reci Alves Tolentino** (83 anos); **Doroti dos Santos Lucas** (70 anos); **Suzete Xavier** (53 anos), os quais foram entrevistados no período de junho a dezembro de 2013. Cada entrevistado fazia a indicação de outras rainhas, o que totalizou um número de 20 rainhas, sendo que as demais ficarão para futuras pesquisas.

1) Suzete Xavier

Suzete da Silva Xavier, santa-mariense, nascida em 25 de agosto de 1959, é filha de Áurea dos Santos da Silva com Mário Rodrigues da Silva. Suzete sempre foi destaque no handebol, participando de seleções dos colégios onde estudou, da seleção Santa-mariense e por duas vezes foi convidada a participar da Seleção do Rio Grande do Sul, mas foi impedida por sua mãe. Além do esporte, Suzi participava de organizações sociais, como grêmios estudantis e lideranças de turmas. Após concluir o Ensino Médio, Suzete sentiu a necessidade de trabalhar e resolveu ingressar em cursos técnicos na área de gestão pública, empreendedorismo, vendedor lojista e datilografia. Sobre a Sociedade negra Treze de Maio, Suzete declarou: “Foi no Treze de Maio que eu comecei a ser eu mesma, a não ter vergonha da minha cor!”. Para ela o Treze contribuiu muito com sua autoestima. Na década de 1980, Suzi trabalhou no Departamento de Esportes e no Departamento Social do Clube Treze de Maio, foi também ali que conheceu seu esposo, Ivan dos Santos Xavier, com quem tem duas

filhas, Mariane e Amanda. Atualmente Suzete é Presidente da Associação Tom Maior Sempre Unidos, que é composta por três núcleos: Carnaval, Ação Social e Confraria.

2) *Doroti dos Santos Lucas*

A família da mesa 25! Essa era a mesa da família Côrtes e uma das inúmeras boas lembranças de Doroti dos Santos Lucas ao falar com alegria das festas e dos bailes do Clube Treze de Maio. Filha do ferroviário Toropi Côrtes e de Docelina Rocha Côrtes. Nascida, em plena Segunda Guerra Mundial, no dia 15 de fevereiro de 1943, Doroti enfatiza uma máxima em sua vida: “No Treze eu cresci, no Treze eu namorei meu marido, noivei com meu marido, casei com meu marido. Tive uma filha com meu marido, e por infelicidade, ou por vontade de Deus, quando nós estávamos casados há 11 anos, Deus resolveu levá-lo. Mas, eu continuo esposa do José Fernando Luiz. Sou viúva e sou esposa dele até hoje!”. Frequentadora assídua do Clube Treze de Maio só se ausentou um pouco quando foi estudar em Porto Alegre, mas mesmo assim, sempre vinha para os bailes nos finais de semana. Recorda-se que ficou muito magoada por não ter participado de dois eventos do Treze, quando passou por aqui a orquestra Raul de Barros e o famoso sambista Jamelão. Educadora nata, professora de Técnicas Industriais nos revela que “tinha em casa uma linha de educação que fechava exatamente com a filosofia e com a linha de ser pra frequentar o Treze de Maio”. Doroti teve uma educação cercada por carinho de seus pais, porém rígida, e segundo ela correta, “O que o Treze exigia, o meu pai exigia em casa”. Ressaltou ainda, “Então, eu digo que, a Sociedade Treze de Maio teve forte influência na minha vida, na minha vocação, na minha vontade de crescer e de ver aquele conagraçamento”. Doroti retornou à massa de origem em maio de 2016, sem poder ver esse trabalho completo, mas deixou a sua voz e o seu pensamento em cada expressão bem pronunciada, em cada vez que dizia que o Treze era a sua segunda casa.

3) *Reci Mauro Alves Tolentino*

Reci Mauro Alves Tolentino nasceu em 1930 (83 anos), em Alegrete. Ele explicou que, cresceu em Santa Maria e seus pais são de Porto Alegre. Filho de Lucio Tolentino e de Anaolibia Alves Tolentino. Exercia a função de produtor e jornalista responsável pelas matérias do jornal *A Voz do Treze*, assim como era o responsável por conseguir patrocínio das empresas para assinaturas do periódico. Foi um agitador cultural em plena década de 1960. Falou sobre a demolição do velho prédio de madeira e a construção do prédio novo, assim como o sucateamento da Ferrovia e o desaparecimento do Clube. Além disso, abordou questões relacionadas à extrema segregação da sociedade santa-mariense na década de 1960,

quando então a rua “primeira quadra” também era território dividido em “lugar de branco” e “lugar de negro”, em pleno centro da cidade. Ao comentar sobre o que significava para ele ser responsável pela coordenação e produção do jornal da instituição “A Voz do Treze”, respondeu: “*Eu gostava né? Me achava importante (risos) claro. Eu gostava, me sentia bem em poder ter contribuído um pouco, com o conhecimento cultural, com esforço e boa vontade.*”(TOLENTINO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

4.7.4 Rodas de Lembranças do Museu Comunitário Treze de Maio (2009-2012)

As Rodas de Lembranças do Museu Comunitário Treze de Maio é uma atividade intergeracional, cujo início se deu no ano de 2009, integrando as atividades da Semana Municipal da Consciência Negra e foram mediadas por Giane Vargas Escobar em quatro edições, de 2009 a 2012. Essa atividade foi a motivação inicial que deu origem a essa tese, já que por meio desta ação, foi possível conhecer inúmeros antigos sócios do clube, além de rainhas e princesas que hoje são as principais fontes que instrumentalizaram esta pesquisa com suas memórias contadas nas entrevistas.

Assim, destacamos a importância fundamental das Rodas de Lembranças do Museu Treze de Maio para esta análise cultural, visando à recuperação de histórias coletivas e individuais de mulheres e homens que talvez não se reencontrassem se não houvesse um evento com data específica para isto, para demarcar um lugar de fala, um discurso localizado em um contexto, afinal todos nós escrevemos e falamos desde um lugar e um tempo particulares, desde uma História e uma cultura que nos são específicas. O que dizemos está sempre "em contexto", posicionado, segundo Stuart Hall (1996).

As Rodas de Lembranças do Museu Comunitário Treze de Maio foram a motivação inicial que deu origem a essa tese, já que foi por meio desta técnica, que aqui defino como *grupo focal*, que tive oportunidade de conhecer inúmeros antigos sócios do clube, além de rainhas e princesas que hoje são as principais fontes orais que instrumentalizam esta pesquisa com suas memórias.

“Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois... Aspectos e gestos essenciais da nossa vida cotidiana que, junto com muitos outros, são agora objeto das políticas de preservação cultural” (IPHAN, 2006). As rodas de lembranças, rodas de conversas, rodas de poesia, rodas de capoeira, rodas de samba, rodas de memória fazem parte do que se conhece como *patrimônio imaterial*, que se materializa em eventos com objetivos semelhantes,

traduzindo sentimentos de um grupo que se reúne para compartilhar músicas, melodias, religiosidade, superstições, crenças, danças, poesias, histórias, com uma motivação a mais para se encontrar, se comunicar e se fazer ouvir em meio à roda que faz a girar a vida... ou a vida que gira em torno da roda?

Trata-se de nomes diferentes para ações intrinsecamente relacionadas à metodologia de trabalho e de estratégias de comunicação dos museus comunitários e ecomuseus, que acima de tudo valorizam e agregam pessoas e que agora ganharam a atenção e um olhar diferenciado do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, através do Decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000⁷⁸.

O Museu Treze de Maio inseriu na sua programação da 21ª Semana Municipal da Consciência Negra, em Santa Maria, a I Roda de Lembranças com os antigos sócios do Clube Treze de Maio, realizada no dia 16 de novembro de 2009 e desde lá, já foram realizadas cinco edições, com vistas a reconstituir seu patrimônio imaterial e deixar um registro “para nunca mais esquecer”.

Uma presença marcante nestes eventos é a da figura feminina, mulheres negras que um dia frequentaram o clube Treze de Maio e que com sua visão de mundo, contam e lembram fatos que encontros coletivos como este podem proporcionar.

As primeiras quatro edições desse evento foram organizadas por essa pesquisadora e em todas as Rodas de Lembranças utilizou-se como técnica, a ferramenta grupo focal. Grupo Focal é um tipo de pesquisa qualitativa que tem como objetivo perceber os aspectos valorativos e normativos que são referência de um grupo em particular. Trata-se, na verdade, de uma entrevista coletiva que busca identificar tendências. A maior busca é a de compreender e não inferir nem generalizar, de acordo com Costa (2005, p. 181).

Assim, o Museu adquiriu experiência em realizar este tipo de evento e, ao longo de sua trajetória, agregou cada vez mais pessoas e, a cada ano, públicos mais heterogêneos. No início os encontros eram somente com antigos sócios. Na segunda edição, o evento despertou o interesse e foi notória a presença de estudantes e pesquisadores principalmente dos cursos de História, Ciências Sociais, Arquivologia e Museologia, bem como os familiares destes. Na terceira e na quarta edição, mais jovens participaram e as mulheres negras majoritariamente tomaram para si a tarefa de transmitir a memória coletiva. A IV edição deste evento aconteceu

⁷⁸ Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que Constituem Patrimônio Cultural Brasileiro. Cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

no dia 16 de novembro de 2012, durante as comemorações alusivas à 24ª Semana Municipal da Consciência Negra de Santa Maria que teve como tema “Pretinhosidades”⁷⁹.

Este evento trouxe também as “*Rainhas e Princesas do Clube Treze de Maio*”, pois o que se percebeu em atividades anteriores é que as mulheres negras são as “guardiãs da memória” do Treze e que seria oportuno ouvi-las, registrando suas falas e ampliando suas vozes através dos recursos comunicacionais hoje disponíveis na internet e redes sociais. Desta forma, prestou-se uma homenagem especial àquele grupo de mulheres negras em um espaço que outrora foi um lugar privilegiado dos homens negros, fato que se observou nos registros das carteirinhas, documentos administrativos e fichas de associados, em que as mulheres eram sempre dependentes, e quando separadas ou viúvas não podiam mais fazer parte do quadro de associados.

Figura 15 – IV Roda de Lembranças do Museu Comunitário Treze de Maio



“Rainhas e Princesas do Clube Treze de Maio”, 24ª Semana Municipal da Consciência Negra, 16 de novembro de 2012.

Fonte: <http://museutrezedemaio.com.br/2013/06/iv-roda-de-lembrecas-do-museu-comunitario-treze-de-maio/>.

Até mesmo a ausência delas nas galerias de fotos dos ex-presidentes dos Clubes Negros, majoritariamente masculinos, dá notícia do papel coadjuvante das mulheres negras

⁷⁹ O tema “Pretinhosidades” remete aos princípios e valores africanos: oralidade, diversidade, integração, ancestralidade, circularidade, corporeidade, comunitarismo, solidariedade. Conduzindo a sociedade santamariense à memória de uma cultura construída, mantida e resistente ao longo destes quinhentos anos de luta. Um olhar ressignificante e identitário que enlaça. Disponível em: <http://museutrezedemaio.blogspot.com.br/2012/11/24-semana-da-consciencia-negra.html>. Acesso em: 02 jan. 2013.

que, por outro lado, figuravam com belos e impecáveis vestidos de festas, elegantemente vestidas nas inúmeras fotografias dos bailes, nos concursos de beleza, organização exclusiva do Departamento Feminino do Treze, no auge de sua existência. E esta é a principal lembrança das mulheres que frequentam este evento, pois o imaginário contraria a regra, que relega à mulher negra inúmeros papéis secundários, subalternos, estigmatizados e estereotipados, ainda nos dias atuais, e assim se afirmam positivamente identidades negras no feminino.

Organizada pelo Núcleo de Documentação e Pesquisa Étnico-histórica do Museu Treze de Maio⁸⁰, a IV Roda de Lembranças contou com a presença de aproximadamente cinquenta pessoas. A expressiva participação do público se atribui também ao sucesso das postagens nas redes sociais, material gráfico cuidadosamente elaborado pelos próprios dinamizadores do museu e os inúmeros compartilhamentos de seus eventos na internet.

Figura 16 – Convite da IV Roda de Lembranças do Museu Treze de Maio, 2012



Fonte: <http://museutrezedemaio.com.br/2013/06/iv-roda-de-lembrancas-do-museu-comunitario-treze-de-maio/>.

O Grupo Focal foi uma metodologia qualitativa utilizada nas Rodas de Lembranças do Museu Treze de Maio no exercício constante de um “método maiêutico”, que segundo Varine

⁸⁰ Sob a Coordenação da Arquivista Letícia Aguiar, a partir de 2010 e como mediadora, Giane Vargas Escobar em todas as suas edições, de 2009 a 2012.

(2012, p. 123-124) “exige tempo, constância na vontade política e individual, um rigor no respeito aos princípios (escuta, respeito das opiniões, debate mediatizado, devolução de validação dos resultados, etc)”. Contudo, a cada ano essa metodologia gerou “uma gama de informações significativas, adquirindo novos significados e desafios, pois se percebia, conforme explica Costa (2005), as três dimensões desta prática:

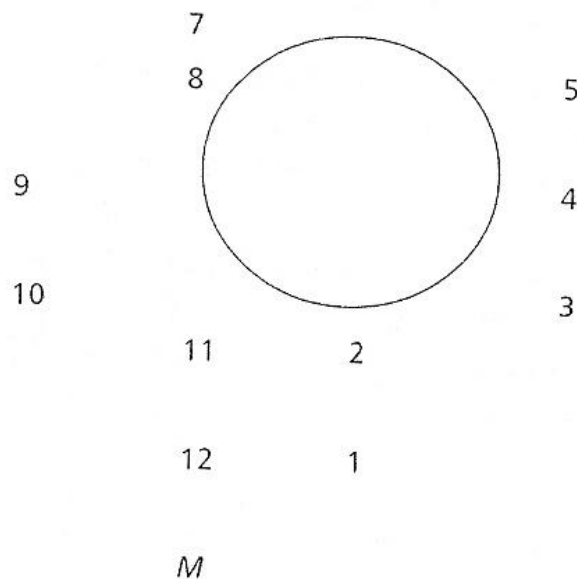
respostas espontâneas, que refletem de forma mais fiel a percepção do participante; *respostas socialmente aceitas*, que refletem a pressão do grupo, a conformidade; e *respostas pistas*, que ensejam continuidade da investigação, possivelmente a realização de mais Grupos Focais, que levam à análise de manifestações do inconsciente, do simbólico do grupo (COSTA, 2005, p. 190).

Dessa forma surgiram novas ideias, mesclaram-se novos e antigos atores que passaram a integrar as ações do Museu, com a participação efetiva e majoritária das mulheres negras nas Rodas de Lembranças, que trouxeram um olhar específico de contar a história do centenário Clube Treze de Maio, ressignificando a identidade cultural negra.

4.7.4.1 O ritual da Roda de Lembranças: uma “aula” de empoderamento de mulheres negras

Com vistas a compreender as experiências e a capacidade criativa das mulheres negras do Clube Treze de Maio, no dia previamente marcado, em novembro de 2012, os dois andares do Museu foram cuidadosamente organizados para receber convidadas tão especiais e todo público interessado. No primeiro piso, uma cadeira diferenciada apontava para ali sentarem-se as mulheres negras que quisessem deixar um breve depoimento sobre o significado do que foi um dia ser “rainha ou princesa do Treze”.

Figura 17 – Grupo Focal, disposição da sala, em círculo.

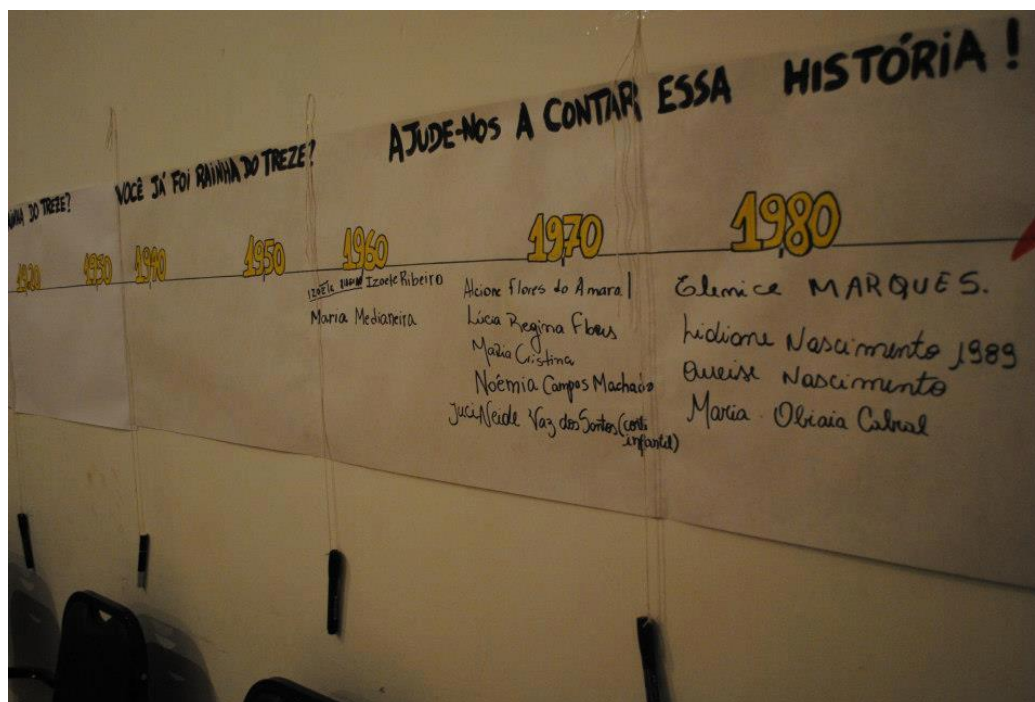


Fonte: Costa (2005).

No segundo piso, cadeiras dispostas em círculo conforme nos demonstra Costa (2005, p. 187) ao explicar a disposição ideal da sala (Figura 3), que também é um formato que vem ao encontro das tradições afro-brasileiras remetendo à circularidade, além de música popular brasileira fazendo parte do ambiente de recepção, máquinas fotográficas e filmadora devidamente apostas para o registro. Compunha ainda este ambiente um painel que direcionava as convidadas para escreverem na “Linha do Tempo”, de 1903 à década de 1990, onde era solicitado que elas deixassem ali a informação do ano em que receberam o título de rainha ou princesa, ou se conheciam alguma mulher negra que um dia houvesse sido eleita em algum certame de beleza.

Ao começar a Roda, a mediadora se apresentava e solicitava que todos os participantes se apresentassem também, e assim ficava-se sabendo o nome, a profissão e o período que tinham frequentado o clube Treze de Maio. Com antecedência a equipe do Museu fez cópias em tamanho ampliado, de dez imagens que retratavam antigos bailes do Treze. Imagens que foram doadas ao longo da trajetória de pesquisa da instituição e outras durante as visitas às casas dos ex-associados, que antecederam aquele momento e foram objetos geradores também das conversas daquela Roda de Lembranças.

Figura 18 – Painel interativo “Linha do Tempo”, Rainhas e Princesas do Clube Treze de Maio, desde 1903



Fonte: <http://museutrezedemaio.com.br/2013/06/iv-roda-de-lembrecas-do-museu-comunitario-treze-de-maio/>.

Sentadas em lugares de destaque, as Rainhas e Princesas do Clube Treze de Maio participaram do início da atividade ao som de “Carinhoso” e “Máscara Negra”, executada pelo clarinetista Luis Silva, integrante da Orquestra Sinfônica e da Base Aérea de Santa Maria. Ao mesmo tempo em que se ouvia a música, automaticamente as pessoas começavam a cantar bem baixinho, como numa canção de ninar. Para sensibilizar os participantes, estimular as lembranças do passado, duas fotografias antigas passavam de mão em mão, com vistas a incitar a memória dos participantes. Quando a música cessava, aquela pessoa que ficava com a foto na mão era instigada a responder algumas questões elaboradas pela mediadora, e assim sucessivamente a Roda seguiu com música e debates.

Famílias negras, resistência feminina na sociedade conservadora, vida pessoal e afetiva, casamentos, o ritual do concurso de rainha e de preparação para a festa no auge da existência do Clube, o baile da primavera, outros clubes semelhantes ao Treze, pessoas “finas e educadas”, mulheres bem vestidas, cuidados com a estética e a beleza, diretorias maravilhosas, presidentes maravilhosos, com “exceção de um”, lembrado pela convidada mais antiga daquele grupo, Dona Maria Lopes. Com noventa anos e memória “essencialmente seletiva” ela causou vários risos nervosos, desconcentrou os presentes e ao mesmo tempo descontraíu logo de início a atividade, embora o constrangimento de alguns, que se reviraram

nas cadeiras, pois ninguém estava preparado para ouvir o que ela relatou naquele momento. Foi desconcertante.

Maria Lopes tem 93 anos, quase centenária, nasceu em 1921, com toda sua experiência e vivacidade percebeu que ali era a oportunidade única de dizer o que nunca havia dito, o que lhe conferiu certo apoderamento ao ver que o grupo lhe escutava atentamente e que aquela fala evidenciava as identidades e diferenças no interior daquele reduto de sociabilidade negra e que mesmo após tanto tempo ela sentia necessidade de externar, de se fazer ouvir e deixar registrada parte de sua vivência naquele lugar, reafirmando assim o papel educativo do Museu Comunitário Treze de Maio.

Foi aquela fala da Dona Maria uma das motivações desta pesquisa, o que também nos levou a ir em busca de trajetórias de vida individuais, pois uma das desvantagens do Grupo Focal, conforme Costa (2005, p. 183) é que esta técnica nem sempre aprofunda o conhecimento de um tema, o fato de que não é um ambiente natural pode refletir ou não o comportamento individual, a possibilidade de algumas opiniões serem influenciadas pelo comportamento de um integrante mais exuberante do grupo, além disso nem sempre integra pessoas que se sentem confortáveis umas com as outras, podendo criar uma invasão de privacidade, não atendendo a necessidades de dados estatísticos. Posteriormente, em depoimento individual, ela assim revelou,

Meu marido foi presidente... aí o Antônio passou a ser presidente quando o seu Apolinário Medina era Presidente. Aí veio outros muito bons como... e depois veio o último que aí o Treze caiu... não sei como era o nome dele... mas o Treze tinha tudo, tudo, tudo e os associados... A mocidade também era muito boa... era uma família o Treze de Maio. Não dava problemas nenhum a mocidade! E depois as coisas foram se sumindo... terminou... não tinha nada! (MARIA LOPES. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar, em 25/09/2015).

Figura 19 – Maria Lopes e Antão Lopes, no Clube Treze de Maio, década de 1960



Fonte: acervo particular de Maria Lopes.

Na Roda de Lembranças, em 2012, o que se verificou foi a quebra de um paradigma, uma voz que se ergueu a partir de um estímulo e que tirou todos do seu lugar de conforto, com uma resposta espontânea, que refletia em parte a posição do grupo e em parte a contrariedade de outros. Este fato ensejou a continuidade da investigação, utilizando assim, a técnica investigativa de história oral de vida, conjugada as outras técnicas propostas nesta metodologia.

4.7.5 O jornal A Voz do Treze

Existe material significativo e em abundância sobre a imprensa hegemônica em Santa Maria, neste caso, o jornal *A Razão* está bem preservado no Arquivo Municipal de Santa

Maria, com exemplares também na própria sede do jornal, que fica na Rua Serafim Valandro, e tem servido de fonte para diversos pesquisadores.

Já *A Voz do Treze*, somente um exemplar foi guardado por um dos últimos presidentes do Clube Treze de Maio, Alcey Bonifácio dos Santos (94 anos) assíduo frequentador das Rodas de Lembranças do Museu Treze de Maio, que doou uma cópia do jornal, à autora dessa tese. Entretanto, sua produção, matérias veiculadas, modo de fazer e comercializar permanece viva na memória e é contada em detalhes pelo seu idealizador, Rezi Mauro Alves Tolentino. Nesse sentido, a fonte oral foi a principal referência para analisar este periódico.

E foi na década de 1960 que este espaço contra-hegemônico, o Clube Treze de Maio desenvolveu o seu próprio veículo de comunicação alternativo, o Jornal “*A Voz do Treze*”. O jornal nasceu em meio a uma série de transformações e reconstrução da nova sede social do Clube, que permanece no mesmo local até os dias de hoje.

O prédio que um dia abrigou o Clube Treze de Maio manteve a sua *autenticidade* (BENJAMIM, 1986, p. 168), pois a edificação construída em regime de mutirão, na década de 1960, foi tombada pelo município como patrimônio histórico da cidade, em 2004, permanecendo na rua Silva Jardim, 1407, no mesmo local desde o início do século XX.

A autenticidade de uma coisa é a quintessência de tudo o que foi transmitido pela tradição, a partir de sua origem, desde sua duração material até o seu testemunho histórico. Como este depende da materialidade da obra, quando ela se esquia do homem através da reprodução, também o testemunho se perde. Sem dúvida, só esse testemunho desaparece, mas o que desaparece com ele é a autoridade da coisa, seu peso tradicional (BENJAMIM, 1986, p. 168).

Figura 20 – Jornal *A Voz do 13*



Fundado em 6/1/1965. Número 5 e 6. Ano 2.

Fonte: Acervo particular de Alcey Bonifácio dos Santos (antigo sócio do Clube Treze de Maio).

Foi nós que desmanchamos a velha e fizemos a nova. [...] Claro! A meta era desmanchar e ir até o fim. [...] É, e aí a gente fazia...tinha muita resistência no final de semana. Pessoal vinha passear, futebol e nós tudo trabalhando ali. Faltava cimento... [...] Deu, e também deu por que nossa turma era unida. [...] Foi com a boa vontade nossa que saiu o prédio.(TOLENTINO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Nesse caso, pode-se afirmar que o Treze de Maio continua mantendo a sua “aura” e a sua “autoridade” perante a comunidade negra, pois é único, é singular e a sua edificação (mesmo com suas patologias), compartilhada por diferentes grupos, confere a quem dele se apropria, poder, legitimação, fortalecimento, protagonismo pelo seu valor histórico, afetivo, social, simbólico, político.

A segunda sede do Treze, agora de alvenaria, foi inaugurada em dezembro de 1966, porém, a posse da nova diretoria se deu em maio do mesmo ano, com um “Grande Baile”, intensamente festejado pelos associados que ali depositaram um “sonho”.

Figura 21 – Jornal *A Voz do 13*. “O Grande Baile”



Fundado em 6/1/1965. Número 5 e 6. Ano 2.

Fonte: Acervo particular de Alcey Bonifácio dos Santos (antigo sócio do Clube Treze de Maio).

Percebia-se uma relação harmoniosa entre os pares e um intenso intercâmbio entre clubes, como numa rede de entidades que partilham dos mesmos sentimentos, valores, angústias, vitórias e avanços, o evento contou com a presença de sócios de outros clube negros, como da Sociedade José do Patrocínio de Júlio de Castilhos, Livramento, Cacequi, São Pedro e Porto Alegre, além de anunciar em seu Jornal de maio-junho de 1966 “*A Voz do Treze está à disposição das sociedades co-irmãs para publicar seus acontecimentos. Basta que nos remeta*”.

Verdadeiro espetáculo, foi o baile de posse, realizado a 14 de maio, quando na oportunidade, foi empossada a Diretoria da Sociedade [...] Grande número de forasteiros compareceram ao salão de festas do 13 de Maio, destacando a caravana de Júlio de Castilhos da Sociedade José do Patrocínio composta de 40 pessoas, chefiada pelo ilustre Presidente Graciano dos Santos Filho, [...] De Porto Alegre, representantes do Clube de Chá, esteve presente também sr. Antonio Nascimento, procurador desta Sociedade em Porto Alegre. Estiveram presentes também componentes das Sociedades de Livramento, Cacequi e São Pedro do Sul. Esteve presente o Vice-Presidente da Sociedade União Familiar Sr. Aldorindo. [...] Neste movimentado baile, destacavam-se com elegância as distintas senhoritas: Adair Mello, Zaira, Leda, Helena, Gladis Oliveira, Eneida da Sociedade de Júlio de Castilhos. Estas gentis senhoritas colaboraram em dar mais ênfase a esta grande noite (Fonte: Jornal A Voz do 13. “**O Grande Baile**”. Fundado em 6/1/1965. Número 5 e 6. Ano 2. Maio-Junho de 1966).

4.7.5.1 Agora “A Voz do 13”: uma voz amiga da sociedade e do lar!

Este era o slogan do jornal que circulou entre os associados que frequentaram o Clube Treze de Maio. Nos anos de 1960 a 1980, auge do Clube Treze de Maio, existia o Departamento Feminino, cuja diretora era Alzira Castilhos Torres, responsável por organizar as festas e diversos eventos do clube. Entretanto, ainda que as mulheres estivessem na linha de frente de todas as festas e eventos do Treze, não são elas que figuram nas fotos das galerias de presidentes e ex-presidentes do clube negro. Acredita-se que aí se faz importante refletir sobre qual era o papel que a sociedade e o homem negro impunham às mulheres negras e de que maneira elas transgrediam ou não à imposição destas regras no interior do clube negro, verificando a sua visibilidade no veículo de comunicação do clube, o jornal do Treze.

A *Voz do 13* foi um órgão representativo e de divulgação da Sociedade Cultural Ferroviária 13 de Maio, que tinha como escopo, conforme edição datada de maio-junho de 1966, publicizar “*atos sociais e culturais, romance, esporte e um mundo de bela leitura para a sociedade e o lar*”. Com edição mensal de 800 exemplares, seu diretor era Reci Mauro Alves Tolentino⁸¹.

Composto e impresso nas oficinas gráficas da Editora Pallotti de Santa Maria, *A Voz do 13*, que anteriormente se chamava “*O Tigre*”⁸² (mas que houve por bem mudar este título para ficar com um “*ar mais social*”, como revelou o diretor), contava com o apoio publicitário de algumas lojas que não existem mais na cidade. Anunciavam no periódico a

⁸¹ Aos 83 anos, ele foi entrevistado pelo Jornal Diário de Santa Maria, em homenagem aos 110 anos do Clube Treze de Maio, recebendo destaque na Revista Mix, de sábado e domingo, nos dias 1º e 2 de junho de 2013.

⁸² Tigre era o apelido pejorativo dos “carregadores de potes”, escravizados que transportavam diariamente para o mar, os excrementos da casa grande, quando não havia sistema de esgotamento sanitário, conforme descrevemos nessa tese.

“Casa Lili e Lili Infantil”, que ficava na Galeria Chami; o salão de beleza “Zizi – Zilmar”, com especialista em “*alizamento a frio*”, o qual anunciava em 1966, “*Oh! Não se encomode com o seu cabelo. Hoje não há mais problema – A moda e os processos transformam-o no mais belo. Confie o mesmo ao já conhecido e consagrado especialista em “ALIZAMENTO A FRIO”: ZIZI – ZILMAR*” (conservamos a grafia da época).

Figura 22 – De “Tigre” para Jornal *A Voz do 13*.



Fundado em 6/1/1965. Número 5 e 6. Ano 2.

Fonte: Acervo particular de Alcey Bonifácio dos Santos (antigo sócio do Clube Treze de Maio).

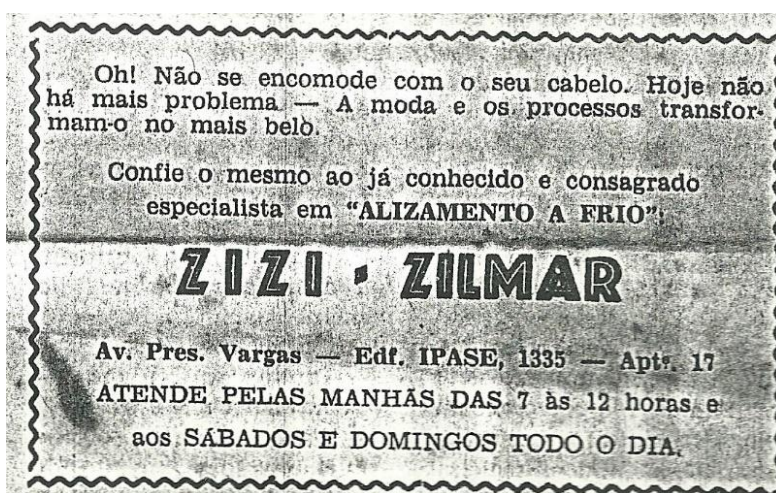
Em evidente demonstração de qual era o padrão de beleza da época, muitas mulheres negras perderam seus cabelos ao alisá-los tanto com pente quente quanto a ferro, ou rendendo-se ao alisamento a frio, tudo para seguir um padrão de beleza imposto por uma sociedade branca, que ditava normas e padrões de comportamento, onde o cabelo era um “problema” a ser resolvido.

Gomes (2008, p. 20) afirma que “cabelo crespo e corpo podem ser considerados expressões e suportes simbólicos da identidade negra no Brasil”. Estes são dois sinais diacríticos primordiais das identidades das rainhas e princesas representadas nessa tese, onde o cabelo (durante muito tempo alisado) e corpo devidamente alinhado e arrumado, no interior de uma organização social negra, ganham a dimensão negada e fetichizada pelo “outro”,

entretanto afirmadas por um “nós”, possibilitando a construção social, cultural, política e ideológica de uma expressão criada no seio da comunidade negra: a **beleza negra**. Assim, Gomes (2008) posiciona-se

Entendo a construção da identidade negra como um movimento que não se dá apenas a começar do olhar de dentro, do próprio negro sobre si mesmo e seu corpo, mas também na relação com o olhar do outro, do que está fora. É essa relação tensa, conflituosa e complexa que este trabalho privilegia, vendo-a a partir da mediação realizada pelo corpo e pela expressão da estética negra. Nessa mediação, um ícone identitário se sobressai: o cabelo crespo. O cabelo e o corpo são pensados pela cultura. Por isso não podem ser considerados simplesmente como dados biológicos (GOMES, 2008, p. 20).

Figura 23 – “ALIZAMENTO A FRIO”: ZIZI – ZILMAR”. Jornal A Voz do 13.



Fundado em 6/1/1965. Número 5 e 6. Ano 2.

Fonte: Acervo particular de Alcey Bonifácio dos Santos (antigo sócio do Clube Treze de Maio).

Fanon (2008, p. 33), em *Pele negra máscaras brancas* atribui uma importância fundamental à linguagem, uma vez que “falar é existir absolutamente para o outro”, sendo que esta existência passa pelo reconhecimento do outro. O cabelo das mulheres negras é uma forma de linguagem não verbal e a aparência destes cabelos para essas mulheres durante muito tempo foi motivo de preocupação (e ainda é) e de ações para que os “hediondos naturais” (XAVIER, 2013) ficassem “bem comportados”, para que tivessem “uma boa aparência”, tendo como aliados o pente quente, os rolinhos, os grampos, alguns “produtos do bem”, na forma de alisantes, que faziam com que muitas mulheres negras perdessem seus cabelos devido aos componentes químicos.

“[...] Os negros são construídos como negros” (FANON *apud* GORDON, 2008, p. 15) e é preciso examinar a **linguagem**, pois é através dela que criamos e vivenciamos os

significados. Para Fanon, “na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura”. Esta promessa, segundo ele, não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros. Mesmo quando o idioma é “dominado”, resulta a ilegitimidade. O fato de alisarem os seus cabelos não transformou e não transforma mulheres negras em brancas.

Se por um lado, o alisamento poderia representar a “descoberta da feminilidade negra, autoestima elevada e a beleza negra nos fios escorridos”, os quais exigiam “permanente cuidado”, por outro lado poderia se fazer uma analogia com o *black face*⁸³ ao contrário, só que no caso das mulheres negras alisadas não tem a mesma conotação de debochar e ironizar, mas de estar de acordo com um “padrão” estabelecido pela sociedade e pelos meios de comunicação, afinal tudo isso fazia parte do mercado da beleza e do **“duro processo de tornar-se uma madame negra”** (XAVIER, 2013).

No caso das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio, o “duro processo” passava pelo crivo dos homens negros e de suas esposas e pelo olhar dos homens e mulheres brancas que definiam e selecionavam, fora do espaço social da negritude, quem deveria ou não, por exemplo, ser rainha da cidade de Santa Maria, um título que mesmo numa festa como o Carnaval, não pertencia às mulheres negras, pois havia uma dimensão fenotípica e de classe social que determinava o tipo de mulher que poderia chegar lá.

Na realidade, esses valores sempre foram negados e rechaçados, e pode-se afirmar que eles ainda vigoram numa sociedade que prega o valor da “branquitude”, pois conforme nos questiona Liv Sovik (2009, p. 36): “Como pensar o fato de que os brancos e os mestiços mais brancos estão em evidência desproporcional nos meios de comunicação, mas que esse fato não parece criar constrangimento? Como pensar, pois, a hegemonia do branco como ideal estético?” Esta autora observa ainda que “os brancos se sobressaem até no Carnaval, momento do ano em que mais se celebra a cultura negra. A televisão destaca brancos em um aparente paradoxo, conforme demonstrou o sucesso da dançarina Carla Perez na segunda metade da década de 1990” (SOVIK, 2009, p. 36).

Nesse sentido, é que se afirmava a **necessidade de uma imprensa negra**, cuja função primordial, para além de promover a visibilidade de sujeitos historicamente alijados do protagonismo social, é afirmar identidades e representação cultural.

⁸³ É uma caricatura do sujeito negro/negra, elaborada pelo homem branco com vistas a debochar e reforçar estigmas. O *black face* dos Estados Unidos reforça o estereótipo do negro ridicularizado, a Nega Maluca do Brasil reforça o estereótipo da “mulata exportação”. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/nega-maluca-black-face-e-racismo/>. Acesso em: 16 mar. 2016.

4.7.6 Catálogo do Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio – SCFTM (1903-2001) e os Livros de atas da SCFTM

O Catálogo do Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio – SCFTM é resultado das atividades exigidas pelo Curso de Arquivologia da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, para a disciplina de Projeto de Arquivo do 6º semestre. Esse documento arquivístico organizado em parceria com o MTM possui **1650 peças documentais e 31 livros atas, datados de 1903 a 2001.**

A identidade é marcada por meio de símbolos (Woodward, 2000, p. 9). Quando se pensou em como seria a capa do Catálogo, de imediato se lembrou da representação das cores da bandeira do Treze e, assim, de acordo com o Estatuto da SCFTM, Artigo 5º: “A Sociedade adotará para seu uso as cores: Azul, Vermelha e Amarelo, que constituirão as cores de sua bandeira, cujo formato será retangular com as cores distribuídas na proporção de 1/3 para cada uma, no sentido vertical.”

As representações nunca são ingênuas e sabíamos que esse Catálogo é um material para ficar para posteridade, para ser utilizado por aqueles que vierem depois. Portanto, foi necessário que estivesse de acordo com a história do Treze, demonstrando o respeito à ancestralidade, àquilo que os antigos associados do clube e diretoria escolheram naquele grupo fundador, em 1903, e que para eles fazia sentido, as suas cores preferidas.

Figura 24 – Catálogo do Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio (1901-2001).



Fonte: Acervo arquivístico do Museu Treze de Maio.

Livros de atas, fichas de identificação, carteirinhas de antigos associados, documentos administrativos, compõem o acervo do Museu Treze de Maio e essas três imagens expressam etapas decisivas na vida de parte da comunidade negra santa-mariense, que um dia frequentou o Clube Treze de Maio e construiu um monumento, um legado que ainda pulsa e que Williams (2003) chamou de cultura registrada, ou documentada.

As atas de 1903 e 1911 nos permitem compreender como se deu a ideia daquela comunidade negra recém-saída de um processo de cativeiro. O Clube foi fundado por homens livres, ex-escravizados, das camadas mais subalternizadas da sociedade, entretanto, eles sabiam muito bem o que fazer, a partir daquela diferente condição de homens e mulheres livres, com uma profunda desvantagem política, econômica, social e psicológica em relação às mulheres e homens brancos. Conforme explica Davis (2016):

[...] Quando aquele “enorme lamento humano lançou-se ao vento e atirou suas lágrimas ao mar – livre, livre, livre”, a população negra não estava dando vazão a um frenesi religioso. Essas pessoas sabiam exatamente o que queriam: mulheres e homens almejavam possuir terras, ansiavam votar e “estavam dominados pelo desejo por escolas” (DAVIS, 2016, p. 107-108).

Figura 25 – “Acta” de Fundação da Sociedade Treze de Maio, em 13 de maio de 1903

n.º 1
Acta da fundação

Nas treze horas e meia de 13 de Maio de mil novecentos e três, em a residência do Sr. João Bismarck de Oliveira, reunidos em número de quarenta e sete cidadãos foi fundada uma sociedade com o fim de comemorar a gloriosa data treze de Maio.

Por aclamação assumiu o cadeira de presidente o cidadão José Fontoura que fazendo uso da palavra, exprimiu vivamente os motivos d'aquella reunião.

Em seguida procederam - lhe na tribuna os Srs. Eurídis do Prado, Manoel de Moura e José Alves Teixeira e Judio de Sá, que também, em eloquentes phrases, fizeram a apologia dos altruisticos fins, que se prende a sociedade ora fundada.

Foi em seguida submettido a votos que deseria ser sua denominação, que ficou sendo "Sociedade Treze de Maio."

Ficou combinado, para dirigi-la provisoriamente, até que se proceda a respectiva eleição, a seguinte directoria: presidente - José Fontoura, vice presidente - Manoel Teixeira de Moura, 1.º secretario - Osorio Nunes, 2.º secretario - José Alves Teixeira, 3.º secretario - Eurídis do Prado, Thesoureiro - Bismarck de Oliveira ficando assim preestabelecida a mesa administrativa.

O presidente mandou proceder a leitura da presente acta que foi concorde e por todos assignando somente a Directoria.

Figura 26 – Ata do “Lançamento da pedra fundamental, 14 de Maio de 1911

50

Ata da dia 14 Maio de 1911

as duas horas da tarde reuniram-se registados de
 Sr Simão de Oliveira de Oliveira grande grupo de
 Socios e Socias a fim comparem todos e seguir para
 assistir e a sentença da pedra fundamental
 as 3 horas seguiram todos reunidos para o local
 que havia felle Banda de musica Lira popular
 ao chegar ao local ja havia grande massa de Socios e Socias
 ja estava o Pedreiro Sr Jacob com amão em obra
 com passo de 40 minutos teve a pedra no seu glorioso lugar
 nesta ocasião falou o Sr. nobre presidente Eulário Rodrigues
 Sobre o futuro e prosperidade da Sociedade 13 de Maio.
 na mesma ocasião falou o Sr Ignacio Rocha e fez com
 uma pedula de 10000 para auxílio da Sociedade.
 Logo que foi terminada seguiram todos a massa popular
 a casa do Sr Simão de Oliveira de Oliveira
 a onde foi todos servidos com doze e líquidos
 a inda faturam diversos brindes.
 as 5 horas foi terminada ficando o Sr Presidente Eulário R.
 Presidente e gratis felle comparecimento de todos Socios e Socias
 da Sociedade 13 Maio

Presidente	Eulário Rodrigues
Vice =	Affonso Camêlo
1º Secretarie	Ignacio Vermeynes
2º =	Eusebio Velício
Thesoureiro	Simão de O. Oliveira

Fonte: Acervo Arquivístico do Museu Comunitário Treze de Maio.

Figura 27 – Ata Sessão Solene de Assembléia Geral, “Inauguração do Novo Prédio” (1966)

Sessão Solene de Assembléia Geral
 “Inauguração do novo Prédio”

As 20,30 hs do dia 10 de dezembro de 1966, em execução ao programa elaborado para inauguração da nova sede da Sociedade Cultural Ferroviária 13 de Maio, sita a rua Silva Jardim nº 1407, na frente do referido prédio, toda a diretoria, composta dos senhores Presidente Taurino Luiz Garcia, - Vice Pres. Alcey Bonifácio dos Santos -, 1º Tesoureiro Ignácio L da Silveira, 2º tesoureiro João Alves, Secretário Geral José Moura dos Santos, 1º Secretário Tokentúlio Lopes, Orador Antônio Maia da Silva, Diretores Ary Xavier, Ezidro Xavier, João Pedro dos Santos, Marciano Araujo Xavier, João de Deus Macedo, Adão Bastos, Foderitz Ferreira Melho, Gra Alzira C. Torres diretora do Departamento Feminino e auxiliares: os membros do Conselho Fiscal João José Martins Ferreira, Justino R. Cruz, Jovino Silva, Esmeraldino Nascimento, Waldemiro Alves, Gregório Rodrigues, João Marcelino, Rutilio Lopes e outras autoridades civis, militares e eclesiástica, especialmente convidadas,

Fonte: Acervo Arquivístico do Museu Treze de Maio.

Esses documentos encontrados pela comunidade negra e alunos do Curso de Especialização em Museologia Unifra, no ano de 2002, quando as portas do Clube novamente abriram, produziram sentimentos de alegria, angústia e tristeza ao ver aqueles registros históricos embaixo d’água, conforme descreveu Escobar (2008):

Um rico acervo documental foi encontrado ao final de 2002 na Rua Silva Jardim, 1407, no andar térreo, pelo grupo de interessados em revitalizar o centenário Clube Afro-Ferrovário Treze de Maio, localizado no bairro do Rosário. Parecia que há muito tempo o lugar estava abandonado e de fato estava, pois a documentação encontrava-se submersa na água que se acumulou no prédio de dois andares durante os anos de abandono, em completa situação de deterioração (ESCOBAR, 2008, p. 281).

Durante a primeira década do século XXI foi realizado um intenso trabalho de recuperação do prédio inaugurado em 1966, e que se encontrava com diversas patologias, tendo em vista a falta de manutenção e de uso por aqueles que um dia o idealizaram. Outras alunas do Curso de Arquivologia, como Letícia Aguiar e Josiane Sfredo também ajudaram sobremaneira no processo de organização dos documentos arquivísticos, antes de 2009.

O trabalho com a documentação só foi possível de se realizar oito anos depois daquele primeiro impacto. Foi proposto para ser realizado no Museu Treze de Maio, procedendo-se à descrição documental do fundo fechado SCFTM e consequente elaboração do catálogo pelos acadêmicos Augusto Britto e Cláudia Rodrigues, no ano de 2009-2010, sob orientação do Professor Doutor Daniel Flores e Giane Vargas Escobar, Diretora Técnica do Museu Treze de Maio (2001-2012).

No primeiro semestre de 2010 foi realizada a prática no estágio supervisionado em arquivologia. Precedeu a atividade de descrição e realização de outras atividades como: arranjo documental, ordenamento, higienização dos livros atas, numeração das peças documentais, além da definição do novo espaço físico do arquivo da instituição. O estágio terminou com uma definição de uma política de acesso documental para o MTM e com a difusão do catálogo em web-site.

Nesse sentido, a autora dessa tese acompanhou e trabalhou direto com os alunos da Arquivologia UFSM, em todas as etapas do projeto, desde a higienização, seleção, guarda, acondicionamento, captação de recursos para viabilizar materiais, conhecendo a vasta documentação arquivística e conteúdos produzidos pelo Clube ao longo de quase um século, evidenciando em cada memorando, ofício, carta, uma intensa organização, pautada na moralidade, rigidez e articulação do Treze com outros clubes sociais negros e não negros do Rio Grande do Sul e de outros Estados do Brasil.

Dentre essas inúmeras informações destacam-se: punições de associados e associadas, desde advertência, até expulsão do quadro social por mal comportamento; suspensão por vestir trajes inapropriados no baile de debutantes; eliminação do quadro de pessoal devido à má conduta perante os princípios que regem a Sociedade; relatos de incidentes que culminaram com agressões morais dentro e em frente à sociedade; suspensão de associado por

30 dias tendo em vista ter emprestado seu carnê para que outra pessoa não sócia; ata que definiu um empréstimo hipotecário junto à Caixa Econômica Federal para construção da Nova Sede, iniciando em 1962; documento que estabelece as regras para o uso da sede campestre; documento que registra uma reunião específica da diretoria para tratar sobre a conduta de uma moça que não se comportou bem em uma excursão realizada pelo Clube; convites para a Diretoria participar de eventos em outros clubes sociais negros do Rio Grande do Sul e fora do Estado; ofício solicitando autorização do Delegado da Polícia Federal para realizar evento. São apenas alguns exemplos da farta documentação que esse Catálogo possui, corroborando com as falas das entrevistadas.

Esse Catálogo está à disposição no acervo do Museu Treze de Maio para pesquisa e possui informações riquíssimas sobre o cotidiano do Clube por quase um século e pode suscitar ainda inúmeras outras investigações, olhares e interpretações, em especial no que tange ao controle da conduta da vida das mulheres negras, registradas em documentos oficiais da organização, que já foi considerada uma das melhores sociedades negras do Rio Grande do Sul.

E os princípios do clube negro foram registrados em Cartório, desde a sua fundação, sendo o último Estatuto da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio, datado de 24 de abril de 1983, com seus 48 artigos, com CNPJ devidamente constituído, o que demonstra as formas de organização da população negra.

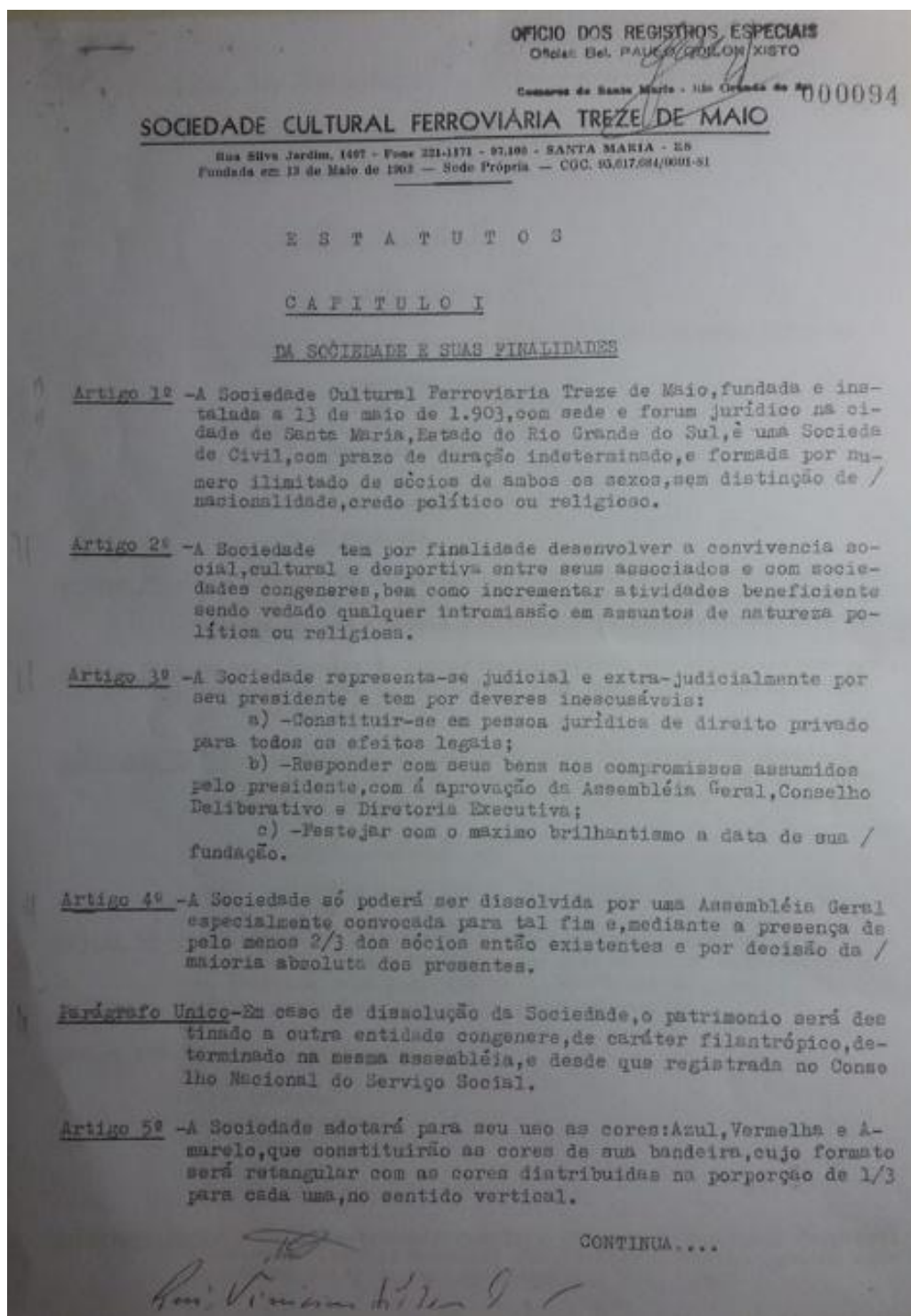
As formalidades do sistema não são nada amigáveis, muito menos simples de serem organizadas e o Treze estava de acordo com as normas e as leis e, ao mesmo tempo, construiu as suas próprias normas, constituído o que Williams (2003) definiu como *cultura registrada* e *cultura da tradição seletiva*, sendo representado judicial e extrajudicialmente pela figura do presidente, conforme se verifica em seu Estatuto, Art. 3º, Cap. I.

Figura 28 – Extratos do conteúdo do Catálogo Fundo Fechado Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio (1903-2001) – década de 1980

<p>Área de Conteúdo e Estrutura</p> <p>Âmbito e conteúdo: Ofício expedido pelo presidente Walter Ribeiro Dos Santos a associada Maria da glória G. de Oliveira informando a punição de sua filha e dependente por noventa dias por não se portar dentro dos princípios do clube.</p>
<p>Área de Conteúdo e Estrutura</p> <p>Âmbito e conteúdo: Ofício expedido pelo presidente Walter Ribeiro dos Santos informando ao associado Adão Alves Pereira que a punição de sua filha Elaine Maia Pereira foi cumprida e esta livre para usufruir de seus direitos sócias.</p>
<p>Área de Conteúdo e Estrutura</p> <p>Âmbito e Conteúdo: reunião informal que trata sobre a conduta adotada pela senhorita Rosa Maria, dependente da associada Tereza Prates, durante excursão realizada para Rio Grande.</p>

Fonte: Acervo Arquivístico do Museu Treze de Maio.

Figura 29 – Estatuto da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio



Fonte: Ofício dos Registros Especiais, Oficial Bel. Paulo Odilon Xisto. Santa Maria, 24 de abril de 1983.

5 ANÁLISE E DISCUSSÃO DO *CORPUS*

5.1 ALCIONE FLORES DO AMARAL

5.1.1 Identidade Cultural: origem pessoal e familiar

Nasceu em 6 junho de 1953, filha única de Agenor Alves do Amaral, natural de Alegrete e Zilda Flôres do Amaral, ambos falecidos. Alcione tem uma forte ligação com o pai e a mãe, sendo ele funcionário público, músico da banda de Música do Exército, e a mãe, Zilda, bordadeira de profissão. A situação econômica da família permitia-lhe uma certa estabilidade financeira e emocional, diferente de grande parte da população negra no Brasil, o que lhe viabilizou ao longo de sua trajetória alçar outros sonhos e realizar seu projeto de vida, que era estudar e cada vez mais se aperfeiçoar na área da educação.

A família de Alcione era detentora de uma boa posição na sociedade santa-mariense, pelo fato do seu pai ser militar assim como o seu avô, pai de sua mãe, também ter sido militar do exército, profissões que lhes conferia um *status* social. Sendo assim, ela pertencia a uma família que acumulou **capital cultural, capital social e simbólico**. Seu Agenor era músico do exército, tinha prestígio e reputação, além disso, por conta do seu cargo estável no serviço público, também acumulava **capital econômico**.

Em certos universos sociais, aos princípios de divisão que, como o volume e a estrutura do capital, determinam a estrutura do espaço social acrescentam princípios de divisão relativamente independentes das propriedades econômicas ou culturais, como a filiação étnica ou religiosa. A distribuição dos agentes aparece neste caso como o produto da intersecção de dois espaços que são parcialmente independentes, podendo **uma etnia situada em posição inferior** no espaço das etnias **ocupar posições em todos os campos**, ainda os mais altos, mas com **taxas de representação inferiores** às de uma etnia situada numa **posição superior**. Cada etnia pode assim ser caracterizada pelas posições sociais dos seus membros, pela **taxa de dispersão dessas posições** e, enfim, pelo grau de integração social, apesar da dispersão (podendo a **solidariedade étnica** produzir o efeito de assegurar uma forma de mobilidade coletiva) (BOURDIEU, 2002, p. 135).

A posição social ocupada pela família Flores do Amaral oscilava ora entre a alta sociedade e as elites brancas, ora no seu clube social negro de pertencimento. Até os nove anos, Alcione frequentou assiduamente o União Familiar, que era o clube mais simples, frequentado por famílias com capital econômico mais baixo que as do Clube Treze de Maio.

A posição social da família de Alcione era de uma *classe média negra emergente*, o que lhes conferia características diferenciadas da maior parte da população negra local.

A forma de que se reveste, em cada momento e em cada campo social, o conjunto das distribuições das diferentes espécies de capital (incorporado ou materializado), como instrumentos de apropriação do produto subjectivado do trabalho social acumulado, define o estado das relações de força – **institucionalizadas em estatutos sociais duradouros, socialmente reconhecidos ou juridicamente garantidos** -, entre agentes objetivamente definidos pela sua posição nestas relações. Esta posição determina os **poderes actuais ou potenciais** nos diferentes campos e as probabilidades de acesso aos ganhos específicos que eles ocasionam (BOURDIEU, 2002, p. 135).

Juridicamente o Clube Treze de Maio, desde a sua origem, registrou as suas normas e objetivos em documentos administrativos, como livros de atas, tornando essa organização reconhecida como extremamente organizada. O que de fato era, como se comprova também através dos seus Estatutos e Livro de Acta nº 1, de 1903-1914.

Esses aparatos legais foram constituídos pela maioria dos clubes sociais negros do Brasil, pois eles sabiam muito bem as formas como a sociedade branca deslegitimava aqueles que não se constituíam dessa forma, através de registros escritos. Assim, temos livros de atas de clubes sociais negros anteriores a 13 de maio de 1888, como é o caso da Sociedade Treze de Maio de Curitiba. Os estatutos de cada clube social negro funcionavam como uma espécie de “carteira de identidade” que lhes garantia respeitabilidade, credibilidade e legitimidade.

Em 29 de fevereiro de 2008, Oliveira Silveira e os integrantes da Comissão Nacional de Clubes Sociais Negros dos Estados do RS, SC, SP, RJ e MG elaboraram um conceito de Clube Social Negro, definindo desta forma que

Os Clubes Sociais Negros são espaços associativos do grupo étnico afro-brasileiro, originário da necessidade de convívio social do grupo, voluntariamente constituído e com caráter beneficente, recreativo e cultural, desenvolvendo atividades num espaço físico próprio (SILVEIRA apud ESCOBAR, 2010, p. 61).

Assim, com uma vivência intensa em clubes sociais negros, Alcione desde criança, desenvolveu autoestima e autoimagem muito positivas, distante dos estigmas e estereótipos de subalternidade, “naturalmente” associados às mulheres negras, pois

O conhecimento da posição ocupada neste espaço comporta uma informação sobre as propriedades intrínsecas (condição) e relacionais (posição) dos agentes. Isso vê-se particularmente bem no caso dos ocupantes das **posições intermédias ou médias** que, além dos valores médios ou medianos das suas propriedades, devem um certo número das suas características mais típicas ao facto de estarem situadas *entre* os dois pólos do campo, no ponto *neutro* do espaço, e de oscilarem entre as duas posições extremas (BOURDIEU, 2002, p. 135).

A posição de classe diferenciada dos demais negros, ocupada pela família de Alcione, é também percebida pela posição econômica mantida e assegurada pelo pai, militar, pela mãe, costureira e bordadeira, e pelo avô, que também era militar, o Tenente do Exército, João

Pedro Flôres. O jornal do Clube Círculo Militar *O Ronda* de fevereiro-março de 1950, carinhosamente guardado por Alcione, destacou a seguinte notícia:

*Decorreram animadíssimos os bailes pré e carnavalescos realizados no Círculo. Sugestivamente decorado sob a supervisão artística do Ten. Jôffre Gil da Silva, coadjuvado por diversas senhoras, senhoritas e oficiais, o salão apresentava um bonito aspecto. O “enfeza” superou todas as estimativas, pois os foliões souberam portar-se a altura das exigências do reinado de Mômô. No clichê vemos a senhorita **Zilda Flôres, filha do falecido Ten. João Pedro Flôres e integrante do popular Clube “UNIÃO FAMILIAR”, que fez uma visita de cortesia ao Círculo na festa oferecida ao Atlético. À direita um grupo de oficiais, embaixo a senhorita Marlene Moura Bezerra, Rainha do Carnaval do Círculo, e as senhoras Major Waldemiro Oliveira e Ten Darli Sampaio** (O Ronda. Jornal mensal do soldado de Santa Maria. Ano 8. Órgão do Círculo Militar de Santa Maria. Fevereiro-Março 1950).*

A mãe de Alcione, “senhorita Zilda Flôres”, em 1950, participou do Carnaval do Círculo Militar, clube social das elites brancas de Santa Maria e foi destaque na coluna social do jornal dessa entidade. Percebe-se que mesmo seu avô, João Pedro Flôres, sendo Tenente do Exército, a mãe de Alcione era frequentadora “visitante” do Círculo Militar, clube da categoria profissional dele.

Dessa forma, Dona Zilda tinha o seu Clube de referência e pertencimento, inclusive grifado com letras maiúsculas e entre aspas para evidenciar o “lugar” de origem daquela moça negra na coluna social, o clube social negro “UNIÃO FAMILIAR”, evidenciando que ela fazia uma “visita de cortesia”, comprovando a segregação entre negros e brancos na sociedade santa-mariense, através da representação discursiva no jornal do clube militar.

Com oito anos, convidada por uma amiga de sua mãe a ir ao um baile infantil de pré-carnaval do Treze de Maio, Alcione foi coroada Rainha, estabelecendo assim seu primeiro vínculo com o Treze. Conta Alcione, que para tristeza do pai, pois ele pertencia ao Clube União Familiar, entidade negra fundada na cidade de Santa Maria em 1896⁸⁴.

⁸⁴ Data referenciada pelo pesquisador Flôres (2008. p. 273), reafirmada por ESCOBAR (2010, p. 92).

Figura 30 – Carnaval no Círculo Militar. Zilda Flores é destaque no jornal *O Ronda*, em 1950.



Órgão do Círculo Militar de Santa Maria. Fevereiro-Março 1950. Acervo particular de Alcione Flores do Amaral.

Fonte: *O Ronda*. Jornal mensal do soldado de Santa Maria. Ano 8.

Portanto, seu contato com os clubes sociais negros se deu a partir do União Familiar, e, posteriormente, ainda na infância, com o Clube Treze de Maio, fundado em 1903. Ela enfatiza que seu pai “trouxe a tradição do carnaval de Uruguaiana para Santa Maria”, pois, chegando aqui, ele se dedicou às sociedades de negros. “[...] Então, a minha infância, do primeiro aninho até os 8 anos, foi no União Familiar [...] Eu dançava lá, porque ele era presidente, depois ele ficou na diretoria, então, eu pertencia àquele clube.”

Pertencer é assumir uma posição política, é se posicionar e Alcione estava inserida inicialmente no Clube União Familiar, que foi a sua base e o elo com o pai, que era o Presidente. Esse sentimento de “pertencimento” possibilitou que ela construísse sua identidade cultural também em outro clube social negro, que não o do seu pai e sim naquele que ela escolheu, o Clube Treze de Maio, porém sem deixar de querer bem o clube que a constituiu positivamente nos primeiros anos da infância.

Figura 31 – Alcione, as crianças e o Presidente do Clube Treze de Maio, Taurino Garcia, no Carnaval de 1961



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Comunitário Treze de Maio.

Ao refletir sobre identidade cultural Stuart Hall (2003, p. 28) questiona “o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora?”

Alcione tinha mais de um modelo possível onde ela poderia se espelhar e construir a sua identidade cultural a partir do que experimentava, do que vivenciava nos dois clubes negros nos quais se sentia em casa, pois eram de fato lugares construídos por negros e para negros e neles ela exercia o seu poder de escolha.

Inserida na *cultura da tradição seletiva* dos clubes sociais negros, Alcione revelou, no modo afetivo como se referiu à própria infância (“primeiro aninho”), os sentimentos ali envolvidos. Sua experiência **de vida está necessariamente envolvida com os clubes, seus modos de funcionamento** e seus aparatos estruturais, que testemunham a representação positiva da identidade negra.

É muito importante tratar de entender o funcionamento de uma tradição seletiva. Até certo ponto, a seleção começa dentro do mesmo período; de toda massa de atividades se selecionam certas coisas, se lhes dá valor e ênfase. Em geral esta seleção refletirá a organização do período em seu conjunto, ainda que isto não signifique que mais adiante os valores e ênfases se confirmem (WILLIAMS, 2003, p. 59).

Segundo Iosvaldyr Carvalho Bitencourt Junior, os grupos negros criam no clube um ambiente de elevação social distinto da maioria da população negra e **concorrente** com modelos de prestígio e agregação social de clubes brancos (BITENCOURT *apud* ESCOBAR, 2010, p. 46). O antropólogo afirma que isto implica aumento de poder econômico, inserção no mercado de consumo; prestígio social que se dá por meio da academia, empresas públicas e privadas, além de profissionais liberais (médicos, advogados, psicólogos); serviço público, etc.

Nesse ambiente, Alcione e seus pais não só participaram dos eventos sociais e culturais dos clubes sociais negros com os quais se envolveram, como ajudaram a promover a visibilidade dos seus pares e de sua família, com uma dinâmica, um saber fazer e rituais específicos forjados por seus próprios dinamizadores, numa rede de mútuo apoio entre a comunidade negra.

Assim, seu primeiro título de beleza foi de “Rainha Infantil do Carnaval de 1961”, e pode-se afirmar que desde a infância Alcione apresentava um comportamento subversivo, ao dizer não às normas estabelecidas

[...] E uma amiga da minha mãe, que hoje é minha amiga também, ela disse assim: vou levar a Alcione no Clube 13 de Maio, pra um pré-carnaval. Aí, a minha mãe disse: olha, tu pode levar, só que assim, se por acaso, convidarem a Alcione pra ser Rainha – porque era sempre nos pré-carnavais que escolhiam as rainhas – ela não é candidata (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Alcione estudou na Escola Sant’Ana durante o Ensino Fundamental e Médio e, em 1972, ingressou no curso de Letras – Português/Inglês da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Trabalhou como professora em diversas redes de Ensino, como a Escola Estadual de Ensino Médio Manoel Ribas onde atuou por vinte e cinco anos, e hoje é aposentada pelo Estado desde 2001.

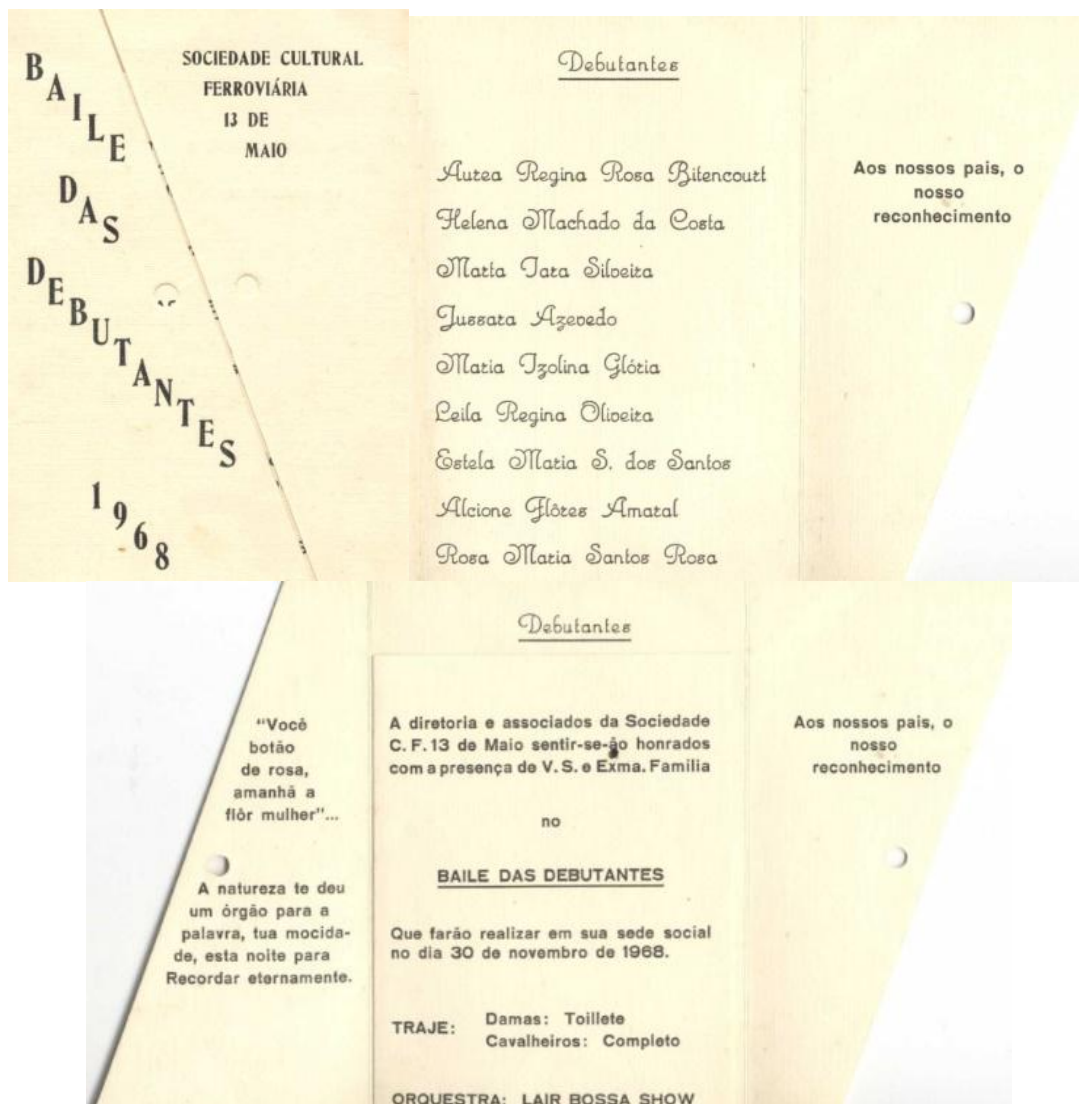
Figura 32 – Alcione e a rainha dos brotinhos, 1961



Fonte: Acervo Fotográfico Museu Comunitário Treze de Maio.

Em 30 de novembro de 1968, com quinze anos, realizou-se o baile de debutantes de Alcione, no Clube Treze de Maio e, no ano seguinte, foi coroada Rainha do Carnaval adulto do Clube.

Figura 33 – Convite do Baile das Debutantes de Alcione Flores do Amaral, em 1968



Fonte: Acervo Fotográfico Museu Comunitário Treze de Maio.

Alcione representou o Clube como Rainha do Carnaval no concurso de Rainha do Centro de Santa Maria, no qual ganhou o título de Primeira Princesa do Centro. Já no concurso de fantasias, conquistou o primeiro lugar em originalidade com a fantasia da Deusa de Watusi.

Figura 34 – Alcione e sua fantasia Deusa de Watusi



Fonte: Acervo Fotográfico Museu Comunitário Treze de Maio.

Segundo a professora, antropóloga Maria de Lourdes Siqueira (2010), uma das diretoras responsáveis pela pesquisa e elaboração dos temas do Ilê Aiyê, entidade contemporânea do Movimento Negro criado em 1974, na cidade de Salvador-Bahia, que se constitui no mais importante Bloco Afro da América Latina, ressalta que a cada ano é escolhido um tema para compor as letras das músicas do Ilê Aiyê, “todas as letras com perspectiva da luta contra o racismo, da identidade negra, da consciência negra, da autoestima e da cidadania”. Um dos primeiros temas que fez a diferença no cotidiano da organização foi “Vathusi” (SIQUEIRA, 2010, p. 133), demonstrando o quanto Alcione estava conectada com os valores civilizatórios africanos ao escolher o tema de sua fantasia, a “Deusa de Watusi”.

Alcione viveu intensamente todas as atividades do Clube Treze de Maio entre as décadas de 1960 a 1980, quando então parou de frequentar a organização, já que o Clube

vinha sofrendo paulatinamente um processo de decadência. Segundo ela, vários foram os motivos do seu afastamento da entidade negra, dentre eles: a vida profissional intensa, realização e dedicação ao Mestrado e o seu ingresso como professora na rede pública estadual de ensino.

5.1.2 A construção e o desaparecimento do Clube Treze de Maio

O Clube Treze de Maio foi fundado em 1903 por quarenta e sete trabalhadores negros ex-escravizados: carroceiros, pedreiros, meeiros, jornaleiros (GRIGIO, 2016), gente muito pobre, que nesse dia reuniram-se na residência de Sisnande d'Oliveira, com o objetivo de “comemoração a gloriosa data Treze de Maio” (conforme Acta nº 1).

Poder comemorar a liberdade, com um discurso próprio, falando aos seus o que pensava e sentia naquele exato momento, numa nova *estrutura de sentimentos*, foi revolucionário e o Clube cumpriu o seu papel de aglutinador daqueles agentes negros que posteriormente edificaram um território negro. A oratória até então, era um privilégio de homens brancos.

Aos treze dias do mes de Maio de mil novecentos e tres, em a residencia do cidadão **Sisnande d'Oliveira**, reunidos em numero de quarenta e sete cidadãos, foi fundada uma sociedade com o fim de comemoração a gloriosa data treze de Maio. Por aclamação assumio a cadeira de presidente o cidadão Jose Fontoura que **fazendo uso da palavra, expôs vivamente os motivos d'aquela reunião**. Em seguida sucederam-lhe na tribuna os Srs. Ouvidio do Prado, Manuel de Moura, José Alves Teixeira e Tudio da Silva, que também, em eloqüentes palavras, fizeram a apologia dos altruísticos fins em que se prende a sociedade ora fundada [...] (ESCOBAR, 2010, p. 100).

No início do século XX, a atual Silva Jardim era periferia da cidade e se chamava Rua 24 de Maio e foi nessa mesma rua que o clube e a Irmandade do Rosário se constituíram.

O “Clube Treze de Maio”, como ficou conhecido, foi construído na rua 24 de Maio, na mesma rua e a poucos metros da Capela do Rosário, sede da Irmandade. A residência de **Sisnando de Oliveira** estava localizada na rua Barão do Triunfo, mas fazia esquina com a rua 24 de Maio. Vivendo próximo da Capela do Rosário e da sede da “Sociedade Treze de Maio”, Sisnando foi uma das lideranças do bairro negro, onde morou, construiu sua família e manteve sua atividade profissional como *carroceiro*. Sisnando e Leopoldina tiveram duas filhas. Celina e Eponina (GRIGIO, 2016, p. 206).

Paulatinamente esses trabalhadores negros foram inserindo-se no mercado de trabalho em Santa Maria e, na década de 1960, muitos galgaram uma ascensão social e econômica por

vias do trabalho no serviço público, como a ferrovia, a Brigada Militar, o Exército⁸⁵, dentre outros trabalhos remunerados. Ser um trabalhador negro da extinta Viação Férrea permitiu que alguns operários conseguissem dar início a uma construção de dois pisos, naquela que se transformou numa das principais ruas da cidade, a Silva Jardim, que nessa época já era considerada pertencente ao bairro centro.

Alcione lembrou o dia em que foi coroada Rainha do Carnaval Infantil do Clube Treze de Maio, que foi no mesmo período da construção do prédio novo, quando a diretoria teve que alugar uma outra casa para as atividades não pararem.

[...] Então, na época (1961), o 13 de Maio, que era de madeira, estava sendo remodelado, aqui. E como neste período não poderia haver bailes aqui, o baile foi realizado onde hoje é o Teatro Tui, na Duque de Caxias e na época lá, era uma fábrica de bonecas. Mas, o 13 conseguiu ir pra lá. Então, eu fui nessa festa, aliás, neste pré-carnaval, com a amiga da minha mãe, e voltei pra casa, Rainha Infantil do Carnaval do 13 (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Enquanto a sede nova estava sendo construída, em regime de mutirão, no mesmo local do antigo prédio de madeira de 1914, Alcione era agraciada com o título de Rainha Infantil do Carnaval Infantil de 1961, acompanhando as mudanças e as novas *estruturas de sentimento emergentes* do Clube da Silva Jardim, naquela que foi considerada a “fase de ouro”, como muitos dizem. E, desobedecendo os pais, ela lembrou:

[...] Eu não segui. Eu desobedeci. Então, não tinha o que fazer, então, tudo bem. Aí, isso deveria ser, eu não me lembro bem, mas deveria ser dezembro. Então, quando começou o carnaval do ano seguinte, em fevereiro, provavelmente, eu fui coroada já aqui. Não era mais lá na Duque de Caxias, já aqui eu fui coroada Rainha do Carnaval Infantil. E aqui eu fiquei” (com 8 anos) (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Para Alcione, além da escola formal, a Sociedade Treze de Maio foi também responsável pela sua formação e de diversos jovens que dela faziam parte, tendo a presença constante dos pais, **familiares e amigos que estabeleciam laços de afeto, de solidariedade e de pertencimento**. Formas de pensar que se contrapunham ao eurocentrismo e ao etnocentrismo da sociedade capitalista, forjando uma identidade cultural negra e afrocentrada.

⁸⁵ Santa Maria é considerada o segundo contingente militar do país, depois do Rio de Janeiro.

Figura 35 – Rainha do Carnaval Infantil (Alcione é a quarta menina da esquerda para a direita, a única com calça comprida)

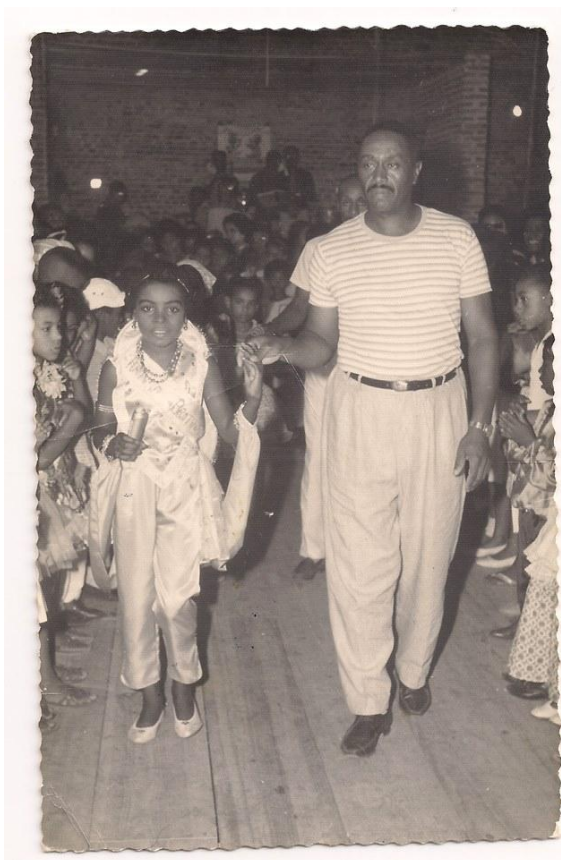


Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Comunitário Treze de Maio.

Entretanto, a forma como a juventude tratou os mais velhos num período subsequente, ao não os reconhecer como detentores de sabedoria e experiência, foi considerado um grave erro por Alcione, fato que ela recordou com tristeza e atribuiu a esse fato, uma das motivações do desaparecimento da Sociedade Negra em Santa Maria.

*[...] A sociedade realmente primou pela formação e isso eu fico um pouco triste porque eu acho que quando os jovens quiseram tomar conta da sociedade em detrimento dos mais velhos, ela morreu. Esse é um dos motivos do Treze ter terminado, é esse **tu pode substituir, mas tu tem que saber como é que tu vai substituir**. E eu na época lembro assim do movimento dizendo “não se aguenta mais esses velhos” e eu tentava dizer que não, mas aí eles vinham com aquela minha questão entende “te lembra quando tu foi rainha e eles não queriam que tu fosse lá?”, mas aquilo era um ponto, mas as coisas aconteceram, eu não digo que foi por isso que terminou, é uma série de questões, as sociedades em geral hoje não existe mais, a modernidade também aconteceu, hoje tu paga e entra no lugar que tu quer, não tem que pagar uma mensalidade como era aqui, aquilo aqui era religioso, todos os meses o cobrador comparecia na tua casa para pegar o dinheiro (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Figura 36 – Alcione e o Presidente do Clube Treze de Maio em 1961, Taurino Garcia



Fonte: Acervo Fotográfico Museu Comunitário Treze de Maio.

Um dos valores civilizatórios de origem africana é o respeito à ancestralidade, que nos remete a lembranças, história e memória, bem como a solidariedade, que constituem nossas identidades e atestam as *estruturas de sentimento* residuais trazidas de África. Na Filosofia *Ubuntu* significa “O ser por meio do Outros”, conforme já disse Dirk Louw (2016) e nos ensina Nina Fola (2015):

a ancestralidade como ética de ser por meio dos outros, acredito que os negros e negras sobreviveram na esperança, na felicidade, na prosperidade e na luta coletiva, nos avanços coletivos, nas tradições recriadas que coletivizou fazeres, rituais e conhecimentos abarcando todo e qualquer ser, entendendo ser esta perspectiva importante para toda a humanidade, não fortalecendo o enfrentamento violento e sim se fortalecendo por dentro de seus espaços de rito e de humanidade que, sem dúvida, no caso do Brasil, foram e são os terreiros de matriz africana (candomblés, batuques, tambor de mina, xangô e outros) (FOLA, 2015).

Segundo Nina Fola (2015), os terreiros de matriz africana são espaços fortalecedores e fortalezas. Para Alcione, o clube negro tinha esse papel também e a figura dos mais velhos, os presidentes, na sua perspectiva deveriam ser reverenciados, respeitados e valorizados.

Alcione acrescentou, ainda, que em outros tempos, havia um “cobrador”⁸⁶ que passava de casa em casa recolhendo mensalmente as mensalidades dos associados. Para ela, isso era uma motivação, fazendo com que o associado permanecesse ligado ao Clube, tivesse ainda um vínculo com a Sociedade, mesmo que não comparecesse com tanta frequência. O que hoje não acontece, pois basta pagar e se entra em qualquer lugar, segundo ela.

5.1.3 O Clube como um lugar de formação e educação: tradição centenária

Para Alcione, o Clube Treze de Maio representava o lugar da vitória, da celebração, da vida social intensa, o “ponto fortíssimo” da sua formação, o que constituía a sua identidade cultural.

Williams (2003) explica que a formação está ligada a muitas continuidades práticas como a *família, lugares, instituições, língua*, que são, na verdade, experimentadas diretamente. Alcione vivenciou essas experiências marcantes no Clube, lugar cujas estruturas de representação forjaram uma identidade cultural negra. Era naquele lugar que tudo acontecia e ela lembra com entusiasmo e orgulho a festa coletiva que o Treze proporcionou para ela e seus amigos quando eles foram aprovados no Vestibular de 1972.

[...] Então, eu sempre digo assim: além do meu pai, da minha mãe, eu tive na minha formação dois pontos muito interessantes e fortes, que foi o meu estudo no colégio Santana, desde os cinco anos e meio de idade, que as irmãs, através da igreja católica ajudaram a minha mãe. Porque eu sou filha única. Ajudaram na minha formação. E o outro ponto fortíssimo é o onde eu frequentava, que era o 13 de Maio. Então, eu estudava no colégio Santana, mas a minha vida social era toda no 13 de Maio (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

[...] Então, tudo era aqui. A minha vitória, e de alguns amigos no vestibular da Universidade Federal de Santa Maria, foi festejada neste clube. Então, o clube contribuiu muitíssimo na minha formação (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

⁸⁶ O sistema de cobrança de porta em porta dos associados foi quando o clube já estava no seu período de desestruturação, pois enquanto estiveram na gestão, os trabalhadores negros da extinta Viação Férrea, as mensalidades eram descontadas direto no contracheque e essa mudança mudou radicalmente o compromisso dos associados para com o clube, ele entrou em decadência.

Figura 37 – Alcione festeja com os amigos a aprovação no Vestibular, e o Ingresso no Curso de Letras na UFSM, em 1972



Fonte: Acervo Fotográfico Museu Comunitário Treze de Maio.

Ao falar sobre as principais profissões que os pais e a Sociedade negra estimulavam e almejavam para seus filhos, ela comenta que ela pode escolher a sua profissão, sendo que a maioria das mulheres do seu tempo eram estimuladas a prepararem-se para casar.

Ela desfrutava de um lugar diferenciado em comparação a outras mulheres negras do seu tempo, ao ter a família a seu lado. Sua mãe foi a grande responsável por contrariar os estigmas e estereótipos aos quais as mulheres negras estavam fadadas pelo processo de escravização, colonialismo, sexismo e racismo, que reservou a elas os papéis subalternizados, de doméstica, ama de leite, “escravas” de ganho.

Percebe-se aí as *estruturas de sentimento* emergentes do comportamento feminino, das quais a mãe estava imbuída, mesmo que talvez desconhecesse a eclosão dos movimentos feministas dos anos 60. Mas, o que ela não desconhecia era a sua própria experiência como mulher negra, que como aquelas do passado que se jogaram no mar ou assassinaram seus

filhos para não passassem pela mesma experiência da escravidão. Nesse caso, a morte simbólica estava na negação do trabalho doméstico para a filha.

Alcione conta que dançou no Treze dos quinze aos dezoito anos e que nunca teve problema, pois era muito estudiosa e esta foi uma estratégia por ela adotada a fim de poder se divertir e, ao mesmo tempo, estar em todas as festas do Treze sem ser cobrada ou castigada por ter baixo desempenho na escola, afinal, *“o meu dever era estudar, isso eu fiz com propriedade, nunca fui reprovada”*, demarcando com essa fala um típico desejo de uma *classe média emergente*, onde os pais projetavam nos seus filhos aquilo que não conseguiram conquistar e faziam de tudo para que de fato acontecesse como planejado.

Alcione ao se referir à sua mãe e ao tipo de ocupação predestinada às mulheres e às mulheres negras, em especial, observa o quanto ela foi precursora em um tempo no qual o destino das mulheres era o casamento e a vida doméstica. No seu caso não aconteceu, tendo em vista a força e a insistência da mãe para que ela estudasse

[...] Ela era um tanto precursora, como ela não pode estudar porque ela viveu numa época que era para a mulher, tinha que saber cozinhar, bordar, tanto que ela se torna bordadeira e ela disse “não eu não pude estudar, mas tu vai estudar”, então ela projetou em mim, e eu digo, hoje ainda um rapaz no posto me perguntou assim “mas seu marido, não sei o que, não viaja de carro? /Eu disse para ele que eu não viajava e ele disse “seu marido não viaja?” eu não tenho marido (risos) eu fiquei estudando, meus pais forçavam eu a estudar, tinha que estudar, tinha que estudar, tinha que estudar, quando eu fui pensar em marido já estava tarde (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Alcione teve em quem se espelhar, com quem se identificar positivamente, sua mãe representava a mulher fortaleza para ela. Ao afirmar que *“meus pais forçavam eu a estudar, tinha que estudar, tinha que estudar, tinha que estudar, quando eu fui pensar em marido já estava tarde”*, revela que colocou em segundo plano a sua vida afetiva e em primeiro a sua vida profissional.

As *estruturas de sentimento dominantes* estipulavam e controlavam a idade das moças aptas ou não para o casamento, havendo uma preocupação dos pais para que suas filhas fizessem “um bom casamento”. Entretanto, no Brasil, a experiência do “bom casamento” estava relacionada majoritariamente como um privilégio das mulheres brancas, pois as mulheres negras não faziam parte do mercado afetivo para contrair casamento.

Lia Schucman (2012), que pesquisou a branquitude paulista e seus privilégios, entrevistando somente pessoas brancas, ao falar sobre as relações amorosas, afetivas, sexuais e mercado matrimonial, destacou a fala de uma de suas entrevistadas, fora do “padrão” de beleza heteronormativo, que comentou que com um homem branco “bem bonito”

ela não teria chances, entretanto, mesmo estando acima do peso, ela tem privilégios no mercado matrimonial em relação às mulheres negras, por ser branca, até porque, segundo a entrevistada, ao falar de suas chances em relação a uma homem negro “bem bonito” ela não teria nenhum problema, afinal, *“Eu sei que eles adoram loiras (risos)... não é? Olha os jogadores de futebol, os pagodeiros, eles estão sempre acompanhados de loiras”*.

Segundo Schucman (2012, p. 92) “o feminino em nossa sociedade está assujeitado a padrões de normatividade que inclui a exigência de um corpo dentro dos padrões de beleza vigentes, como também o casamento”. Ela reflete, ainda que, relacionando essa sujeição com o menor poder de escolha no “mercado matrimonial”, a branquitude aparece como um dispositivo a ser “usado” para negociar relações afetivas e sexuais. A entrevistada pode perceber que, em relação ao homem branco quem tem a escolha é ele, já que ela não se encaixa nos padrões de beleza exigidos e está “acima do peso”.

No entanto, o fator de ser branca faz com que ela tenha mais oportunidades de escolha com os não brancos, diminuindo então as hierarquias que ela está sujeita quando a escolha do parceiro é do mesmo grupo racial, ou seja, a **branquitude** dá a ela a possibilidade de negociação desta hierarquia quando a escolha é por alguém de um grupo abaixo na hierarquia racial (SCHUCMAN, 2012, p. 92).

Segundo Schucman (2012, p. 92). “É aí que raça e gênero se entrecruzam”, pois há uma maior disposição para homens não brancos casarem com mulheres brancas do que o par homens brancos com mulheres não brancas. Assim,

a questão do relacionamento interracial entre homens negros e mulheres brancas é motivo de diferentes embates dentro dos movimentos negros e, ainda, uma questão para as mulheres negras que, muitas vezes, pelos estereótipos a que estão submetidas, podem encontrar mais dificuldades na seleção de parceiros amorosos. Assim, são preteridas na hora dos arranjos matrimoniais (SCHUCMAN, 2011, p. 92).

Ao dizer que *“já estava tarde”* para ter um marido, Alcione criou mais uma barreira nas possibilidades de relações afetivas, como se o “marido” fosse um privilégio das mulheres mais jovens. O fato é que, como já se disse, sim, esse não é somente um privilégio das mais jovens, como também é prerrogativa das mulheres brancas. Nesse sentido, sua escolha foi pela total dedicação à sua profissão de professora, que foi construída e fomentada pela sua boa condição familiar, bem como ao estímulo e fortalecimento da sua autoestima, proporcionada, em grande parte, pela sua presença constante dentro do Clube Treze de Maio.

Alcione afirmou que a formação não dependia só do clube, mas que a família tinha um papel fundamental ao incentivar os filhos a serem médicos, advogados, professores,

profissões de maior prestígio social, evidenciando o lugar dessa fala, isto é, uma *classe média negra emergente*, que definia papéis socialmente desejáveis aos seus.

Nesse sentido, o Clube conseguiu atingir os seus objetivos e metas, atuando incisivamente na educação dos jovens que faziam parte da *família Treze de Maio*. Dona Zilda quebrou as regras da sociedade da época e projetou uma vida diferente para a filha, não permitindo que ela exercesse a profissão de cozinheira, de doméstica, nem de bordadeira, pois dizia com firmeza “*não, eu não pude estudar, mas tu vai estudar!*” Já a proibição imputada pela mãe e pelo pai para que Alcione não se “desviasse para a escola de samba”, não foi cumprida, pois ela conquistou mais de um título de beleza, aliada à sua capacidade criativa, ao conquistar também o prêmio de Melhor Corte e Fantasia no Carnaval de 1970.

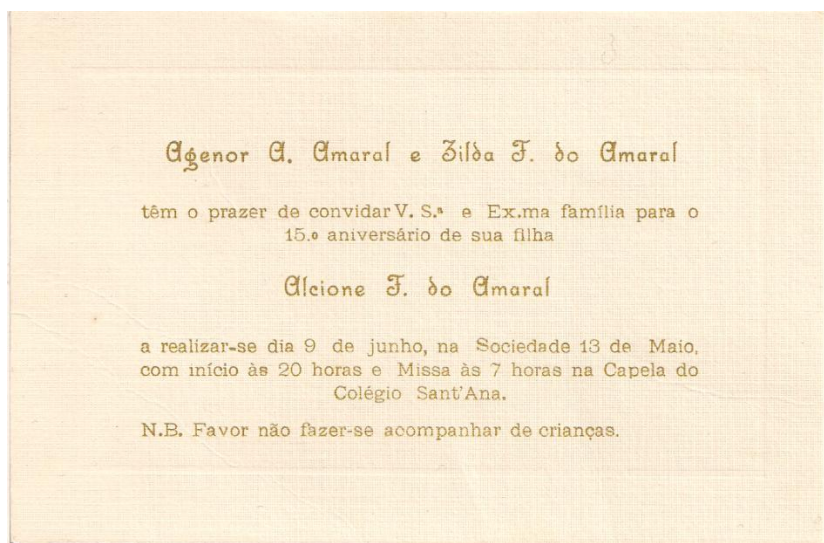
5.1.4 A Família Treze de Maio e os entrelaçamentos culturais: vínculos afetivos, amizade, companheirismo na construção de identidade

Os pais estavam sempre junto dos filhos, segundo Alcione e não era permitido ingressar no Clube sem um responsável. Para ela, isso não representava um problema, apesar da forte repressão sexual às mulheres, pois

[...] Os nossos pais nos acompanhavam nas festas, nos bailes. Já tô falando mais lá na adolescência, né. [...] E a gente entrava com os pais, ou com alguém responsável. [...] Eu obedecia, não tinha problema. A minha mãe estava sempre de olho, vendo com quem que eu dançava, como é que eu dançava (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Acreditamos que o fato da presença constante dos pais, dava-lhe uma certa proteção e segurança de estar pisando em terra firme, ao mesmo tempo era uma forma de controle. Ela sabia com quem poderia relacionar-se e conhecia exatamente quem era a família e a pessoa com quem futuramente poderia constituir a sua própria família. Entretanto, Alcione escolheu outros caminhos, e não constituiu aquilo que o Clube a ela destinava e dela esperava, ou seja, uma família tradicional.

Figura 38 – Convite de 15 anos de Alcione, 1968



Fonte: Acervo Fotográfico do Clube Treze de Maio.

Havia um projeto em torno da representação ideal das famílias negras dentro do Clube Treze de Maio e isto era seguido com rigor pelos gestores, mas também havia os desvios dos associados, configurando as *estruturas de sentimento dominantes*, que se pautavam em valores morais aplicados, em especial, na repressão da sexualidade dos mais jovens e *emergentes*, verificadas na rebeldia dos mais jovens, ao não aceitar essas imposições. Podemos afirmar que Alcione desviou a regra e implodiu também com o projeto de um “bom casamento” para seguir o seu caminho na área de educação, como professora.

O clube era o lugar que aproximava as famílias negras por meio da festa, o que aguçava e estimulava a capacidade criativa das mulheres da família de Alcione, bem como da sua rede de amigos. Ser rainha era ter a responsabilidade de comandar um grupo de pessoas, era ter poder de fala e de decisão, ser protagonista de sua própria história e do seu próprio destino, mesmo que constantemente vigiada. Ser rainha, na representação criada para o exercício de tal “título”, era ter que construir um discurso próprio e estar legitimada a ensinar, articular, liderar e desfrutar dos privilégios de um reinado, pois

[...] Eu era a rainha responsável, pra que eles aprendessem tudo, que dançassem, ensaiassem. E aí, nós fizemos tudo isso. Eu tinha uma turma muito especial, que são meus amigos todos eles, hoje. E que gostavam muito de participar dessa corte, né. Inclusive a minha corte, daquele ano de 1970, foi no dia 7 de fevereiro de 1970, o carnaval. E eles também ganharam como a melhor corte. Receberam este prêmio, né (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Aí se percebem as *estruturas de sentimento residuais* do sistema de corte (corte de Momo) – muito usado no Carnaval, mas que descendem de forma híbrida das cortes brancas que submeteram os negros à escravidão e das próprias estruturas sociais de África.

Alcione, pertencia a uma família cujas *estruturas de sentimento eram emergentes*, pai com um bom poder aquisitivo, a mãe uma profissional requisitada pelos estilistas, o que lhe garantia *status* social e distinção.

Conforme Bourdieu (2013), as distinções são reconhecidas nas e por meio das representações. Alcione, assim, acumulava capital simbólico por tudo o que sua família representava no seio daquela sociedade negra e por tudo o que o título de rainha lhe permitia. E ela soube manter e valorizar todo o capital simbólico que acumulou ao longo de sua vida.

Sua meia-irmã, era costureira, e demonstrou carinho e afeto ao dedicar-se à confecção da fantasia “Deusa de Watusi”, com a qual Alcione conquistou o título de soberana do Carnaval do Treze e Princesa do Carnaval da cidade no ano de 1970, fato que ela lembrou em detalhes, citando cada uma cores da fantasia por elas ressignificadas. O Carnaval foi motivação para um reencontro entre irmãs, fortalecendo os laços de solidariedade, amizade e afetos.

*[...] eu sou filha única, eu sou filha única do segundo matrimônio. Meu pai era viúvo quando casou com a minha mãe, ele tinha uma outra filha do primeiro matrimônio, que morava em Uruguaiana. Então, a minha irmã veio pra fazer a minha fantasia. Aí, ela transformou aquelas cores em prateado, azul, vermelho, que ‘abria mais’. Mas, o nome da fantasia ficou **Deusa de Watusi** (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Figura 39 – Alcione, as amigas e seus pais na sua festa de 15 anos, em 1968



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Comunitário Treze de Maio.

Ao falar sobre sua trajetória no Clube Treze de Maio, percebemos o quanto aquele espaço foi importante para a construção de uma identidade negra positiva, o que lhe permitiu ser uma mulher negra de sucesso e bem sucedida.

[...] Então, aqui neste 13 de Maio, eu fui Rainha Infantil do Carnaval. Eu fiz a minha Festa de 15 anos. Eu debutei no 13 de Maio. A festa de 25 anos de casados dos meus pais foi no 13 de Maio. O casamento da minha prima, que saiu agora há pouco, foi no 13 de Maio. Então, tudo era aqui. A minha vitória, e de alguns amigos no vestibular da Universidade Federal de Santa Maria, foi festejada neste clube. Então, o clube contribuiu muitíssimo na minha formação (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Figura 40 – Alcione e seu pais, Dona Zilda Flores do Amaral e seu Agenor Amaral, em sua Festa de 15 Anos, no Clube Treze de Maio, em 1968



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Comunitário Treze de Maio.

5.1.5 Clube como lugar para os associados e pessoas de “família”

O Clube era um lugar restrito aos associados e caso não fosse do quadro, não era um processo simples fazer parte, como afirmou Alcione, “*Não era assim como boate, que vocês entram hoje. Vocês pagam e entram*”. Não bastava ser uma boa pessoa, tinha que provar com testemunhas que era uma “*pessoa de família*”, para poder entrar naquele lugar.

[...] E aqui também, era uma sociedade de sócios, né... Então, por exemplo, se eu tinha um amigo que viesse de uma outra cidade, e o baile tivesse marcado pra hoje a noite, Hoje a tarde eu teria que vir aqui com essa pessoa, pedir o convite pra ela poder participar. Entende... Não era assim como boate, que vocês entram hoje. Vocês pagam e entram. Ninguém pergunta da onde é que vocês vêm. Mas, a gente tinha que provar que era uma pessoa de família, pra poder frequentar aquela festa (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Figura 41 – Excerto de documento com punição enviado à associado

Area de Conteúdo e Estrutura
<p>Ambito e conteúdo: Ofício expedido pelo presidente Amarante Nascimento informando ao associado Cezar Renan da Silveira que em reunião ordinária realizada na data de 04/04/84 o associado foi punido com 30 dias de suspensão por ter permitido que pessoas não sócias tomassem parte nas festividades carnavalescas emprestando seu camê.</p>

Fonte: Catálogo Fundo Fechado SCFTM (1903-2001).

Havia uma constituição familiar desejável naquele período e esses valores estavam nas *estruturas de sentimento dominantes*, que foram cruciais para a formação da identidade feminina de Alcione. Transparecia também o desejo de fomentar uma identidade de mulher negra desvinculada da imagem hipersexualizada, o que talvez explique o rigor em torno das questões morais, perpetrado pelo Clube.

De modo semelhante ao Clube Treze de Maio, o “Rena”, como é carinhosamente chamado o Renascença Clube do Rio de Janeiro também tinha como projeto de sucesso: ser um clube negro de famílias negras (GIACOMINI, 2006, p. 56). Segundo a antropóloga, a noção de casa evoca, inexoravelmente, as relações familiares, as relações entre gêneros. Assim como o Treze, o Rena é permanentemente referido como lugar de família, lugar de encontro das famílias, lugar de constituição de famílias de alianças entre famílias.

No Clube todos se conheciam segundo Alcione e a convivência com seus pares era muito boa “*porque: eu era filha da Zilda, o outro era filho do João, o outro era filho do Pedro. Todos nós nos conhecíamos*”.

*[...] Eu lembro que rolava tudo muito bem. A gente vinha pra cá, no final de semana quando não havia promoção nenhuma. E aqui tinha jogo de ping pong, né... como qualquer outros jogos, como dominó.. tu fazia o que tu queria aqui, conversava. Então, era uma convivência muito gostosa, assim. Sem problemas, porque: eu era filha da Zilda, o outro era filho do João, o outro era filho do Pedro. **Todos nós nos conhecíamos**. Então, era muito comum, assim. Era muito comum as pessoas dizerem: minha querida, és filha de quem? Aí, a gente dizia: eu sou filha... ah, tu é filha desse e tal (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Não havia espaço para a dúvida dentro daquele lugar, embora os desvios às regras impostas estivessem sempre presentes. Havia os espaços para as interações e os entrelaçamentos culturais e familiares, com possibilidades de dialogar, conversar entre as pessoas que conviviam em um mesmo espaço porque queriam de fato se conhecer e conviver em harmonia, reconstruindo uma identidade cultural negra positiva.

5.1.6 Clube: lugar de repreensão e constrangimento aos transgressores e subversivos

Pode-se afirmar que Alcione adequou-se às *estruturas de sentimento dominantes* e ao sistema rígido e conservador do Clube Treze de Maio, embora ela tenha, por vezes, tentado implodi-lo. O que ficou evidente é que as normas internas da Sociedade eram mais fortes que a sua rebeldia e desta forma ela rejeitava, numa *emergência* de comportamentos mais ousados, e ao mesmo tempo aceitava as regras do jogo. Uma contradição inquietante, mesmo que não concordasse com elas.

[...] Eu tive até, algo bem interessante que, acredito que quase no final daqueles bailes do 13. Eu ganhei da minha mãe, na época do natal, um macacão tomara que caia, comprado na Elegância Feminina, e tinha uma festa aqui. E eu vim de macacão. Fiquei lá na calçada. Porque a pessoa que estava na porta disse assim pra mim: Alcione tu não pode entrar. E eu disse: Por quê? Porque tu tá de macacão. E a festa era de vestido. E dali eu fui pra casa, troquei a roupa, e voltei e fiquei no baile. Mas, isso assim sabe realmente não me incomodou (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Os rapazes que frequentavam o clube também tentavam transgredir o que estava posto, segundo Alcione, já que as normas quanto à maneira de se trajar nos bailes eram fixas, rígidas, tinham que estar impecáveis, caso contrário, tinham que voltar para casa e trocar de roupa, ou então, ficavam fora daquele espaço, na rua, na calçada. O fato de serem barrados por não estarem rigorosamente vestidos gerou mágoas por parte de alguns amigos de Alcione, porém a ela este tipo de medida não afetou. O Clube teve uma importância tão grande para Alcione que, mesmo diante de regras rígidas e impostas, ela enfatizou que nunca sentiu mágoa em relação ao tratamento que dispensavam aos associados

*[...] Mas, eu ouço, hoje, amigos meus dizendo, por exemplo, que uma pessoa que era militar, que veio de Porto Alegre, e não trouxe o traje. Os homens só entravam de traje aqui, completo. Depois, uns anos depois, abriu pra um casaco de uma cor e a calça de outra. E às vezes, até com a gola role, que ficou na moda, sem gravata. Mas, naquela época, ele veio pra Santa Maria, e só trouxe a roupa, que era uma roupa de gala do quartel que ele pertencia, e **não poderia frequentar aquele baile**, que estava acontecendo aqui. E ele chegou e não permitiram que ele entrasse. Daí, ele voltou em casa, botou a roupa de gala do quartel e veio. E ele reclama disso com muita mágoa até hoje. Eu não tive esse tipo de sentimento (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Woodward (2008, p. 14) explica que a conceituação da identidade envolve o exame dos sistemas classificatórios que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas em pelo menos dois grupos em oposição: “nós e eles”. Pode-se perceber, nas ações punitivas do clube, uma reprodução dos binarismos, que determinam as formas como devem ser “a identidade feminina” e a “identidade masculina”, sem nenhuma possibilidade de transgressão, nenhuma possibilidade de liberdade.

Figura 42 – Ofício informando ao associado suspensão por 90 dias

Âmbito e conteúdo: Ofício expedido pelo presidente Ubirajara Laranjeira informando ao associado Jairton Calil da Rosa que este foi punido com 90 dias de suspensão por portar-se mal e também por vestir trajes inapropriados no baile de debutantes ocorrido no dia 12/10/85.

Fonte: Catálogo Fundo Fechado SCFTM (1903-2001).

Segundo Alcione, alguns de seus amigos sentiam-se pressionados e constrangidos pela falta de liberdade e constante rigidez dentro da sociedade. Uma das práticas constrangedoras dentro do Clube era orquestrada pelos diretores de salão, “os olheiros” e suas esposas, que ficavam observando o comportamento dos pares que dançavam, chegando inclusive, em alguns casos, certos casais serem punidos por não se comportarem de acordo com as regras da Sociedade e proibidos de comparecer no Clube por um determinado período, como se lê no ofício transcrito na Figura 42.

[...] Mas, essas pessoas eram... eu disse que tinham aquelas pessoas que eram olheiras, diretoras de salão. Então, elas chegavam e diziam: olha, tu não está se comportando... Normalmente chamavam o rapaz, traziam pra cá, pra aquela salinha, a salinha que vocês utilizam hoje pra computadores, ali. Então, naquela sala eles eram convidados a sentar e diziam: olha tu não está te comportando, se a coisa fosse considerada muito grave eles eram punidos e não poderiam vir nas próximas promoções do clube, por um determinado tempo (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Essa rigidez estava relacionada diretamente a corporeidade negra ou a proibição de expressá-la dentro da sociedade, as *estruturas de sentimentos dominantes* que se pautavam numa falsa moralidade e repressão sexual, como uma norma, um padrão do que era considerado “correto”, pois “[...] *Nem o rosto podia ser colado. Muito menos alguma coisa a mais, tipo beijo. E se eles fizessem, é claro que haviam pessoas que tentavam fazer.*”

Outro fato lembrado por Alcione foi quando ela conquistou o título de Primeira Princesa do Carnaval da cidade, o Clube a proibiu de ir receber o prêmio. Isso demonstra o quanto os gestores eram rigorosos ao não aceitarem um prêmio em dinheiro e de segundo lugar. Esta proibição não foi aceita por Alcione e sua corte, os quais contrariaram os gestores, transgredindo as normas, fugindo coletivamente em plena noite de baile no Clube, indo em busca do prêmio que a eles foi concedido.

[...] Na terceira noite, eu tinha que receber o prêmio. Essa era a programação do carnaval da cidade. E aí, a diretoria do 13 disse: “não, tu não vai receber o prêmio”. Aí a minha corte se reuniu nessa salinha aqui e resolvemos fugir. Contratamos um caminhão e fomos pra Avenida pra receber o prêmio. Nós fomos. Quando nós voltamos, de novo nós fomos pra mesma salinha, e **recebemos um sermão** que vocês não imaginam! O baile atrasou aquela noite, porque era sempre eu que abria o baile com a minha corte. Mas eles não entenderam, depois eu acho que eles pensaram melhor. **O caminhão foi até preso pela polícia**. A delegacia era ali na Vale Machado, esquina com a Avenida Rio Branco. Nós fizemos arte. Mas isso, olha gente, foi uma arte muito séria. Não era comum na época. Então, já estava “mais ou menos” abrindo as coisas (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Figura 43 – Alcione, Deusa de Watusi e sua corte no Carnaval de 1970



Fonte: Acervo Fotográfico do Clube Treze de Maio.

Eles exerceram ali um ato subversivo, desobedeceram a diretoria, foram ousados, audaciosos e corajosos, além disso, tiveram iniciativa e não se intimidaram diante do poder que os gestores exerciam sobre todo um quadro inteiro de associados. Segundo Alcione, esta rebeldia coletiva que eclodia *nas estruturas de sentimento emergentes* contribuiu para uma maior abertura e flexibilidade por parte da direção do Treze nos próximos anos. Ao mesmo tempo, contraditoriamente, também foi uma das razões do início do fim daquele Clube, que começou um processo de decadência ao final da década de 1980.

5.1.7 Sexismo e classismo: controle dos corpos das mulheres negras no Clube Treze de Maio

O Clube exerceu durante muito tempo opressão de gênero ao não permitir que mães solteiras e as mulheres separadas fizessem parte de seu quadro de associados.

Para Alcione esta era uma situação de discriminação lamentável que de fato acontecia dentro do Clube, pois a moralidade em relação às mulheres e o controle dos seus corpos era uma constante. Ser mãe solteira não era um fato aceitável naquela Sociedade negra e as mulheres que tinham filhos fora do casamento não podiam frequentar e fazer parte do quadro de sócios.

[...] Eu tenho hoje, uma certa culpa com relação a algumas amigas minhas, que tiveram filhos naquela época, fora do casamento, e que a minha família dizia: olha, a partir de agora, eu acho bom que tu não ande com a fulana. Eu acho isso horrível hoje, mas fazia parte né. Tu não escolhe a data que tu vive. Entende? Eu vivi aquela época. E naquela época não podia. Hoje, eu tenho, tipo dívida com essas amigas, que tiveram essa, não sei, infelicidade, não sei o que é. E essas coisas, diziam assim: a moça se perdeu. Entende? Quando ela tinha relacionamento sexual, antes do casamento. Mas, ao mesmo tempo em que eu me sinto desconfortável com isso, eu entendo que era a época (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Quanto a opressão de classe social, Alcione foi enfática ao afirmar que o Treze nunca proibiu a entrada de empregadas domésticas naquele espaço e que muitas mulheres negras que frequentavam o Clube exerciam esta profissão. A exigência que se fazia é que elas deveriam seguir as normas do Clube, como qualquer outro associado. Segundo Alcione, as regras rígidas eram uma característica da sociedade em geral e não especificamente do Clube Treze de Maio.

[...] Tem algumas pessoas que reclamam que o clube não permitia mães solteiras, não permitia que frequentassem. Algumas pessoas dizem empregadas domésticas, não é verdade. Tinham muitas empregadas domésticas que frequentavam. Só que elas tinham que seguir as normas do clube. Agora, mães solteiras, mulheres separadas. Era uma coisa da época, não era uma coisa do 13 de Maio. É uma coisa da sociedade em geral. O mesmo acontecia no Caixerai, no Comercial (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

O Treze era um espaço frequentado por famílias. Era um grupo diferenciado pelo capital cultural, social e econômico privilegiado em comparação à outras famílias negras, mas não em relação às elites brancas da cidade, filhos e netos daqueles que um dia escravizaram seus antecedentes fundadores do Clube.

Havia um conflito de classe social permeando as relações entre os associados no interior do Clube Treze de Maio, gerando tensões e diferenças, que se entrecruzavam com as questões de moralidade e controle sexual dos corpos das mulheres.

Isso certamente gerava um desconforto por parte de alguns dos seus frequentadores, ou daqueles que jamais conseguiram entrar naquele Clube, por ser um espaço que exigia dos seus associados, além de **posição social um investimento na imagem corporal**, pois

se o corpo e, mais precisamente, a aparência funcionam (são lidos) como sinalizadores da posição social, o cuidado com a aparência, mais que simples capricho ou acessório, torna-se **estratégia de um grupo** que quer afirmar, de modo conspícuo, que detém determinados atributos de classe raramente associados aos negros na sociedade brasileira (GIACOMINI, 2006, p. 35).

Essas questões levavam a rompimentos ou até mesmo à situação de uma parte da comunidade negra de Santa Maria nunca ter frequentado o Treze, mesmo sendo negro, pois não eram todos os negros que lá conseguiam estar. Certamente houve dissidências, pois a cultura é campo de luta e, segundo Williams (2011), diz respeito às relações entre elementos em todo um modo de vida, levando uma parte da comunidade negra a frequentar somente o clube da Rua Barão, o Clube União Familiar, que era considerado mais flexível e menos rígido que o Clube Treze de Maio.

5.1.8 O ritual da festa: identidade cultural e representação

[...] Então, na primeira noite, eu saí 1ª Princesa do Carnaval do Centro. No outro dia, tinha o concurso de fantasias. Como a minha fantasia era a Deusa de Watusi, uma fantasia africana, eu tirei o primeiro lugar em originalidade. E eu lembro que eu tenho ainda um documento do GBOEX, que na época tinha uma premiação e 100 mil cruzeiros pra quem ganhasse originalidade e o luxo. E primeiro lugar em luxo, foi a rainha do ATC, a Lia Carrion, cuja fantasia foi bordada pela minha mãe (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

[...] Aí, eu vou repetir, de novo, o que eu já disse: na época, o carnaval, o concurso de rainha do carnaval, era de bairros e de centro. E o único que fazia parte do centro era o 13 de Maio. Então, eles tinham que aturar a sociedade 13 de Maio, de negros, como concorrendo com a sua rainha no centro (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

[...] Então, eu fui concorrer, apesar do meu pai dizer que eu era totalmente dura e não servia, eu fiz o máximo que podia. E não saí Rainha do Carnaval, mas saí 1ª Princesa do Carnaval do Centro (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Alcione, ao lembrar do concurso adulto, observou que era organizado em quatro grandes noites:

[...] E era assim, na primeira noite, a gente concorria a rainha do carnaval, primeira princesa e segunda princesa. Na segunda noite de carnaval, quase no calçadão, na Avenida Rio Branco, fazia um coreto. Sei lá, um local que tu dançava em cima, todas as rainhas. Então, na primeira noite, eu saí 1º Princesa do Carnaval do Centro. No outro dia, tinha o concurso de fantasias. Como a minha fantasia era a Deusa de Watusi, uma fantasia africana, eu tirei o primeiro lugar em originalidade. E eu lembro que eu tenho ainda um documento do GBOEX, que na época tinha uma premiação e 100 mil cruzeiros pra quem ganhasse originalidade e o luxo. E primeiro lugar em luxo, foi a rainha do ATC, a Lia Carrion, cuja fantasia foi bordada pela minha mãe. Quando ela saiu rainha do carnaval do ATC, a mãe dela correu na minha casa, pediu pra minha mãe bordar a fantasia dela. E depois, eu fui eleita Rainha do Carnaval do 13 de Maio. E foi a primeira fantasia que o figurinista Goldman, que foi famoso aqui em Santa Maria, fez (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Figura 44 – Alcione e os foliões no Clube Treze de Maio, 1970.



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Comunitário Treze de Maio.

Sabemos que por mais luxuosa que fosse a fantasia da Alcione e mesmo que ela fosse a que melhor sambasse, não seria ela a rainha, pois em Santa Maria prevaleciam as *estruturas de sentimento dominantes* pautadas nos valores da branquitude e no racismo.

[...] É começava com o vestido... Então, tu já escolhia o vestido. Eu peguei, assim, várias fases. A minha mãe era bordadeira, a minha irmã era costureira, não morava aqui, mas estava sempre em Santa Maria. Então, ela trazia novidades também daquilo que ela fazia. Então, eu peguei essa fase, que a minha mãe escolhia as roupas, a minha irmã escolhia as minhas roupas. Depois, eu fui também me alertando, aí surgiram os figurinistas em Santa Maria, que desenhavam minhas

roupas, O Goldman, o Tadeu foram meus figurinistas. Mas, eu tenho um problema com o Goldman, já falecido. Quando eu saí Rainha do Carnaval, ele desenhou a fantasia do ATC. A mãe da rainha do ATC, como era amiga da minha mãe disse: Zilda, eu vou te levar lá na Elegância pra gente desenhar. Então, ele desenhou três fantasias, uma melindrosa, uma indígena de pés descalços e uma baianinha. Foi aí que ficou tudo muito pobre! E como eu ia concorrer com a rainha do ATC, que tinha uma fantasia de romana, riquíssima e eu ia aparecer de indígena e de pés descalços? Tem aí um outro viés, né? (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Percebe-se neste relato de Alcione, o *entrecruzamento de opressão de gênero e raça*, que até poderia passar despercebido, se Alcione e sua mãe não fossem atentas às diversas formas como o racismo se manifesta, “afetuoso”, mais para ardiloso, afinal o figurinista estava “valorizando” as tradições afro-indígenas. Sendo que para a outra rainha ele desenhou uma fantasia de romana com muito luxo. Entendemos o “*problema com o Goldman*” e o “*outro viés*” deste descaso do figurinista para com a fantasia de Alcione, como uma das formas mais perversas pelas quais o racismo à brasileira se revela, sempre procurando manter “afetuosamente” os privilégios da branquitude, na expectativa que negros e negras não enxerguem o que se passa (SOVIK, 2009).

Como Alcione e sua mãe jamais se renderam a qualquer imposição que lhes causasse desconforto, desta vez não foi diferente, pois ao perceberem a estratégia arquitetada pelo figurinista para a rainha branca vencer, imediatamente elas foram procurar outra forma de desenhar e confeccionar a fantasia de Alcione com a sua própria capacidade criativa, indo pesquisar nas revistas “O Cruzeiro” e lá encontraram a inspiração, a Deusa de Watusi, uma rainha africana.

[...] E foi aí que a minha mãe procurou a Iracema da Uglione e a minha fantasia foi escolhida na revista O Cruzeiro. Então, é bem complicado. E a gente ficava escolhendo roupa, tecido. Era um mês, eu acho de preparação, né (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

[...] Aí, a minha mãe era bordadeira, então ela lembrou que a dona Iracema, que era a dona da Chevrolet, ela fazia coleção das revistas Cruzeiro. Então, ela tinha todas as revistas. Então, fui eu e a minha mãe. Passamos uma tarde na casa da dona Iracema, escolhendo uma fantasia pra mim. E nós achamos essa deusa de Watusi, mas essa fantasia era preta, amarela e branca. Claro, as cores né... preto, amarelo, vermelho e branco... Então, eu ficaria muito escura com aquela, pelo tom da minha pele, ficaria muito escura pra mim, né. [...]Mas, o nome da fantasia ficou Deusa de Watusi. Então, essa dona Iracema, cuja filha Jussara Uglione, ainda é viva, né, elas ajudaram e torceram pra que as coisas dessem certo e realmente deram. E ela também teve uma carta dela, da Jussara, que já tinha sido rainha do Caixerai, e tinha muitos títulos no Caixerai, então ela me mandou uma carta muito bonita (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Figura 45 – Alcione com sua fantasia “Deusa de Watusi” e a Rainha do ATC, com sua fantasia de “Romana”



Fonte: Acervo Fotográfico Museu Comunitário Treze de Maio.

Alcione lembrou ainda, que os vestidos de festa eram de alcinhas, mesmo no rigor do inverno do sul do Brasil, fazendo referência a um objeto que usavam para minimizar o frio que era “*uma estolinha de pele*”, demarcando a sua posição social, pois não era e não é toda mulher que podia ou pode usar e comprar uma estola de pele.

*[...] Outra coisa, a gente não usava no inverno roupa quente pra vir para os bailes. Então, eu lembro de eu e a minha comadre, a gente deitava no inverno, de acolchoados feitos de tecido. E a gente ficava até umas onze horas, e depois levantava botava o vestido da festa. E o vestido da festa era sempre de alcinha. A gente vinha com uma **estolinha de pele**. Era muito complicado (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Ao falar sobre a roupa e acessórios que usavam para as festas e bailes, Alcione trouxe à tona a questão do **corpo, cabelo e pele negra**.

*[...] Cabelo também era bastante complicado, porque não tinha a tecnologia de hoje. Era a época dos boques e coques, e a gente usava muito Bombril no cabelo, pra encher, né. **O alisamento era só com pente de ferro quente**. Seria hoje uma*

*chapinha, né. Só que era um pente de ferro, eu botei os meus fora, eu tinha três. Botei todos fora. A gente não tinha fixador. A gente botava cerveja no cabelo, põe um rolinho... fica bem e não desmancha. A maquiagem era outro problema, até hoje é um problema né, mas tinha o rouge, que é o blush, e batom, era só por aí. Base nem pensar, e o pó de arroz né. Mas aquele **pó era muito claro**. Por exemplo, pra mim, né. Era muito complicado aquilo. Depois com vinte anos, **eu virei manequim** e passei muito trabalho, de desfilar com a cara toda branca, porque não havia maquiagem (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Os certames de beleza que participou, abriram outras portas para Alcione, que passou a integrar um outro lugar bastante disputado por jovens das elites brancas, onde é ainda mais inexistente a presença de mulheres negras, o mundo da moda e das passarelas.

Alcione relatou que o alisamento do cabelo das mulheres negras era feito com pente de ferro quente e com produtos que queimavam o couro cabeludo, tudo para afirmar um “eu” diante de um “outro”, o que é um processo identitário conflitivo. Gomes (2008, p. 20) explica que a forma como esse “eu se constrói está intimamente relacionado com a maneira como é visto e nomeado pelo ‘outro’”. E nem sempre essa imagem social corresponde à própria autoimagem e vice-versa.

Assim, a imagem social ideal que aquelas mulheres negras do Treze tentavam afirmar no que se refere aos seus cabelos, era conflituosa e dolorida na alma e na pele. Era necessário “domarem seus hediondos” (XAVIER, 2012), para ficarem de acordo com o que a sociedade branca determinava. Elas seguiam as normas de um sistema opressor que lhes imputava uma única forma de estética possível para seus cabelos, o cabelo liso como o da mulher branca.

*[...] Alisamento a frio era um Tilcolato aquele alisamento que, esses seriam os precursores do Jadler que vem depois. [...] **Caía, queimava muito tua cabeça**, ficava cheia de ferida na cabeça, mas a gente alisava e naquela época não tinha água, não tinha essas...como é que lá onde lava a cabeça... como é o nome daquilo? Hoje é quente né, mas esse alisamento a frio ele não podia ser lavado com água quente, nem morna, ela tinha que ser fria (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Alcione lembrou em detalhes como era o processo artesanal de acomodação dos crespos com “pura soda”, o que ela chamou de “sofrimento”, recordando inclusive de uma cena de um livro sobre a vida de Malcon X e a situação de desespero que ele passou, envolvendo alisamento a frio.

*[...] Não, hoje a pessoa já é mais protegida, ela já põe um creme primeiro em toda a pele, que aquilo não acontecia conosco, era bem artesanal assim, e **doía muito, mas ficava liso ficava**, porque até então eu disse para vocês até na década de **60 a gente usava o ferro**, aí botava banha e depois tu passava aquele pente de ferro fazia chiiii e tu esquentava na boca do fogão, e também a gente sofreu muito não sei se tu leste Malcon-X? Malcon-X ele conta, que claro, lá nos Estados Unidos é o mesmo alisamento a frio então ele colocava aquilo, era pura soda, aí a tua cabeça ficava quente e um dia ele se viu tão desesperado, que ele fazia isso em casa*

sozinho, ardeu tanto que ele colocou a cabeça dele dentro de um vaso (risos) é muito sofrimento, negro é brabo, em todos os sentidos (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

A construção da identidade negra é um movimento que se dá não apenas com o olhar do negro para dentro de si mesmo e seu corpo, mas passa pela relação com o olhar do outro, do que está fora. Nesse movimento conflituoso Gomes (2008) destaca um ícone identitário que se sobressai: o cabelo crespo.

Alcione achava “*mais fácil viver*” com o cabelo alisado, pois assim evitaria constrangimentos, caso viesse a usar um *blackpower* (hooks, 2005), evidenciando aí as *estruturas de sentimentos dominantes* de padrão de beleza e de opressão de *gênero e raça*, que privilegia as mulheres brancas com cabelos lisos, em especial no mercado de trabalho.

Durante os anos 1960, os negros que trabalhavam ativamente para criticar, desafiar e alterar o racismo branco, sinalavam a obsessão dos negros com o cabelo liso como um *reflexo da mentalidade colonizada*. Foi nesse momento em que os penteados afros, principalmente o *black*, entraram na moda como um *símbolo de resistência cultural à opressão racista* e fora considerado uma celebração da condição de negro(a). Os penteados naturais eram associados à militância política. Muitos(as) jovens negros(as), quando pararam de alisar o cabelo, perceberam o valor político atribuído ao cabelo alisado como sinal de reverência e conformidade frente às expectativas da sociedade (HOOKS, 2005, p. 2-3).

Segundo Alcione, um cabelo natural crespo poderia ser motivação para constrangimentos profissionais. E por isso ela afirmou que alisava. Que não deixaria de ser negra por alisar, pois sua pele escura não deixava dúvidas.

*[...] Só que eu explico da seguinte forma, pelo tom da minha pele eu não tenho como negar, não adianta tu querer dizer que eu quis ser mulatinha porque **eu não sou mulatinha**, e outra, assim ó, sair para trabalhar, levantar, seis da manhã e sair com um *blackpower*, um pedaço do teu travesseiro na cabeça? para mim não serve. E continuo alisando entende? porque eu acho que **é mais fácil de tu viver** e tem uma hora assim da tua profissão que tu não tem condições (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Alcione evidencia uma questão muito inquietante quando se fala nas hierarquias de cor no Brasil, pois uma “mulatinha” de pele mais clara que alisa o cabelo, ou até mesmo “quase branca” pode passar despercebida pelo “outro”, a não ser que diga que é filha de negro ou negra. Aí reside uma das tensões da democracia racial no Brasil, pois uma pessoa miscigenada pode optar por pertencer ao grupo negro, quando lhe convém, ou desfrutar dos privilégios da branquitude.

Ser branco no Brasil é ter privilégios. Sendo assim, a maior parte das pessoas miscigenadas de pele clara acabam por identificar-se com o grupo branco, negando sua

identidade negra, gerando conflitos dentro e fora do seu grupo étnico-racial, tanto com a parte negra quanto com o lado branco.

*[...] Eu acho maravilhoso para pessoa que pode tratar eu tive uma amiga que tem dinheiro, que é negra **mas** tem dinheiro e ela, agora que ela está querendo botar alguma coisa no cabelo mas ela passou a vida inteira usando Black Power, só que ela tinha condições de ir três vezes ao salão por semana, eu não tinha, não tinha nem tempo, eu sempre trabalhei quarenta horas, não tinha, não tem, **para não sair com cara de nega maluca**, como eu te disse do batom eu optei por alisar e não me acho menos negra por causa disso, eu estou falando em mim, estou sendo bem, bem...estou falando da Alcione agora sei lá eu acho que tem pessoas que são, **por causa da miscigenação**, tem pessoas que são quase brancas, que miscigenou tanto que aí pode até acontecer da **pessoa use aquilo para não parecer negra, mas não acontece comigo, não tem como e nem quero** (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Alcione introjetou alguns discursos da branquitude, que reproduziu em sua fala, como por exemplo, “é negra, **mas** tem dinheiro”; “para não sair com cara de **nega maluca**”, “eu **optei** por alisar”. O “mas” vem sempre acompanhado da impossibilidade de ser, da excepcionalidade, do exotismo, “é negra, mas é bonita!”, como se a mulher negra não pudesse ter dinheiro, nem mesmo ter direito a ser considerada bonita. “Nega maluca” é um dos inúmeros estereótipos seculares ligados às mulheres negras, para animalizar e desqualificar a sua identidade negra, é um *blackface*⁸⁷. Essas expressões não pertencem somente à tradição da brincadeira ingênua, mas à ordem racista, segundo Sovik (2009). Será mesmo que poderíamos falar em “opção” quando se tem um padrão de beleza estipulado e reconhecido em uma sociedade que se pauta pelos valores da branquitude?

Concordamos com bell hooks (2005), que recorda de um tempo em que alisar os seus próprios cabelos era um “*instante de alegrias e boas conversas [...] Existe uma intimidade tamanha na cozinha aos sábados quando se alisa o cabelo, quando se fritar o peixe, quando se fazem rodadas de refrigerante, quando a música soul flutua sobre a conversa*”. Entretanto, ela reflete sobre o impacto da colonização racista sobre as mulheres negras e diz que,

Independente da maneira como escolhemos individualmente usar o cabelo, é evidente que o grau em que sofremos a opressão e a exploração racistas e sexistas afeta o grau em que nos sentimos capazes tanto de auto-amor quanto de afirmar uma presença autônoma que seja aceitável e agradável para nós mesmas. As preferências individuais (estejam ou não enraizadas na autonegação) não podem escamotear a realidade em que nossa obsessão coletiva com alisar o cabelo negro reflete psicologicamente como **opressão e impacto da colonização racista** (HOOKS, 2005, p. 7).

⁸⁷ *Blackface* na tradução do inglês é “rosto negro”. É o nome dado para a caracterização de personagens do teatro com estereótipos racistas atribuídos aos negros. Os atores brancos utilizavam carvão de cortiça e outras tintas para pintar os seus rostos de preto, com exceção dos olhos e lábios (estes eram realçados com uma coloração vermelha intensa). Além de ajudar a **potencializar os estereótipos racistas contra os negros**, o *blackface* também impedia a abertura de espaço para que os negros pudessem participar do núcleo de espetáculos teatrais. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/significado-de-blackface/#gs.RctbugY>. Acesso em: 28 out. 2016.

A teórica bell hooks (2005) afirma que aí residem as *opressões racistas e sexistas* sobre o corpo das mulheres negras e que são os **meios de comunicação** o principal veículo propagador dessa ideia, que insiste em dizer que a mulher negra não é bonita, aniquilando sua autoestima e identidade negra. Um dos objetivos dos aparatos comunicacionais, que funcionam e as mulheres negras têm de serem muito bem posicionadas para não se deixarem sabotar e serem sabotadas, pois o *racismo e o sexismo* midiático operam de maneira eficaz.

Juntos racismo e sexismo nos **recalam diariamente pelos meios de comunicação**. Todos os tipos de publicidade e cenas cotidianas nos aferem a condição de que não seremos bonitas e atraentes se não mudarmos a nós mesmas, especialmente o nosso cabelo. Não podemos nos resignar se sabemos que a supremacia branca informa e trata de sabotar nossos esforços por construir uma individualidade e uma identidade. Como nas lutas organizadas que aconteceram nos anos 1960 e princípios da década de 1970, as mulheres negras, como indivíduos, devemos lutar sozinhas por adquirir a consciência crítica que nos capacite para examinar as questões de raça e beleza e pautar nossas escolhas pessoais de um ponto de vista político (HOOKS, 2005, p. 7).

Dessa forma, bell hooks (2005) diz que o cabelo alisado está vinculado historicamente e atualmente a um sistema de dominação racial que é inculcado nas pessoas negras, e especialmente nas mulheres negras, de que não somos aceitas porque não somos belas. Assim,

é mais importante que as mulheres façam resistência ao racismo e ao sexismo que se dissemina pelos meios de comunicação, e tratem para que todo aspecto da nossa autorepresentação seja uma feroz resistência, uma celebração radical de nossa condição e nosso respeito por nós mesmas (HOOKS, 2005, p. 8).

Há uma zona de conflitos quando se fala em padrão de beleza no Brasil, pois dela emerge um padrão de beleza corporal real e um ideal. Concordamos com Gomes ao afirmar que “No Brasil, o padrão ideal é branco, mas o real é negro e mestiço”.

O tratamento dado ao cabelo pode ser considerado uma das maneiras de expressar essa tensão. A consciência ou o encobrimento desse conflito, vivido na estética do corpo negro, marca a vida e a trajetória dos sujeitos. Por isso, para o negro, a intervenção no cabelo e no corpo é mais do que uma questão de vaidade ou de tratamento estético. É identitária (GOMES, 2012, p. 21).

Esta reflexão diz respeito diretamente à identidade negra, pois afeta sobremaneira a representatividade e as experiências negras, ampliando a exclusão social, impedindo a integração das mulheres nos espaços formais e informais que desejem estar, repetindo as opressões e violências físicas e simbólicas vivenciadas pelas mulheres negras por conta da sua estética. Por mais que se diga que é apenas uma “opção” deixar liso ou crespo,

O cabelo e o corpo são pensados pela cultura. Por isso não podem ser considerados simplesmente como dados biológicos. Cabelo crespo e corpo podem ser considerados expressões e suportes simbólicos de identidade negra no Brasil. Juntos, eles possibilitam a construção social, cultural, política e ideológica de uma expressão criada no seio da comunidade negra: a beleza negra (GOMES, 2008, p. 20).

E dessa forma, fazer parte do Clube Treze de Maio passava por adequar-se ao modo de vida, à *cultura da tradição seletiva* daquela comunidade clubista, que não permitia que moça entrasse no Treze, em dias de bailes, sem os pais ou alguém responsável; que determinava que os vestidos das mulheres não podiam ser decotados e sequer poderiam pensar em mudar aquele padrão de roupa para entrar no Clube; dos rituais e modos específicos de realizar as suas festividades, os seus eventos sociais e políticos. A escolha da Rainha era um evento importante que mobilizava público, que estabelecia fronteiras entre quem podia e quem não podia escolher, selecionar, bem como definir o que era **beleza negra** dentro do clube social negro.

A Rainha era escolhida e selecionada pela diretoria do Clube Treze de Maio, pelos homens e mesmo o pai de Alcione sendo do quadro de diretores, ele foi relutante em aceitar que a sua filha fosse a soberana do Treze, inclusive justificando que ela era “*totalmente dura*” para o samba. Percebemos aí o receio do pai desconfiado e ciente de que um reinado poderia vir para o bem ou para “o mal”, pois Alcione seria o foco das atenções, e certamente alvo das investidas sexuais por parte de homens negros e brancos.

*E aquela Sociedade se destacava por suas mulheres negras, pelas rainhas que representavam o Clube interna e externamente e elas deveriam servir de exemplo para as demais moças em termos comportamentais, entretanto poderia haver algum desvio que o pai receava. Ao final, segundo Alcione, ele aceitou, mas sempre afirmando “ela não serve para rainha do carnaval”. [...] A diretoria foi até minha casa conversar com o meu pai, para que ele aceitasse. E o meu pai dizia assim: não essa menina não pode ser rainha do carnaval porque ela é totalmente dura, **ela não tem o perfil** pra rainha do carnaval, então, ela não vai ser rainha. Então, foi uma tarde meio difícil, inclusive, eu fui servir alguma coisa, não lembro se era cerveja ou o que, numa bandeja, e daí eu derrubei a bandeja, quebrei os copos. Era bem complicado, mas daí depois ele aceitou, e sempre dizendo: ela não serve pra rainha do carnaval (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

A família de Alcione sempre reforçou e afirmou a sua origem racial e era incisiva a posição política dos seus pais, que a criaram para “*ser negra assumida*” e professora, o que parecia não combinar com o título de rainha do carnaval, segundo o pai de Alcione. Ela atribui a sua vocação para o Curso de Letras por conta do exemplo que teve em casa, estímulo que recebeu dos pais para a leitura.

[...] eu sempre digo que eu fui criada pelo meu pai e pela minha mãe para ser negra assumida. E a minha mãe fazia questão de sempre ler jornais e revistas. Eu fiz o Curso de Letras por causa disso. Aprendi a ler, e daí ela começou a comprar revistinhas. Da revistinha eu passei para as revistas dela, na época Grande Otelô, é tipo Contigo que vocês leem hoje, e depois para os livros e jornais (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Alcione e sua família tinham uma relação assídua com o jornal *A Razão*, pois a sua família era assinante. Essa relação vinha desde o seu avô, assinante do jornal que morreu em 1945, e da sua mãe, que além de ler o periódico ainda recortava todas as notícias importantes que encontrava sobre negros.

Embora contrariada, ao referir-se à invisibilidade de negros e negras neste veículo de comunicação, ainda assim, ela nunca largou o jornal. Ou seja, o poder da mídia hegemônica prevalecia e por mais que ela não se sentisse representada naquele jornal, jamais deixou de ler e comprá-lo.

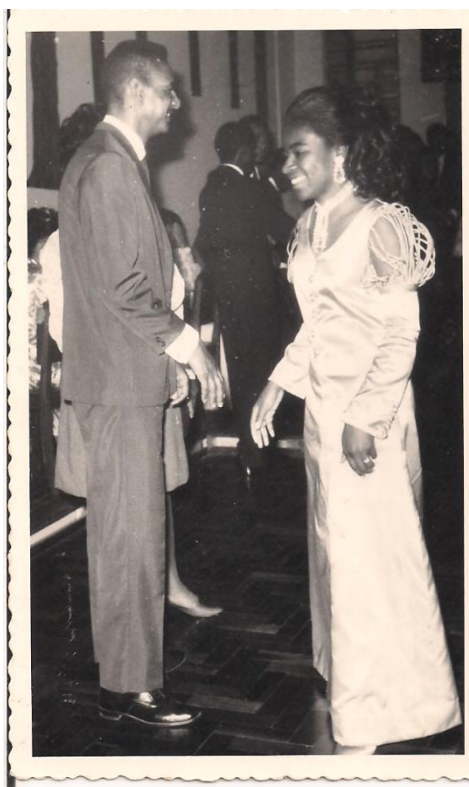
Inclusive lembrou que seu vestido do baile de debutantes, em 1968, foi inspirado no vestido de gala de Vera Lúcia Couto, moça negra que foi Miss Guanabara em 1964, 2º lugar no Miss Brasil e 3º lugar no Miss Beleza Internacional, que foi possível visualizar graças a uma foto que sua mãe recortou do jornal *A Razão*.

[...] Às vezes, eu tenho problemas com o jornal A Razão porque é a terceira geração da minha família que assina o jornal. Então, eu não largou nunca o jornal. Meu avô morreu em 1945, ele era assinante do A Razão, depois veio a minha mãe, depois veio eu. E eu continuo assinando. E ela recortava tudo o que ela via de importante sobre negros. Poemas de autores negros, Cruz e Souza, essas coisas todas. Tudo era recortado na minha casa. E ela recortou a roupa da Vera Lúcia, que foi Miss Brasil, eu acho que a única. A única não, depois teve a de Porto Alegre (Deise Nunes), mas na minha época sim. Ela foi miss em 61, e eu debutei em 68, e o meu vestido é uma réplica do vestido da miss, Vera Lúcia (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Confeccionar uma roupa inspirada no modelo do vestido de uma mulher negra do centro do país, que conquistou um título de beleza nacional e internacional, demonstrava o quanto aquelas mulheres negras, residentes em Santa Maria, uma cidade do interior do Estado do Rio Grande Sul, estavam conectadas com cidades cosmopolitas, munidas por informações e imagens encontradas no jornal *A Razão*, que instigava o imaginário e elevava a autoestima daquelas mulheres que desejavam parecer com aquela que também pertencia ao mesmo grupo racial de Alcione e semelhante lugar de pertencimento, Vera Lúcia representava o Clube Social Negro Renascença, evidenciando uma capacidade criativa imensurável das mulheres negras santa-marienses.

[...] Eu tenho uma foto, uma única foto, de debutante. Era azul, bem como o dela, Um vestido de cetim azul, depois ele tinha umas listas todas bordadas. Esse eu não tenho mais, a minha fantasia de carnaval eu tenho guardada. Bem prejudicadinha, mas está lá (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Figura 46 – Alcione no seu Baile de Debutantes, no Clube Treze de Maio, em 1968



Fonte: Acervo Museu Comunitário Treze de Maio.

Algumas pessoas não conseguiam manter o padrão de vestimenta exigido pelo Clube Treze de Maio, entretanto, Alcione relatou que na sua mocidade ela frequentou todas as festas do Clube e a cada festa um vestido novo. Mas isto também foi ficando oneroso para a família dela, mesmo sendo filha única. Outra vez, a capacidade criativa se fez presente, pois segundo ela “*tinha que saber trabalhar*”, modificando e reformando os vestidos já usados, transformando-os em novos vestidos, o que ela aprendeu com as primas de Uruguaiana.

[...] É por isso que algumas pessoas dizem: eu não frequentava o 13 porque eu não tinha condições. E dos meus 15 aos 18, eu frequentei todas as festas, todas, todas, todas. E todas, cada vez com um novo vestido. Depois, eu aprendi com as minhas primas lá de Uruguaiana que elas compravam os tecidos na Pernambucana e faziam um modelo bonito... Então, tinha que saber trabalhar, porque na época era veludo alemão, cetim não sei das quantas, rendas, tafetá, tecido bem bordados e caros, né. E a gente também modificava né. Cortava, refazia (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Nessa fala Alcione evidencia as *estruturas de sentimentos dominantes* dentro do clube, que exigia “boa aparência”, com roupas diferentes em cada evento, e que chegou um momento em que não se pode mais manter toda aquela tradição, todo aquele “padrão Treze de Maio”. O que se observa também é o *entrecruzamento de opressões de gênero e raça*. A “boa

aparência” era exigida para homens e mulheres, no entanto, era sobre a mulher negra que recaíam as maiores “obrigações” de estar sempre com uma nova roupa a cada evento.

5.1.9 O certame de beleza, a estética negra, o título de rainha e princesa e a cultura da tradição seletiva

Alcione foi capa do jornal *A Razão* em 1970 (Figura 45), com a manchete “*Aloida do centro Norma dos bairros: soberanas do Carnaval*”. Segundo Alcione, o jornal só colocou a sua imagem porque “*não tinha como não colocar*”, entretanto seu nome não aparece em destaque na notícia, como das outras duas rainhas brancas. Afinal ela era uma das soberanas daquele ano, tendo conquistado o título de 1ª Princesa do Carnaval do Centro. Fato que foi muito contestado com comentários racistas por parte do Presidente do Clube Esportivo, que inconformado reclamou que “uma negra” havia ganhado o título que ele acreditava que deveria ser para a sua rainha.

A Figura 47 documenta a visita de Alcione à redação do jornal *A Razão*, em 6 de fevereiro de 1970. Não encontramos nenhuma notícia do certame de beleza interno em que Alcione foi eleita rainha do Carnaval do Clube Treze de Maio. O evento que *A Razão* divulgou foi o Carnaval da cidade e a ida das concorrentes ao jornal para divulgar os seus clubes e os presidentes, as suas rainhas.

Conforme escreveram Escobar e Coiro-Moraes (2016, p. 35) “*Numa tradição seletiva linguística, que supõe ofensiva a qualificação ‘negra’, a coluna social do jornal descreve eufemisticamente: ‘uma linda morena que se apresenta como candidata ao título’ (grifo nosso)*”. As autoras refletem que se trata “de uma tradição seletiva em que ‘o valor da branquitude se impõe em discursos que aparentemente não falam de identidades raciais ou valorizam identidade negras’ (SOVIK, 2009, p. 40)”. Expressões como essa, segundo a autora, são sinais aparecem em discursos banais, do senso comum, que reafirmam o privilégio branco, falando de forma afetiva algo que demarca a desigualdade.

Figura 47 – Alcione Visita A Razão, em 1970



Fonte: Arquivo do jornal A Razão/Coluna Social de 06/02/1970.

Figura 48 – Alcione é Capa do Jornal A Razão: “Alcida do centro Norma dos bairros soberanas do Carnaval”, 1970



Fonte: Arquivo jornal A Razão, 12/02/1970.

Alcione relatou que foi vítima de racismo e insinuou que pode ter havido fraude no certame de beleza, momento em que as *estruturas de sentimento residual e dominantes* se exacerbaram em protesto racista por parte do pai de uma das concorrentes, que não conseguiu se segurar e explodiu frente a uma situação de perda dos privilégios da branquitude, ao ver sua *cultura da tradição seletiva* ameaçada por uma mulher negra ocupando aquele espaço de poder.

O título de Rainha do Carnaval da cidade era tão disputado que os mais de vinte clubes da cidade naquele período, faziam qualquer coisa para ver a sua representante como soberana da cidade e, obviamente, a sociedade não queria ver uma mulher negra representando uma cidade “naturalmente” branca.

Este era um lugar de poder e a fraude ali também era uma prática. Alcione desconfiou que algo errado estava acontecendo naquele resultado, pois segundo ela,

[...] Foi assim: como é que o jornalista anuncia um resultado? segunda princesa de tal coisa, fulana de tal. Primeira princesa, fulana de tal. E rainha, nessa ordem. Então, eles disseram assim: primeira princesa do carnaval. Houve alguma coisa nesse concurso aí. Eu não sei se eu deveria ser rainha do carnaval e eles trocaram, mas algum problema houve. Porque em vez deles dizerem: segunda princesa, eles disseram primeira princesa, Sociedade Recreativa Cultural Treze de Maio, Alcione Flores do Amaral, depois segunda princesa e depois rainha. Até hoje, eu acho que ficou um tanto nebuloso. Não lembro quem era da comissão julgadora, era uma coisa assim ao ar livre, era na praça, eu nem sei onde os jurados se reuniram, eles saíam dali da praça né. Mas eu lembro que repercutiu muito a fala do presidente do Esportivo. Ele não aceitou (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Um dos grandes problemas da pessoa que é atacada por palavras e agressões de cunho racista, é não saber lidar com o problema na hora que ele acontece, ter respostas formuladas para atingir o racista e não se sentir envergonhado e culpado diante da atitude racista e das opressões entrecruzadas de *gênero, raça e classe* que estão na maioria das vezes esmagadoramente juntas.

No caso de Alcione, ela estava em pé de “igualdade” de classe social com muitas das rainhas brancas, pois sua condição financeira era favorável e sua identidade como mulher negra fortalecida. Estava em pé de “igualdade” também porque o Treze fazia parte dos clubes do centro. Contudo, faltava ainda o quesito cor/raça. Nesse item sim, ela não poderia dizer que estava nas mesmas condições, pois não estava naquea sociedade racista. E foi aí que o título que ela “poderia” receber no máximo seria de 1ª Princesa. Porque o racismo não permite à mulher negra mobilidade social, não permite ter voz, não permite visibilidade.

Muitas vezes, em casos de racismo com agressões públicas, a pessoa negra se retrai e não responde à altura do acontecimento, ou ao contrário, agride verbalmente e até fisicamente

o agressor, muitas vezes deixando de ser vítima e passando ao *status* de culpada, taxada de “barraqueira”, “louca”, “metida”, dentre outros adjetivos depreciativos.

Neste caso, o comentário racista do Presidente do Clube Esportivo foi dito para ser ouvido por todos e comentado por todos, tanto é que chegou ao conhecimento de Alcione. O racista não tem sentimento de culpa nem vergonha dos seus atos. E muitas vezes, por mais que o tempo passe, ao acionar qualquer fato que lembre aquele momento dolorido e não resolvido para o vitimado, a ferida volta a sangrar.

Mulheres e homens negros passam diariamente por inúmeros constrangimentos de cunho racista e quando não estão devidamente apoderados e com suas autoestimas e identidades negras fortalecidas - o que pode levar anos -, ficam sem ação diante dessas atitudes e só vão pensar em respostas apropriadas bem depois do ocorrido, pois é como se o negro e a negra tivessem sempre que estar com um escudo de proteção antirracista, sabendo que a qualquer momento algo vai acontecer. E aqui estamos falando de alguém com autoestima elevada, que teve bons espelhos, com boas condições financeiras, com família “tradicional” e que ainda assim, naquela época, não conseguiu dar uma resposta à altura do agressor, pois o racismo destrói, como já disse Hall (2003), adoece e deixa sequelas na vítima, por isso tem que ser tratado, em todos os sentidos. Enquanto a ferida está aberta, sempre haverá motivos para buscar um tratamento.

Talvez, para Alcione fosse um alívio olhar de frente para aquela pessoa que um dia a ofendeu por conta de sua raça e ver o que ele lhe diria depois de quase quarenta anos. Provavelmente ela não ficaria sem ação diante de qualquer ofensa que hoje lhe fosse desferida e não ficaria sem ação como ficou na sua juventude. Se isso iria resolver o seu dilema, não sabemos. O que sabemos é que o racismo e os racistas precisam ser denunciados, visibilizados, confrontados, combatidos veementemente e, principalmente, criminalizados.

5.1.10 Construção da identidade negra e enfrentamento ao racismo: atividades, promoções, eventos, movimentos negros e protagonismo negro

Concursos de beleza para escolher as rainhas do clube, bailes de carnaval, bailes de debutantes, casamentos, comemorações coletivas com os associados que passaram no vestibular da Universidade Federal de Santa Maria, bem como aniversários de casamento, jogos de ping-pong e dominó, chás, aula de etiqueta para moças, reuniões dançantes, palestras, teatro, festivais e concursos de calouros, campeonatos de futebol masculino e

feminino, revistas, jornais, livros devidamente acondicionados em biblioteca específica do clube, eram algumas das atividades que o associado podia encontrar naquele lugar.

Figura 49 – Alcione no casamento de sua prima no Clube Treze de Maio



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Comunitário Treze de Maio.

As atividades, promoções e eventos realizados no Clube Treze de Maio entre as décadas de 1960-1980, mais citados pelas rainhas foram: 1. Baile da Balança; 2. Baile da Primavera; 3. Baile do Chop; 4. Baila de Carnaval Adulto e Infantil; 5. Baile do Ferroviário; 6. Baile Capiria; 7. Baile dos Casados; 8. Baile de Debutantes; 9. Baile da Romaria; 10. Baile das 10 Mais; 11. Reunião Dançante; 12. Semana Trezista; 13. Jornal *O Tigre*; 14. Jornal *A Voz do Treze*; 15. Sarau; 16. Teatro Negro; 17. Grupo de Dança; 18. Blocos de Carnaval; 19. Programa de Calouros do Treze; 20. Time de Futebol masculino e feminino; 21. Escola de Samba “Unidos do Treze de Maio”; 22. Sede Campestre-Oásis-Seibel-Chácara das Flores; 23. Noite do Havaí; 24. Baile de Páscoa; 25. Baile da Amizade; 26. Curso de Culinária-Concurso de Saladas e Doces; 27. Desfile de Moda; 28. Pagode; 29. Funk.

Figura 50 – “Enrêdo” Escola de Samba “Unidos do Treze de Maio”, 1974

ESCOLA DE SAMBA “UNIDOS DO 13 DE MAIO”

Enrêdo para o CARNAVAL 74
Glória Africana origem do Samba

A dança e a música sempre viveram estritamente associados desde os tempos mais remotos, pois quando os homens primitivos procuravam expressar suas emoções por meio de movimentos e atitudes, executavam seus estranhos gestos ao compasso de singela música de tambores, matracas e flautas de bambus. As primeiras danças foram executadas por divertimento; mas com o tempo passaram a traduzir também a felicidade, a dor ou o entusiasmo bélico, da mesma maneira que ainda hoje as raças primitivas.

A dança converteu-se ainda em uma forma de culto; das tribos Africanas os Feiticeiros dançavam adorando aos Deuses; das flores, deusa do fogo, deusa da lua, deusa do sol, deus do trovão (Xangô). Usavam a dança tanto no culto dos seus deuses como no ensino de seus guerreiros (Cerimônias Religiosas e Festivas) era a “GLORIA AFRICANA”.

Iniciaram as grandes descobertas as grandes conquistas; e para nossa terra o “Branco” trouxe a sua cultura e já tinha a dança como divertimento, o “Preto” escravo entretanto, trouxe numerosos elementos para a formação da sociedade Brasileira; o enriquecimento das tradições culturais populares tais como cantos, babalôs, respeitados e venerados em muitas religiões do país, como na Bahia, onde foi maior o fluxo dos Negros, o Índio habitante nato brasileiro, tinha os mesmos costumes das tribos primitivas africanas inclusive crenças e ritos semelhantes.

Mas hoje a dança nas nações civilizadas, é tida como divertimento como no princípio, e desta mistura de raças crenças costumes no Brasil, aconteceu o seguinte “A origem do Samba”.

(Letra e Música de Luiza Ferreira Costa)

<p>O BRANCO (LAIA LAIA) TROUXE O PROGRESSO E A CULTURA DE ALEM MAR O PRETO TROUXE A SAUDADE E O LAMENTO FM SEU CANTAR E O INDIO QUE JÁ VIVIA POR AQUI OS RECEBEU COM TODO AMOR E JUNTOS FUNDARAM A TERRA DE SÃO SALVADOR E DESSA MISTURA DE RAÇAS DE GENTE TÃO BRAVA E ALTANEIRA NASCEU O SAMBA DESTA TERRA BRASILEIRA</p>	<p>ENSAIADOR Renato Costa</p> <p>ENREDO Gilson Nel Gloria</p> <p>FIGURINISTA Goldmann</p> <p>FIGURINISTA E COSTUREIRO Benhur Modas Ltda.</p> <p>COMPOSITORA Luiza Ferreira Costa</p>
--	--

BIS { MISTURA BANZO E SAUDADE
PRANTO DE NEGRO E SENHOR
MEU GRITO DE LIBERDADE
MINHA PROMESSA DE AMOR

Colaboração: Tecidos Dorival e Super Mercado Dorival

Fonte: Acervo particular de Alcey Bonifácio dos Santos.

Observa-se na letra do enrêdo para o Carnaval de 74, da escola de Samba Unidos do 13 de Maio”, sob o título “Glória Africana: origem do samba”, o quanto o mito da democracia racial” foi eficaz, pois a letra da música exaltava a lenda das três raças formadoras do “país da harmonia racial”, evidenciando as *estruturas de sentimento dominantes* e o pensamento colonizado da sociedade santa-mariense, que acreditava que

O Branco trouxe o progresso e a cultura de além mar/o preto trouxe a saudade e o lamento em seu cantar/e o índio que já vivia por aqui os recebeu com todo o amor/E juntos fundaram a terra de São Salvador/E dessa mistura de raças/De gente tão brava e altaneira/Nasceu o samba desta terra brasileira.

O Clube era um verdadeiro mosaico de atividades e diversificada programação, para dar conta da demanda dos 700 associados que o Treze chegou a ter em 1975⁸⁸. A organização e mobilização ficava sob a responsabilidade das mulheres do Departamento Feminino, que angariavam fundos para ornamentar e decorar o espaço.

O clube era também o espaço de organização dos primeiros movimentos negros pois segundo Alcione: “*Aqui começaram os primeiros movimentos negros... Esses dias, eu achei um convite convidando pra semana do 13 de maio, e eram só palestrantes brancos*”.

Para as comemorações alusivas ao aniversário do Clube Treze de Maio, os gestores da Sociedade convidavam palestrantes externos, que, conforme Alcione, eram professores brancos e racistas da Universidade Federal de Santa Maria, que tinham a arrogância acadêmica de entrar num espaço negro e depreciar a *cultura da tradição seletiva* da comunidade trezista, desqualificando suas comidas.

[...] Então, vinham aqui e falavam um monte de bobagens, que o negro contribui para estragar o aparelho digestivo das pessoas, que usaram muita pimenta, que usaram muita comida forte. E isso eram professoras da Universidade Federal de Santa Maria, bem racistas, e a gente nem gostava de vir na programação. E essa programação foi oferecida para as pessoas do clube. Eu tenho o convite, e vou te mostrar quem eram os convidados né, nem quero citar nomes (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Alcione abominava aquela programação imposta pelos gestores do Clube e ficava contrariada. É bem provável que os gestores, ao convidar as “autoridades” da mais importante universidade pública do interior do Brasil, pensassem estar trazendo “o melhor” em termos de formação e informação para o seu quadro de associados. Entretanto, eles não levaram em conta que estavam convidando uma universidade branca para um espaço negro, uma universidade que carrega em todos os seus setores e espaços as *estruturas residuais e dominantes* de uma cidade que “nasceu sob o signo da escravidão” (GRIGIO, 2016) e que via e ainda vê os negros e negras como objetos de estudo e não como sujeitos protagonistas de sua própria história.

Isso se comprova pelo baixo número de aliados que se teve no ano de 2007, quando da votação para o processo de cotas raciais e sociais na UFSM, onde o Movimento Negro e outros movimentos sociais literalmente brigaram e afrontaram o Conselho de Ensino,

⁸⁸ Conforme Jornal A Razão de 9 de fevereiro de 1975.

Pesquisa e Extensão dessa universidade para que aprovasse esse processo. E a votação tensa, porém vitoriosa somente por 1 voto que garantiu a aprovação das cotas raciais para negros na UFSM. Ainda temos uma boa parcela dos professores dessa universidade que jamais aceitaram esse processo.

Finalmente, na sexta-feira de 13 de julho de 2007, o CEPE votou a resolução da Reitoria sobre a questão da reserva de vagas para afro-brasileiros, na UFSM. Não havia dúvidas de que o impasse na aprovação da resolução que adotaria as cotas sociais e raciais na UFSM era a questão da adoção de cotas raciais. Talvez, por isso, o resultado, de **19 votos contra 18** garantiu a aprovação na íntegra do projeto de resolução original (MELO, 2007, p. 51).

O *ponto de recuo* (WILLIAMS, 2003, p. 119) a essa *cultura da tradição seletiva* racista propagada pela UFSM e parte de seus professores ficava a cargo das atividades protagonizadas pelos próprios associados do clube, tais como teatro, festivais e dos concursos de calouros. Segundo Williams, certos significados e práticas são escolhidos para ênfase e certos significados e práticas são postos de lado, ou negligenciados. Esses são os *pontos de recuo*, grupos na sociedade que foram deixados à margem por algum acontecimento hegemônico particular.

Ao contrário daquelas palestras impregnadas de valores da branquitude, que reforçavam a alteridade, as diferenças identitárias, eram essas as *estruturas de sentimento emergentes* que ali se estabeleciam, os lugares de fala do negro dentro do seu próprio espaço, com sua própria voz e discurso, exercendo uma agência que eles não teriam em outro espaço que não fosse o seu e para os seus. Afinal, como lembrou Alcione “[...] *Aqui também tinha teatro, isso é muito importante, a gente vinha para assistir teatro e os artistas eram daqui, eram os próprios sócios que trabalhavam, festivais, concursos de calouros.*”

Aqueles eram os espaços do exercício da capacidade criativa, do apoderamento e do protagonismo negro, um lugar muito importante para sua identidade cultural, pois as peças eram encenadas pelos próprios associados com temas que lhes afetavam e que faziam sentido para aquela comunidade negra, como, por exemplo, os dramas familiares e as relações problemáticas entre pais e filhos.

[...] *Não, não, elas eram importantes tipo, era a relação assim...pai e filho, família, muita família, o pipoqueiro eu lembro assim ficou bastante tempo, o filho que era filho do pipoqueiro depois não quis conhecer o pai, esse tipo de formação a gente tinha direto, é bem significativo* (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Alcione enfatizou que a Sociedade primava pela formação dos jovens, sempre tentando fazer o melhor e, se errava, era na tentativa de acertar, como um pai e uma mãe em

busca da perfeição para os seus filhos. Só que nesta busca, muitas vezes cometiam-se equívocos e os pais também são passíveis de erros na educação dos filhos. Nesse sentido, isso não foi diferente com aquela Sociedade negra, que acabou morrendo quando os mais jovens quiseram assumir, sem pensar nos que vieram antes. Alcione relatou com tristeza que “*A sociedade realmente primou pela formação e isso eu fico um pouco triste porque eu acho que quando os jovens quiseram tomar conta da sociedade em detrimento dos mais velhos, ela morreu.*”

Assim, ela revelou que para além desse motivo do descaso dos mais jovens em relação aos mais velhos, foi também muito grave a falta de manutenção e apoio financeiro dos associados, que deixaram de contribuir mensalmente para com a entidade. Nas palavras de Alcione

[...] Esse é um dos motivos do Treze ter terminado, é esse, tu pode substituir, mas tu tem que saber como é que tu vai substituir. E eu na época lembro assim do movimento dizendo “não se aguenta mais esses velhos” e eu tentava dizer que não, mas aí eles vinham com aquela minha questão entende “te lembra quando tu foi rainha e eles não queriam que tu fosse lá?”, mas aquilo era um ponto, mas as coisas aconteceram, eu não digo que foi por isso que terminou, é uma série de questões, as sociedades em geral hoje não existe mais, a modernidade também aconteceu, hoje tu paga e entra no lugar que tu quer, não tem que pagar uma mensalidade como era aqui (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Muitas personalidades negras também frequentavam o Treze de Maio, inclusive governadores do Estado, como Alceu Colares, e o Deputado Carlos Santos, que também foi Governador do Estado interino, citados por Alcione. Além disso, artistas famosos, como Jamelão, e artistas locais de importância singular, como o maestro Setembrino, autor do Hino de Santa Maria.

*[...] Uma parte assim muito importante que eu peguei foram assim alguns artistas, algumas pessoas importantes que vinham ao Treze de Maio como o **Carlos Santos**, que foi governador por um dia, mas foi, era deputado, o **Collares** frequentava o Treze também às vezes vinha, fazia palestras, o **Jamelão** cantou aqui, outras orquestras muito importantes, **orquestras de negros** que existiam aqui na cidade que tocavam aqui, além do **Setembrino**. Não era só o Setembrino, tinha o Alcir que foi mestre da Banda da Base Aérea que é de Santa Maria e que tocava aqui. É uma série de pessoas também, bem importantes que cresceram que saíram até de Santa Maria, que hoje estão em outros locais, mas que também trabalharam aqui (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Figura 51 – Jamelão canta no Clube Treze de Maio, acompanhado do Maestro Setembrino, no sax, em 1961



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Comunitário Treze de Maio.

Figura 52 – Jamelão agradece ao Treze pela recepção



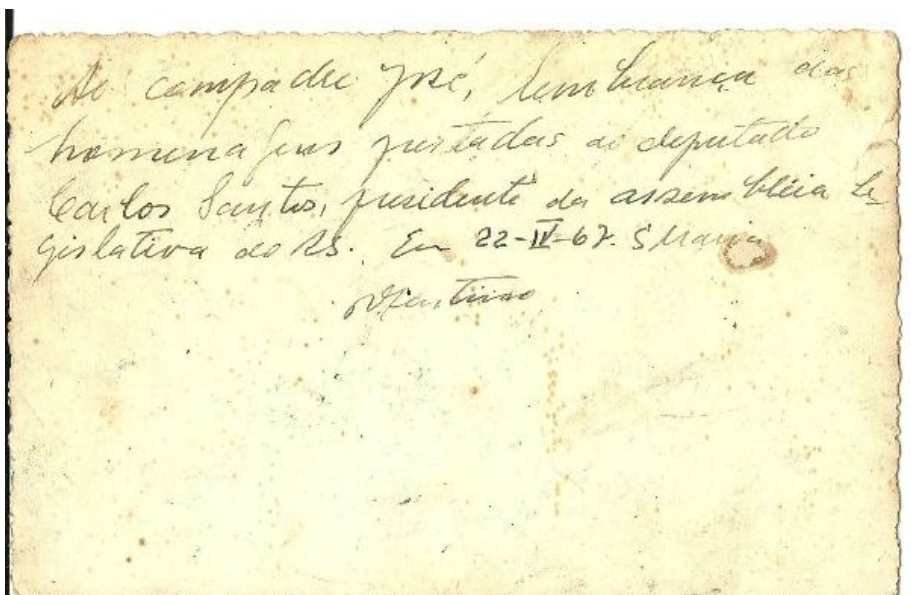
Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Comunitário Treze de Maio.

Figura 53 – Lembrança das homenagens prestadas ao Deputado Carlos Santos, Presidente da Assembleia Legislativa do RS, em 1967 (frente)



Fonte: Acervo particular de Nilza Moura.

Figura 54 – Lembrança das homenagens prestadas ao Deputado Carlos Santos, Presidente da Assembleia Legislativa do RS, em 1967 (verso)



Fonte: Acervo particular de Nilza Moura.

Havia também intercâmbio e integração entre as sociedades negras do Estado do Rio Grande do Sul, como uma forma de auto fortalecimento coletivo, quando uns participavam das atividades e eventos dos outros, num exercício de solidariedade e irmandade entre os pares.

*[...] Eu lembro que só uma vez, eu fui candidata a Mais Bela Negra, e que não ganhei, em **Rio Grande**. E também foi **um grupo aqui do 13 de Maio me acompanhando**. Nós ficamos **num hotel**, foi uma festa muito bonita. Fui representando o 13, mas isso não era muito comum, como é hoje. E era só de negros, era uma sociedade, lá de Rio Grande também, como o 13 de Maio. Em Porto Alegre, a gente nunca foi, não lembro. Fui assim, por conta própria (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Esses grupos, que se deslocavam para inúmeras cidades do Rio Grande do Sul⁸⁹, fomentavam a economia dos municípios, ampliavam a cadeia produtiva da cultura local, eram produtores culturais que promoviam a circulação de ideias e desenvolvimento da economia dos municípios, também se movimentavam por conta da cultura negra. Do táxi ao ônibus que transportava os grupos, o hotel que o grupo escolhia na cidade, as roupas e acessórios para festa que geravam renda e produtos para inúmeras pessoas e a comunidade negra ali consumindo e desenvolvendo as comunidades locais, por meio da cultura e da sua capacidade criativa.

É unânime entre os entrevistados a fala que o Treze era uma das principais sociedades negras do interior do Estado do Rio Grande do Sul e certamente o município de Santa Maria muito foi beneficiado pela economia gerada pelos mais de 700 associados que o clube teve no período do seu auge e por todos os benefícios que os clubes sociais negros trouxeram para cada cidade do Brasil onde foram criados.

Alcione relembrou que havia regras estabelecidas demarcando o que era trabalho das mulheres e o que era o trabalho destinado aos homens, bem como o compromisso de uma rainha. Assim Alcione relatou que *“[...] Depois do carnaval, eu fiquei aqui no 13 de Maio, trabalhando no Departamento Social, e tive a oportunidade de organizar um baile de debutantes.”*

Às mulheres eram reservados os trabalhos mais privados, como o de costureira e bordadeira. Já o reinado de uma soberana era público e de muita exposição, em todos os sentidos: do corpo, da imagem, do pensamento e para isso a eleita tinha que realmente ser alguém com muita coragem para enfrentar todo e qualquer tipo de público.

*[...] dentro do **departamento feminino**, daí elas escolhiam: a fulana, tu pode ser responsável por tal festa. E daí eu fui, um tanto sem experiência, escolhi um motivo japonês, então as meninas saíam dali numa casinha japonesa. Tinha um palco, e do lado uma casinha. Eu fui até o mercado público na época, onde tinha uma japonesa, consegui com ela uma roupa, e vesti uma amiga minha que era branca, e vesti ela de japonesa, com as perninhas atadas, caminhando bem devagar. Essa foi a festa que eu ajudei a organizar (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

⁸⁹ Giane Vargas Escobar (2010), em 2006 mapeou cerca de 53 Clubes Sociais negros no Estado do RS que surgiram em sua maioria ao longo do século XX, sendo que alguns foram criados antes da abolição, como a Sociedade Floresta Aurora, de 1872.

Pode-se afirmar que a existência de uma representação de mulheres na Diretoria do Clube Treze de Maio, por meio do seu Departamento Feminino, evidenciava as *estruturas de sentimento emergentes* que indicavam uma mudança de pensamento, pois qualquer forma de poder no interior do clube, até então, eram eminentemente masculinas.

Figura 55 – Departamento Feminino - Diretoria da SCFTM, em 1961



Fonte: Acervo Museu Comunitário Treze de Maio.

Isso certamente era reflexo também das lutas travadas naqueles anos de 1960 pelos Direitos Civis dos negros, das mulheres, dos movimentos negros na Capital do Estado do Rio Grande do Sul, onde nasceu o 20 de Novembro⁹⁰, e se proliferou num movimento nacional de Consciência Negra, refletindo na *cultura vivida* por negros e negras da cidade de Santa Maria.

5.1.11 Rainha do Clube Treze de Maio: significados, atribuições e representação

Uma rainha era uma pessoa com uma capacidade criativa imensa, inclusive para saber driblar a falta de recursos para tantas festas, o que para Alcione parecia não representar um problema, pois ela frequentou com assiduidade todos os eventos do Treze, sem nunca ter repetido uma roupa nos bailes.

⁹⁰ Essa data nos remete ao escritor e poeta, Oliveira Silveira, que estudou a data e sugeriu a evocação do 20 de novembro, lançada e implantada no Brasil pelo Grupo Palmares, de Porto Alegre, a contar de 1971, tornando-se Dia Nacional da Consciência Negra em 1978, denominação proposta pelo Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, MNUCDR (SILVEIRA, 2009 e 2012).

Entretanto, se tratava de uma família de classe média negra emergente e havia um limite nestes gastos, como ela afirmou “[...] *É que assim gente, naquela época, a gente não tinha dinheiro pra fazer tantas fotos. Não é como hoje que todos têm a sua máquina e fotografam assim. Aquilo era muito caro.*”

Por mais que ela fosse filha única e os pais pudessem dar tudo o que ela desejasse em termos de bem vestir, nem tudo era acessível, como por exemplo, quando ela se refere à questão das fotos como um artigo de luxo.

Ser rainha era ter agência e a liberdade para convidar aqueles que quisesse para fazer parte da sua corte

[...] Mas, então, eu fiquei, comecei a fazer os ensaios, a gente primeiro criava uma corte. Aí, convidei meus amigos pra fazer parte da minha corte. Aí, bem antes do carnaval, à noite, eu fazia cópias das marchinhas e sambas do carnaval, pra que a minha corte soubesse cantar todos eles. Entende? Então, a gente vinha pra cá ensaiar. Era muito bom (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Um dos compromissos da rainha era fazer parte do Departamento Feminino do Treze, que era responsável pela organização das festas e Alcione também ajudou a organizar alguns eventos da Sociedade.

[...] Uma é a Claudia. E a outra... eu não sei... mas, eu acho que a Claudia sabe, de certo. Eu acho que esse não é o da japonesa. É, eu deletei um baile de debutantes da minha memória. Então, pra tu ver como eu trabalhei aqui nesse departamento (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

As rainhas, logo depois que terminava o seu período de consagração, assumiam outras responsabilidades em termos de representação dentro do clube, era a continuidade do reinado, ou seja, na *cultura da tradição seletiva* por meio das outras, ou o que na Filosofia Ubuntu se diz: “eu sou porque nós somos”. Eu sou porque tu és meu espelho e as rainhas eram os espelhos para as outras que as sucediam, caracterizando as *estruturas de sentimento emergente*, oportunizando que outras fossem.

5.1.12 Brancos em espaços de negros - negros em espaços de brancos: privilégios e segregação

O círculo de amigos de Alcione se dava entre negros e brancos de classe média. Dois de seus amigos eram militares brancos que vieram do Rio de Janeiro, uma cidade “mais

cosmopolita” e, segundo ela, esses rapazes não se importavam com o fato de frequentarem um clube de negros, a convite de uma amiga.

*[...] Os que fizeram vestibular comigo, eram assim: eram sete amigos, cinco negros e dois brancos. **Esses brancos eram militares**, do Rio de Janeiro, que vieram pra Santa Maria fazer o curso de aperfeiçoamento de sargentos do exército. E aqui eles prestaram Vestibular. Eles dançaram aqui no 13 de Maio, também. Eles tinham aquele **viés do Rio de Janeiro**, eles não se importavam muito com essa função do clube ser de negros. Então eles vinham aqui, vinham nas festas, faziam carnaval (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

Os brancos dificilmente acham que estão fora de lugar, pois acreditam que todos os espaços são seus, e o “*viés do Rio de Janeiro*” é o viés da branquitude de todo o país e se trata de um imaginário mundial, conforme nos explica Sovik (2009), ao afirmar que

[...] a convivência inter-racial harmônica acontece quase invariavelmente quando o negro acolhe o branco em seu território afetivo, social, político, cultural e o contrário dificilmente acontece. Isso resulta na figura do negro “fora de lugar”, em espaços brancos (SOVIK, 2009, p. 147).

Santa Maria é o segundo contingente militar do país⁹¹, tem uma localização privilegiada no centro do Estado e é uma cidade que recebe muita gente de fora e, ao mesmo tempo, por conta da Universidade Federal de Santa Maria, acaba tendo uma população flutuante.

Essa é uma posição que a cidade vem construindo desde a sua fundação que se fez pelo fomento e manutenção de um estado que valoriza e se reconhece historicamente como de caráter bélico, materializando-se nas *estruturas de sentimento dominantes* nos inúmeros quarteis, empresas e equipamentos oriundos dessa profissão. O pai e o avô de Alcione eram militares e, assim, alguns de seus amigos também.

*[...] Então, eu lembro bem assim, era eu Alcione Flores do Amaral que fez o curso pra **Letras (português – inglês)**. A Neli Flagra Ferraz, que hoje é a minha comadre, fez o vestibular pra **Direito**. O Nelson Moura dos Santos, que fez o vestibular pra **Medicina**. O Marcos Bittencourt, que fez o vestibular pra **Engenharia Civil**, e o... Agora eu não lembro o nome dele, a gente sempre chamou de Índio, que fez vestibular pra **Veterinária**. E todos eles frequentavam aqui, todos foram os aprovados. Os dois brancos não passaram, foram classificados, não é que não passaram, foram classificados. Então, aquilo foi uma vitória pro Clube. Então, o Clube fez uma comemoração, uma festa, em que nós fomos apresentados como os vestibulandos aprovados no Vestibular da Universidade Federal de Santa Maria, no ano de 1972 (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).*

⁹¹ Disponível em: <http://www2.al.rs.gov.br/noticias/ExibeNoticia/tabid/5374/IdMateria/155100/default.aspx>. Acesso em: 28 out. 2016.

Havia um projeto de mobilidade social e visibilidade daqueles gestores e suas famílias e um dos meios pelos quais isso se dava era pela educação. O ingresso desses poucos negros na universidade serviu para motivar outros negros do clube a ingressarem no ensino superior, mesmo diante de uma universidade branca, racista e excludente, com cerca de 100% de vagas ocupadas pelos filhos das elites da cidade.

Naquele período já existiam cotas na UFSM na seleção para o Vestibular. A UFSM adotava a chamada Lei do Boi, pela qual filhos de fazendeiros tinham prioridade no ingresso no curso de Agronomia. E isso, ao contrário do que acontece atualmente, com o discurso da meritocracia contrapondo-se ao sistema de cotas para negros, pobres e indígenas, não era nenhum demérito para os agrônomos que se formaram na maior universidade pública do interior do país.

O Clube era o lugar para aprender a enfrentar a violência cotidiana do ser negro numa sociedade branca, era o espaço de enfrentamento às elites brancas de Santa Maria, pois ali os pais preparavam os filhos para não baixarem a cabeça para a branquitude. E era necessário ter uma posição. Segundo a teoria afrocentrista, não existe um “antilugar”. Ou se está envolvido com uma posição ou com outra. Não se pode estar num lugar que não existe, já que todos os lugares são posições (ASANTE, 2009, p. 103).

Muitas vezes, nesse embate, a linguagem do oprimido passava por também reproduzir a linguagem do opressor, pois a mãe da Alcione ensinava-lhe que ela era “melhor do que qualquer branco”, imputando assim uma pretensa superioridade negra frente ao branco. Alcione cresceu ouvindo que ela era a melhor e assim foi construindo a sua autoestima, autoimagem e identidade negra de forma positiva.

Acreditamos que esta era uma estratégia familiar de autodefesa para encarar de cabeça erguida as atitudes racistas que as pessoas negras poderiam enfrentar ao longo de suas vidas, e Alcione as enfrentou. O Clube era também responsável por ajudar homens e mulheres negras a enfrentarem a brutalidade da sociedade racista e classista, que reforçava as velhas estruturas oligárquicas, com privilégios inclusive de fala branca no espaço negro.

Alcione evidencia nesta fala que o enfrentamento às opressões de *raça e gênero* frente à branquitude passava por também reproduzir o racismo que a vítima sofria, pois ao se colocar como “*melhor do que qualquer branco*”, a mãe expressava o pretensível sentimento de superioridade do negro sobre o branco. O que alguns chamariam de racismo reverso, e não se tratava disso e sim de uma forma de proteção que podia chegar ao extremo da vítima ter que atacar com as armas que dispunha.

Entretanto, é importante salientar que por mais que quisesse, o negro não poderia ser racista, pois racismo é um sistema estruturado de opressão que nega direitos econômicos, políticos, sociais, educacionais, midiáticos e, neste caso, naquela sociedade, era a população negra que fazia parte do maior contingente de vítimas da opressão sofrida pelas *estruturas de sentimento residuais*, como o racismo e os valores da branquitude e *dominantes*, como a segregação que se faziam sentir na sociedade santa-mariense.

Na sociedade brasileira o poder político, econômico e midiático hegemônico não está nas mãos da população negra, portanto, negros e negras não têm poder para serem racistas. Há uma concentração de riqueza e de privilégios nas mãos da branquitude, que consciente ou inconscientemente se beneficia daquilo que as *estruturas de sentimento residuais* e *dominantes* do sistema capitalista proporcionam aos brancos e por extensão, aos quase brancos.

Durante o período de Carnaval era permitida **a entrada de negros em clubes brancos**. Aconteciam visitas de cortesia e trocas de gentilezas entre os clubes, entretanto a segregação se mantinha, com cada um no seu “lugar”. O que se percebeu na fala de Alcione quando revelou a manutenção dos elementos de uma *cultura da tradição seletiva* que segregava negros em uma “salinha”, dando ideia de uma “integração”, que na realidade não integrava ninguém, apenas servia para mostrar ao outro como era a sala de visitas, evidenciando as *características dominantes* do clube branco, onde aos negros era reservado um local, dia específico e um tempo determinado para permanecerem.

[...] Assim, a única oportunidade que os negros tinham de frequentar a sociedade dos brancos era no carnaval. Então, a gente visitava as sociedades, **eles nos tratavam muito bem**, a gente dançava lá no **salão deles**, depois **a gente ia beber numa salinha**, tinha salgadinhos, tinha cerveja, tinha comidas. Era a única oportunidade, depois tu não podia entrar mais em nenhuma festa. Por isso que hoje eu não sou sócia das Dores. **Eu me recuso** (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Alcione poderia associar-se em qualquer clube social da cidade, mas ela apesar de continuar frequentando esses espaços sociais das elites, nega-se a associar-se neles, pois associar-se significa “pertencer” e, segundo o que percebemos, essas são questões que fazem parte das *estruturas de sentimentos residuais* de sua trajetória de vida, de uma mulher que teve experiência tanto em clubes negros, como em clubes brancos.

5.1.13 “Diferença... diferença... não tinha não!”: o Treze, o Familiar e o Elite, uma questão de valores morais

[...] Ele se tornava mais forte porque tinha esse viés, entende? Uma coisa é tu tirar o dinheiro do teu orçamento e pagar uma mensalidade, outra é já vir descontado, tu nem sentia né? Então eu acho que isso que fazia o Treze um pouquinho mais forte. Mas assim... **diferença, diferença... não tinha não** (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Alcione esteve envolvida direta ou indiretamente em pelo menos três clubes sociais negros onde seu pai Agenor Amaral atuou, ora como frequentador, ora como presidente, ora como idealizador: o Clube Treze de Maio, o Clube União Familiar e a Sociedade Elite.

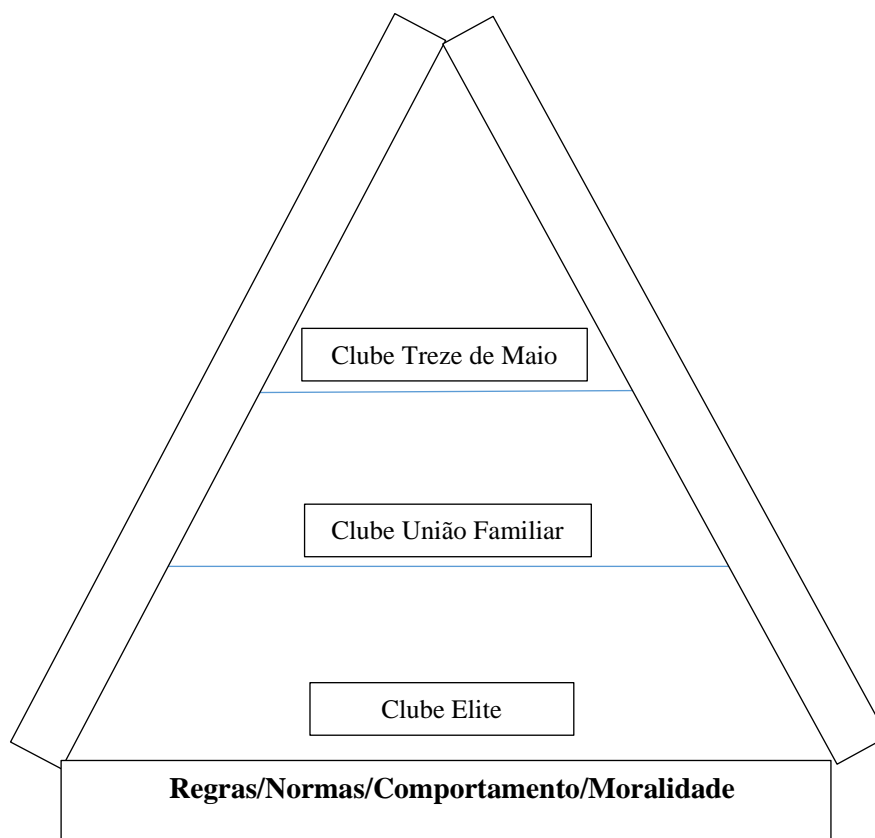
Essas definições de classe social forjavam as identidades e as diferenças no interior do grupo racial e se davam numa relação ambígua, de conflitos e de integração, pois havia um intenso intercâmbio entre as sociedades negras de todo o Estado.

A hierarquia representada pela pirâmide comportamental (Figura 56), onde se combinavam as *opressões de gênero e classe social* presentes nas *estruturas de sentimento dominantes* no interior das agremiações, destacam-se as questões relacionadas à moralidade, ou a “falsa moralidade”, que fizeram com que muitos negros e negras tivessem que “escolher” o seu clube de “pertencimento”. O que nos inquieta é perceber que os associados do Treze jamais deixaram de frequentar o União Familiar e inclusive, Alcione revela que numa determinada hora do baile eles “fugiam” para ir para o Familiar, pois corria a notícia de que o baile lá estava a mil, depois voltavam para o Treze. Então só podemos acreditar que **“diferença, diferença, não tinha não”**.

Enquanto o Clube Treze de Maio era considerado o mais rigoroso, e tinha a alcunha dos **“negros de elite”**, o Clube União Familiar era considerado mais flexível que o Treze e muitos diziam que era dos **“negros pobres”**. Por sua vez, o Elite era ainda mais flexível que o União Familiar e considerado dos **“negros mais pobres”** que os do Familiar, conforme relato de Alcione,

[...] e a **Vila Brasil ensaiava no Elite** que era um grupo que o meu pai inventou também, que era **para negro pobre, que não podiam nem dançar no Treze e nem no Familiar**, então tinha o Elite e aí depois a escola de samba foi ensaiar lá e eu morava no outro lado, então dava pátio com pátio. Se via tudo, era muito complicado e aí quando meu pai adoece, que não pode mais estar indo e vindo aí eu começo a fazer parte da **diretoria da Vila Brasil**, sempre ajudando assim por fora, mas agora assim, de história de desfile na Vila Brasil não é muito longa a minha história, só bem depois que ele adoeceu, acho que uns três anos seguido que eu saio na escola sabe? o resto tudo é trabalho afinal **eu acho que eu só trabalho mesmo nos lugares que eu frequento (risos)** (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Figura 56 – Pirâmide comportamental: negros de “elite”, negros “pobres”, negros mais “pobres”; “claros”, no Familiar; “escuros”, no Treze



Fonte: Pirâmide elaborada pela autora.

O Clube Treze de Maio primava pelos casamentos entre famílias negras, já o União Familiar era frequentado por famílias negras e miscigenadas. O Treze também não admitia em seus quadros de sócios as mães solteiras, as mulheres separadas e as viúvas, o que não procedia no Clube União Familiar, que era mais flexível quanto a esse aspecto.

O que chamava a atenção, num primeiro momento, nos três clubes sociais negros, eram as **questões morais e comportamentais**, posturas exigidas dos associados e as regras em cada um desses espaços, chegando muitas vezes, em registros encontrados em atas, alguns associados que foram expulsos do Clube Treze de Maio por terem cometido “faltas graves” por “mal comportamento”.

*[...] Eu estava inserida nesse período. Pra mim, todas as coisas eram normais. Eu não lembro assim, de ficar furiosa com o 13 de Maio por causa de algumas normas. Mas nós éramos, os bailes eram com **a luz bem clara**. Os nossos pais nos acompanhavam nas festas, nos bailes. Já tô falando mais lá na adolescência, né. E havia os diretores de salão. Então, eles verificavam se tu estava tendo um **comportamento** que eles considerassem impróprio pra aquela festa. Por exemplo, dançar com rosto colado com um rapaz não podia, era feio. E a gente entrava com os pais, ou com alguém responsável. Ninguém saía daqui pra ir ali fora e voltar.*

Essas coisas não me atingiram, assim. Eu obedecia, não tinha problema. A minha mãe estava sempre de olho, vendo com quem que eu dançava, como é que eu dançava (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Figura 57 – Excertos das punições de associados do Clube Treze de Maio

Área de Conteúdo e Estrutura
Âmbito e conteúdo: Ofício expedido pelo presidente Walter Ribeiro dos Santos informando ao associado Adão Alves Pereira que a punição de sua filha Elaine Maia Pereira foi cumprida e esta livre para usufruir de seus direitos sócias.
Área de Conteúdo e Estrutura
Âmbito e conteúdo: Ofício expedido pelo presidente Walter Ribeiro Dos Santos a associada Maria da glória G. de Oliveira informando a punição de sua filha e dependente por noventa dias por não se portar dentro dos princípios do clube.

Fonte: Catálogo Fundo Fechado da SCFTM (1903-1914).

E as questões morais e comportamentais eram mais incisivas sobre as mulheres negras, se por ventura elas “se perdessem antes do casamento”

*[...] Eu tenho hoje, uma certa culpa com relação a algumas amigas minhas, que tiveram filhos naquela época, fora do casamento, e que a minha família dizia: olha, a partir de agora, eu acho bom que tu não ande com a fulana. Eu acho isso horrível hoje, mas fazia parte né. Tu não escolhe a data que tu vive. Entende? Eu vivi aquela época. E naquela época não podia. Hoje, eu tenho, tipo dívida com essas amigas, que tiveram essa, não sei, **infelicidade**, não sei o que é. E essas coisas, dizem assim: a moça se perdeu. Entende? Quando ela tinha relacionamento sexual, antes do casamento. Mas, ao mesmo tempo em que eu me sinto desconfortável com isso, eu entendo que era a época* (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Alcione, ao repensar sobre aquele tipo de comportamento da sociedade da época comentou que se sentia bastante culpada por ter se afastado de algumas de suas amigas por conta do que ela chamou de “*infelicidade*”. Isto tem a ver com as *estruturas de sentimento dominantes* presentes num grupo social que precisa se afirmar, negando qualquer estigma que pudesse lhes reportar a uma identidade negativa, que associava as mulheres negras como mulheres hipersexualizadas, lascivas e imorais.

Segundo Alcione, a questão econômica e material fazia diferença, mas ela não era preponderante, nem o principal fator que fazia com que na cidade houvesse numa mesma época pelo menos três diferentes clubes sociais negros.

A questão principal estava nos binarismos de gênero, que determinavam o que homens e mulheres deviam fazer ou deixar de fazer, vestir, ou deixar de vestir, para estar de acordo com os padrões de uma sociedade branca que os excluía, por conta do racismo e da segregação das *estruturas de sentimento dominantes*, apropriados com maior ou menor intensidade, dependendo do lugar em que se encontravam. Eram os valores morais, afetivos, simbólicos e de pertencimento a um ou outro grupo que a população negra tentava manter, fechar, alargar, abrir ou relativizar. Era algo que não poderia ser medido, nem contabilizado, mas sentido. Alguns grupos mais progressistas; outros mais reacionários na forma de pensar “O Mundo Negro”⁹².

O que todos estes grupos negros queriam era **reconhecimento, visibilidade e negação de todo e qualquer estigma negativo** que pudesse desqualificar a sua imagem junto aos seus pares e frente aos “outros”. E esses outros eram os não negros, era a sociedade branca e excludente, aqueles que os tratavam de maneira diferenciada por serem todos eles negros, quer do Treze, do Familiar ou do Elite.

Num determinado grupo sempre teremos pessoas que são mais reconhecidas e outros nem tanto. Aqueles que se sentem prejudicados dificilmente permanecem num grupo ou ambiente onde não se sentem representados, ou se não tem o sentimento de pertencimento como parte de um mesmo grupo. Chama a atenção, no Clube Treze de maio, que apesar das punições os associados continuavam frequentando aquela Sociedade. As dissidências e rupturas fazem parte da história dos movimentos sociais de uma maneira geral e não seria diferente com os movimentos negros. Alcione lembrou: “[...] *Outra rivalidade que existia era entre o Treze e o Familiar. Dois clubes de negros, mas rivalizavam né. Cada um queria se apresentar melhor do que o outro. É nesse sentido, assim. No carnaval tudo era permitido.*”

A mãe de Alcione pensava e, embora o seu pai fosse um carnavalesco, empreendedor cultural, que criou um clube negro, o Elite, ele não queria que a filha se envolvesse com questões culturais, com samba e Carnaval, pois temia que Alcione pudesse abandonar os estudos, para seguir um caminho que não fosse aquele que eles já haviam trilhado para ela, o caminho da educação.

⁹² “O Mundo Negro” era o título de uma das sessões de “O Clarim da Alvorada”, jornal do movimento negro paulista dos anos 1920, inspirado no Jornal “The Negro World”, de Marcus Garvey, então publicado nos Estados Unidos.

[...] 155... quando Santa Maria fez cem, foi centenário de Santa Maria, eu tinha cinco anos, bem pontual eu fiz sessenta, cinquenta e cinco, eu **tinha cinco anos** então eu tenho a minha foto, no centenário de Santa Maria e na praça Saldanha Marinho ao lado do Rei Momo da época, vestidinha de Baianinha, então **minha história com o carnaval é desde cedo**, depois eu dei uma parada porque eu estava estudando, quer dizer bem pontual isso cinco anos eu estou na praça vestida de baianinha porque **eu frequentava o União Familiar e dançava lá no carnaval**, então eu tinha uma fantasia e eu fui lá pra praça para festejar o aniversário da cidade e a vitória do Brasil, com a copa. (discussão de datas) A primeira copa, pra ti ver eu já estava lá, vestida de baiana, então o Carnaval independente de Vila Brasil, depois em **cinquenta e nove fundam a Vila Brasil**, aí tem assim, tem umas lacunas né, primeiro ela desfilava só com homens, começou só com homens, só entrava homem, depois começaram a incluir as mulheres e tal, aí eu passo, **fico estudando, estudando, estudando**, e aí a mãe me tira do ar porque ela tinha medo que **“porque se ela se voltar totalmente para dançar, ela não vai estudar”**, então ela me tira total e eu passo todo esse tempo, eu lembro quando eu fiz vestibular que eu estudava com esses aqui do Treze, eles iam na minha casa e nos fundos da minha casa ensaiava a Vila Brasil e cansei assim de os guris saírem desesperados e irem embora porque era aquela bateria tocando e a gente estudando (AMARAL, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

E Alcione continuou sua trajetória, sambando e educando, sendo Vice-Presidenta da Escola de Samba Vila Brasil⁹³, fundada em 1959, a mais antiga da cidade e exercendo a profissão de Professora de Inglês e tradutora, dentre inúmeras atividades sociais e culturais e grupos que faz parte. Nenhuma atividade foi prejudicial a outra, muito pelo contrário, a festa, a dança, o Carnaval, só lhe fizeram bem. Que assim prossiga.

5.2 IZOETE SOARES RIBEIRO

5.2.1 Identidade cultural: origem pessoal e familiar

Izoete Soares Ribeiro nasceu em Santa Maria, em 1946. Sua mãe Landa Soares Ribeiro era dona de casa e o pai, Emilio Ribeiro, ferroviário, falecido quando ela e os seus irmãos eram muito pequenos, sendo que sua mãe estava grávida quando seu Emilio sofreu um acidente de trabalho que o vitimou. A figura paterna foi de certa forma “substituída” pela de seu Taurino, o Presidente do Clube Treze de Maio, “[...] *Seu Taurino era tão querido, era como se fosse meu pai... seu Taurino, adorava ele*”.

Izoete fez o ginásio na Escola pública Cilon Rosa, optando pelo Curso Técnico de Decoração e de Edificações, tendo seu trabalho reconhecido pela Direção da Escola que a convidou para trabalhar na secretaria da escola onde havia estudado.

⁹³ Em 2014, a Escola de Samba Vila Brasil conquistou o título de Campeã do Carnaval 2014 de Santa Maria. Alcione Flores do Amaral é a Vice-Presidenta dessa agremiação. Vila Brasil... Nota 10! Disponível em: <http://www.arazao.com.br/noticia/60030/vila-brasil-nota-10>. Acesso em: 28 out. 2016.

Izoete tem na figura de sua mãe, um motivo para espelhar-se “[...] porque a minha formação eu agradeço à minha mãe, que nos criou sozinha, e depois às amizades e essas frequências lá no Treze de Maio”, o que segundo ela [...] Ajudou, inclusive em viver em sociedade, principalmente”. Segundo Izoete o Treze era um espaço de lazer que ela lembrou com saudade.

[...] No Treze a gente considerava como se fosse **uma segunda casa**, a gente se reunia no sábado à tarde e tinha jogo, tinha mesa de pingue pongue por ali, que jogavam né e a gente conversava se reunia lá, era nossa casa o Treze de Maio, tanto que a gente passa ali dá saudade né, era muito bom (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

O Clube foi muito importante, em especial na sua formação, ensinando-lhe, principalmente a **viver em sociedade e cultivar amizades**, afinal “[...] Eram amizades sadias, sinceras, os amigos ajudavam a cuidar da gente, o que eles achavam de errado eles diziam para a gente e a gente seguia né? Os amigos eram todos como irmãos.” Para Izoete o sentido de irmandade negra passava por cuidar-se mutuamente, acatar e dar ouvidos ao que a irmandade lhe dizia.

5.2.2 Clube como lugar para os associados e pessoas de “família”

Izoete começou a frequentar o Treze juntamente com um casal de amigos que eram vizinhos da sua família, reafirmado a exigência, que remete às *estruturas de sentimento dominantes* em 1966, de que uma moça sempre deveria estar acompanhada dos pais ou responsáveis, ser maior de idade para poder dançar e ocupar um lugar no salão de baile e, além disso, tinha que ser “sócia” para poder frequentar.

Eram as regras do clube, e o Treze primava por uma conduta exemplar e regulada por normas que eram seguidas por seus frequentadores, sentidas e efetivamente vividas pelos associados, e que faziam parte da *estruturas de sentimento dominantes* do período. Segundo Izoete.

[...] Não, eu era mocinha, mas naquela época, eu era mais velha que a Ligia, que é a filha deles, desse casal, e ela não dançava e eu também não dançava, **a gente ficava só para olhar**, não podia, **menor não podia dançar** e aí **a gente ficava só olhando**, não participava do baile, aí depois sim a gente começou a ir, a baile de carnaval (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

[...] Não dançava, foi aí que eu comecei, aí depois eu fui pra estudar no ginásio, a gente fez amizade com outras gurias inclusive a Talita que foi, ali a filha do seu Taurino, que foi ex-presidente, e aí a gente foi fazendo mais amizades e foi indo depois eu entrei de sócia porque quando eu comecei não era sócia, **eu ia com sócios que tinha que ser na época** (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Segundo Izoete, sua mãe sabia que “*não devia frequentar a Sociedade*” por ser viúva e, provavelmente, não se sentia à vontade para acompanhá-la nas festas, delegando essa missão a pessoas da sua confiança, constituídas como família tradicional, com a presença do marido. O Clube Treze de Maio legitimava essa proibição, pois a mãe de Izoete nunca se sentiu à vontade para frequentar sem a companhia do marido. O clube não aceitava mulheres viúvas em seu quadro associativo, pois mulheres sem o “marido” poderiam representar um “perigo” para as outras mulheres “bem casadas” e “bem lançadas”, como dizia o colunista social da *A Razão*, naquele período.

[...] Eu fui com um casal que era amigo nossos, vizinhos que moravam aqui, aqui é a Ernesto Becker e eles moravam na Banda Irajá, que eram os pais do Sergio Lopes que eu te mostrei ali, que o senhor seu Valdomiro Lopes era da diretoria e aí eu fiz amizade com a filha deles, que era a Ligia, e aí eu comecei indo com eles (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Izoete relatou que Landa, sua mãe, apesar de não poder frequentar o Clube, sentia-se orgulhosa em ver a filha participar dos eventos do Treze, receber o título de rainha em um clube social que ela admirava, mas que, pelo padrão de moralidade impregnado nas *estruturas de sentimento dominantes* na sociedade, impediam sua mãe de frequentar.

*[...] A minha mãe ela era viúva e tinha aquele pensamento que **não devia frequentar a sociedade eu acho**, mas ela gostava que eu fosse, eu sei que ela gostava que eu fosse, se sentia orgulhosa quando eu fui rainha, tudo. Porque ela sempre admirou a sociedade, nunca pode ir, mas eu... foi isso, mas aí eu fui fazendo amizade com as famílias, que eu ia e não era com qualquer um que a mãe deixava a gente ir também* (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Izoete, explicou que não enfrentou o mesmo problema que sua mãe, e estrategicamente foi fazendo amizade com as famílias, se tornou amiga de vizinhos que eram sócios do Treze e que a acompanhavam nos bailes e também porque tinha amizade com membros da diretoria do Clube.

*[...] Talvez porque eu fosse com pessoas de lá da sociedade da diretoria, eu não tive esse problema, até eu acho que **tinha que ter alguém para se apresentar para se associar**, algum sócio, parece que era assim, se não me engano. Aí eu como tinha amizade com o pessoal da diretoria, para mim não tinha problema nenhum* (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Foi certamente uma forma de driblar o preconceito da Sociedade Treze de Maio, e as *opressões de gênero* que poderia ter sofrido pelo fato de ser filha de uma mulher viúva, que naquele contexto não era o modelo de feminino desejável, isto é, não correspondia ao mito do

“eterno feminino” (BEAUVOIR, 1967, p. 363), aos olhos de um clube que primava pelas relações heteronormativas, estáveis e oficiais.

5.2.3 Clube: lugar de repreensão e constrangimento aos transgressores e subversivos

Segundo Izoete, a diretoria era muito rígida e quando foi rainha, certo dia ela resolveu organizar a sua corte, sem falar antes com os membros da diretoria. Disse que se sentiu muito envergonhada e constrangida, ao ser chamada atenção por uma senhora da diretoria:

*[...] E eu tinha uma corte também né! [...] Sabe. Não me lembro como é que foi, a gente ensaiava, e aí vou te contar um lance, para ti ver **como a diretoria era rígida** né? A gente se organizou “Ah vamos fazer uma corte, e quem entra quem não entra” e se reunia à tarde no sábado, ali no Treze ali embaixo na copa, ali que a gente ficava, conversava tudo né? E conversando sobre a corte como é que ia ser... [...] Ensaizando, e aí veio uma senhora da diretoria e perguntou **para quem que eu pedi licença para fazer corte...** eu fiquei com uma vergonha, não sabia nem o que dizer (risos). *Bá, eu fiquei com uma vergonha, eu nem sei o que eu disse para ela, sei que eu me lembro que fiquei com uma vergonha...* (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

Izoete estava exercendo a autonomia que o título de rainha lhe conferia, mas talvez o preconceito sexista, que os homens da diretoria não demonstraram em relação a sua situação de ser filha de uma viúva, pode ter sido exacerbada nessa mulher. O constrangimento de mulheres para mulheres fazia parte também das *estruturas de sentimento dominantes* no interior da organização negra. A rainha do Clube tinha um poder limitado e deveria seguir as regras estipuladas pelos gestores do clube e suas esposas.

Izoete, após relatar este fato revelou que acreditava que a esposa do presidente havia agido de forma correta, porque, afinal, se ela não era da diretoria, como poderia estar dentro do clube já se governando? Izoete era a rainha de festas e todas as rainhas tinham legitimidade para formar os seus grupos dentro do clube. Esse pensamento nos faz refletir sobre o quanto toda e qualquer forma de opressão é perversa, pois faz com que a vítima se sinta culpada e arrume justificativas para que o outro o destrata, continue humilhando, acreditando que de fato tem culpa pela situação constrangedora.

Outro fato que demonstrava a rigidez com que eram tratados os associados foi quando num dia de baile faltou luz. Izoete, achando graça daquele fato, contou que foi um momento de expectativa coletiva sobre o que iria acontecer: “*Eu me lembro de uma vez que apagou a luz, era baile, apagou a luz e alguém falou, falou lá no palco, que “as meninas para ficarem na parte de cima e os rapazes descerem tudo” (risos)*”. E ela afirmou que “*a gente obedecia né!*”

O controle e o receio de que algo acontecesse com as mulheres era uma constante e a vigilância e repressão sexual também. Ela relatou que durante os bailes o salão ficava cheio e que ao dançar os casais se batiam uns nos outros e sempre tinha alguém da diretoria para fiscalizar e chamar a atenção de quem estava dançando “*agarradinho demais*”, que ganhava uma batidinha do fiscal de salão, o que segundo ela era “*um horror*”.

Na concepção de Izoete, toda essa rigidez foi boa e “[...] *Até que ri, mas na época né, tudo isso, é como eu te disse, ajudou na formação da gente*”, pois segundo ela todos aprendiam o que era certo e o que era errado e só haveriam de errar se quisessem.

Esse cuidado exacerbado com as “suas” mulheres tinha uma razão. A ligação é histórica com as *estruturas de sentimentos residuais* da escravidão que, segundo Carneiro (2003, p. 119) produziu gêneros subalternizados, tanto no que toca a uma identidade feminina estigmatizada (das mulheres negras), como a masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas). E, dessa forma, na concepção daqueles gestores, adotando procedimentos mais rígidos de tratamento para com seus associados, os estigmas negativos que pairavam sobre a comunidade negra desapareceriam.

Izoete era professora de trabalhos manuais e exerceu este ofício durante sete anos em São Pedro do Sul, uma cidade próxima à Santa Maria. Desse período, ela trouxe uma questão referente à profissão da qual tanto gostava e que, devido ao pensamento machista, que durante muito tempo propagou que mulher solteira não poderia morar sozinha, ela teve que parar de trabalhar naquela cidade. Ela teve oportunidade de solicitar transferência para São Pedro do Sul, entretanto o receio do que a sociedade poderia pensar, a fez desistir da ideia.

*[...] Aí ela me convidou para, para trabalhar na secretaria, **paga pela escola** e aí depois eu fiquei um pouco lá e naquela época era indicado, acho que as diretoras... não sei como é que funcionava, eu sei que ela pediu para mim, para a Secretaria da Educação **para mim lecionar sabe? Lecionar trabalhos manuais** que tinha no Cilon Rosa, mas aí me mandaram para São Pedro do Sul, ela ficou braba porque ela queria que eu ficasse lá no Cilon Rosa e eu fui para São Pedro do Sul trabalhar lá, na escola estadual, **trabalhei sete anos lá**, gostava muito tanto que fiquei sete anos, **podia ter pedido transferência né, mas eu era solteira né?** (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

O fato de ser solteira e o desejo de morar sozinha em outra cidade, conjugado ao pensamento machista da sociedade em que vivia, limitou naquele momento a sua ascensão profissional e a possibilidade de liberdade para decidir sobre o seu próprio destino.

Logo depois da experiência como professora, ela casou e foi viver em Porto Alegre, onde trabalhou em duas escolas e, novamente, retornou à Santa Maria, se aposentando depois de vinte e cinco anos de magistério.

Izoete, ao falar dos padrões de vestimentas exigidos pelo Clube aos seus associados, lembrou que no início era cobrado das moças um padrão de comprimento dos vestidos, abaixo dos joelhos e que depois foi mudando, pois, na esteira do feminismo e do espírito libertário dos jovens dos anos 1960, as minissaias chegaram para transgredir as regras e o comportamento das mulheres “[...] logo que a gente começou a ir era o comprimento do vestido né? Que tinha, mas não pela sociedade, mas todo mundo usava para baixo do joelho o vestido, aí depois que foi subindo.” O que ela comprova ao chamar a atenção para uma foto em que ela aparece em um evento do Treze de maio de minissaia “[...] Estou com os joelhos de fora ali ó.”

Figura 58 – Izoete Soares Ribeiro, ao centro no Baile das “10 Mais” do Clube Treze de Maio, em 1970



Fonte: Acervo particular de Izoete Soares Ribeiro.

5.2.4 O ritual da festa: identidade cultural e representação

Quando questionada sobre o vestido e a faixa de rainha, Izoete relatou que do seu vestido de Rainha de Festas só guardou os bordados e quanto ao vestido nem lembrava mais o que tinha sido feito dele. Acreditava que tinha sido jogado fora e que a faixa de rainha era um adereço que tinha que repassar de uma rainha para outra, não ficando sob a posse de nenhuma delas. O que permanecia na lembrança eram as fotografias, as imagens do vestido, da faixa, da coroa da Rainha, do baile.

Figura 59 – Izoete Soares Ribeiro, Rainha da Primavera, 1966



Fonte: Acervo particular de Izoete Soares Ribeiro.

Para Izoete o fato mais marcante dentro do clube negro foi a sua coroação como Rainha, entretanto, ela afirmou que todas as festas tinham sido importantes, pois tudo aquilo “*fez parte da minha mocidade, da minha turma, dos amigos.*”

Segundo Izoete, as moças combinavam entre si que tipo de roupa iriam usar em cada festa e o que mudava eram as cores, pois o estilo, segundo ela, era o mesmo “[...] *É a gente já combinava, fazia as roupas mais ou menos do mesmo estilo só com cores diferentes, nos tínhamos uma turma muito grande de amigas, tinha rapazes e moças também...*”

Izoete revelou também que em alguns certames de beleza para o título de rainha era necessário que as moças saíssem a vender votos e que no seu caso ela foi convidada pela diretoria para ser rainha, o que ela contou com orgulho, bem como o fato de ter recebido ajuda do clube para a confecção do seu vestido.

[...] *É porque o baile já era certo, o Baile da Primavera era em setembro ou outubro e a gente já ia se preparando né, aí um tempo antes eu fui convidada para rainha né porque até então as rainhas eram com votos, vendiam votos, saiam nas casas para vender votos e a que vendesse mais aí seria a rainha, era a escolhida, mas eu não fui com votos eu fui convidada pela diretoria* (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Em sua fala, ela ressaltou que o Treze era “*A Sociedade*” frequentada pela “*elite*”. Izoete se sentia parte dessa “*elite negra*”⁹⁴.

[...] *Eu fiquei orgulhosa, porque a sociedade Treze de Maio na época era A sociedade né? Vamos dizer sem preconceito nenhum que era frequentada pela elite né? Que chamavam na época né? Então eu me sentia orgulhosa, ainda mais que eu fui escolhida pela diretoria* (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Durante sua mocidade Izoete trabalhou num ateliê de alta costura e lá foi confeccionado o seu vestido para o dia da coroação como Rainha da Primavera do Clube Treze de Maio, do ano de 1966.

[...] *E aí a gente foi se preparando né, eu trabalhava com uma senhora que trabalhava com alta costura, ali que eu aprendi a me arrumar né? Fazia vestidos de noiva, de debutante, que na época saia baile de debutante no Comercial, no Caxeiral, e lá que foi feito o meu vestido* (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Uma das diferenças da *classe média negra emergente* que frequentava o Clube Treze de Maio era que Izoete, como uma trabalhadora, precisava garantir o seu sustento, não tinha algum familiar que a amparasse financeiramente, nem vivia de rendas, não era uma “mulher

⁹⁴ Termo que não usamos nessa tese, conforme já explicamos em outro capítulo.

vajada”, nem podia desfilar com o seu “Gordini” e nem com seu “Volks gelo” do ano de 1966, entretanto, ela era detentora de indiscutível elegância. Izoete, só não tinha heranças, nem bens móveis e imóveis, que sustentavam muitas famílias das elites, filhos e netos daqueles que escravizaram os seus ancestrais, que idealizaram o Treze, e proibiam negras e negras de entrarem em clubes como o Caixeiral e o Comercial.

Izoete dependia do salário que ganhava no ateliê, que lhe ajudava também a manter minimamente o rigor que o Clube Treze de Maio exigia. Já as moças dos clubes brancos, provavelmente, iam no ateliê acompanhadas de suas mães para escolherem os vestidos e fantasias que a própria Izoete ajudava a confeccionar. Lindos vestidos de rainhas que depois a recepcionariam nos seus clubes durante o Carnaval, só durante do Carnaval.

É possível afirmar que as diferenças identitárias pareciam se “amenizar” temporariamente durante o Carnaval, mas não eram estancadas, pois no dia posterior novamente as portas dos clubes brancos e negros se fechavam para as mesmas pessoas, tanto em um quanto em outro espaço, embora sempre houvesse exceções, pois alguns brancos frequentavam o Treze, mediante apresentação de outro associado do clube negro.

Izoete relatou que eles eram bem recebidos nos clubes brancos e que era um costume dos clubes se visitarem nesse período. Além de Rainha da Primavera, ela também fez parte da corte da Rainha do Carnaval do Clube Treze de Maio de 1966, Ilza Moreira.

Ao falar sobre os rituais de beleza, Izoete lembrou que os cabelos eram alisados com a pasta Marujo e que também usavam penteados com apliques. Disse também que no dia da sua coroação, ela não estava com o cabelo alisado. Segundo Izoete “*estava feio meu cabelo numa foto ali que aparece grande, que está só eu, fui em um salão, ela enrolou depois soltou*”. Olhando para sua imagem do passado Izoete revela as estruturas de sentimento residuais daquela época, pois ainda repete, durante a entrevista: “*olha aqui se isso é cabelo de ir a baile de rainha!*”

[...] A maioria enrolava em casa. É, os rolinhos.[...] Eu acho que, eu quando fui rainha ali não alisava o cabelo, que estava feio meu cabelo numa foto ali que aparece grande, que está só eu, fui em um salão, ela enrolou depois soltou. A que está só eu. E nesses aqui eu, nesses aqui eu usava, eu tinha um aplique, meu cabelo não era muito curto, mas isso aqui era um aplique. Aqui, olha aqui se isso é cabelo de ir a baile de rainha... [...] Eu achei um horror, só gastei! Se eu arrumasse em casa, eu acho que tinha ficado melhor (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Izoete relatou que a maquiagem era composta só de pó de arroz e que era muito difícil achar maquiagem para pele negra e muito menos meias na cor da pele da mulher negra.

Figura 60 – Izoete Soares Ribeiro e a coroa da Rainha da Primavera 1966



Fonte: Acervo particular de Izoete Soares Ribeiro.

Para Izoete, o cabelo era “um problema a ser resolvido”, algumas vezes com rolinhos, outras com alisamento ou até mesmo com apliques. O fato é que na festa em que estava sendo coroada, a sua ida a um salão de beleza a fez sentir-se “*um horror*” e se arrepender amargamente de ter ido a um local que nada entendia de cabelo de mulher negra e muito menos de beleza negra.

Gomes (2008, p. 20) afirma que “cabelo crespo e corpo podem ser considerados expressões e suportes simbólicos da identidade negra no Brasil”. Estes são dois sinais culturais primordiais nas identidades das rainhas e princesas representadas nessa tese, onde cabelo (durante muito tempo alisado) e corpo (devidamente alinhado e arrumado de acordo com os padrões culturais da época), no interior de uma organização social negra, ganham a dimensão negada e fetichizada pelo “outro”. É no interior do clube negro que essas

identidades são afirmadas por um “nós”, possibilitando a construção social, cultural, política e ideológica de uma expressão criada no seio da comunidade negra: a **beleza negra**. Assim, Gomes (2008) posiciona-se:

Entendo a construção da identidade negra como um movimento que não se dá apenas a começar do olhar de dentro, do próprio negro sobre si mesmo e seu corpo, mas também na relação com o olhar do outro, do que está fora. [...] Nessa mediação, um ícone identitário se sobressai: o cabelo crespo. O cabelo e o corpo são pensados pela cultura. Por isso não podem ser considerados simplesmente como dados biológicos (GOMES, 2008, p. 20).

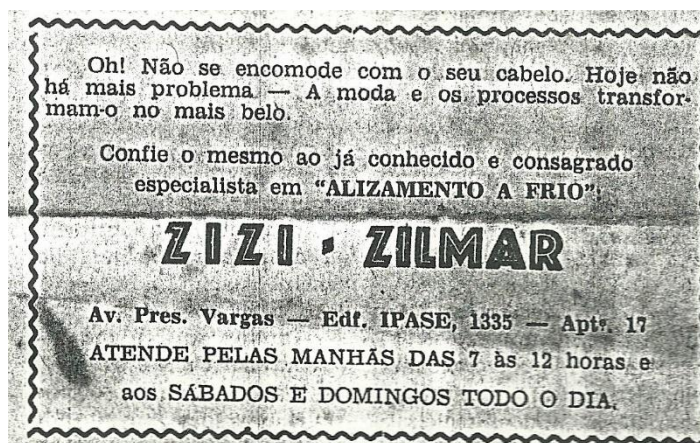
Fanon (2008, p. 33), em *Pele negra máscaras brancas* atribui uma importância fundamental à linguagem, uma vez que “falar é existir absolutamente para o outro”, sendo que esta existência passa pelo reconhecimento do outro. Fazendo uso da nomenclatura de Du Gay et al. (1997), para quem a representação corresponde à associação de sentidos, que se dá por meio da linguagem, é possível dizer que o cabelo das mulheres negras é um sistema significativo que representa suas identidades e as trocas de significados sobre elas, isto é, uma forma de linguagem não verbal. E a aparência dos cabelos para essas mulheres durante muito tempo foi motivo de preocupação (e ainda é) e de ações para que os “hediondos naturais”⁹⁵ ficassem “bem comportados”, para que tivessem “uma boa aparência”, tendo como aliados o pente quente, os rolinhos, os grampos, alguns “produtos do bem”, na forma de alisantes, que muitas vezes faziam com que muitas mulheres negras perdessem seus cabelos devido aos componentes químicos.

“[...] Os negros são construídos como negros” (FANON *apud* GORDON, 2008, p. 15) e é preciso examinar a **linguagem**, pois é através dela que criamos e vivenciamos os significados. Para Fanon, “na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura”. Esta promessa, segundo ele, não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros. Mesmo quando o idioma é “dominado”, resulta a ilegitimidade. O fato de alisarem os seus cabelos não transformou e não transforma mulheres negras em brancas e não era isso o que elas queriam, mas era isso o que a sociedade dizia. Que elas só seriam belas, vistas e reconhecidas se mudassem o seu corpo, o seu cabelo, a sua maneira de vestir, quem sabe até se “não existissem”. E, de certa forma, os meios de comunicação conseguem fazer isso, quando veiculam, por exemplo, um anúncio

⁹⁵ XAVIER, Giovana. “**Aristocratas da penteadeira**”: empresárias da raça e “políticas do cabelo black” na imprensa afro-americana do pós-abolição (1900-1930). *Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. UFSC, 2013. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/imagens/Textos.6/giovanaxavier.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2016.

publicitário (Figura 61) que representa a aniquilação da identidade cultural das mulheres negras.

Figura 61 – Jornal “A Voz do 13”, anuncia “Zizi-Zilmar” – “ALIZAMENTO A FRIO”, 1966



Fonte: Acervo particular de Alcey Bonifácio dos Santos.

Em 1966, o jornal *A Voz do Treze* tinha como um dos patrocinadores do periódico um cabeleireiro que convocava as mulheres negras, com a seguinte propaganda “*não se encomode com o seu cabelo*”, pois o especialista “resolveria” o “problema” com o conhecido “ALIZAMENTO A FRIO”. Muitas mulheres negras ouviram o chamado de “Zizi-Zilmar”, outras, como esta pesquisadora, levaram exatamente o tempo entre essa propaganda e a elaboração da presente tese para pensar em outras possibilidades de existir, com o seu cabelo natural em total liberdade.

5.2.5 Construção das identidades negras e enfrentamento ao racismo: atividades, promoções, eventos, movimentos negros e protagonismo negro

O Jornal *A Voz do Treze* simbolizava o protagonismo negro e agência na construção das notícias do Clube Treze de Maio, onde os próprios sujeitos enunciavam o que queriam noticiar.

[...] Pois é, eu me lembro que tinha um, mas eu não me lembro do nome, que na época que eu fui rainha tinha esse jornal que eu respondi a uma entrevista, que saiu no jornal, eu tinha esse jornal guardado mas acho que com o tempo, a gente se muda, vai daqui e ali, não vi mais, não sei o que eu fiz com o jornalzinho (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Provavelmente o periódico ao qual ela se referiu fosse o jornal “A Voz do Treze”. E ela lembra que as notícias eram fofocas e brincadeiras e que sempre “*pegavam no pé de alguém*”, como no exemplo que segue abaixo, onde o “jornalista” escreve sobre um tipo de comportamento nada agradável de uma “Visita Cacête” [enfadonha] e como se ver livre de uma pessoa indesejada em casa.

Figura 62 – “Visita Cacête”



Acervo particular de Alcey Bonifácio dos Santos.
Fonte: Jornal *A Voz do 13*.

Destacamos também uma definição do que era “belo” naquele tempo e expressava o pensamento e a *Voz do Treze*:

BELO

Belo, é aquela semblança natural sem esforço e sem constrangimento. Aquele olhar meigo e de ternura com um sorriso espontâneo e expressivo contornados por simpáticos e serenos traços fisionômicos, num rosto de mulher a que chamamos de “ar feminino” (Jornal *A Voz do Treze*, 14 de Maio de 1966).

A Voz do Treze também era o veículo no interior do qual se dava a representação que definia o que era “Belo” para a sociedade negra, e aí percebemos a *opressão sexista* e a reprodução dos padrões de beleza das *estruturas de sentimento dominantes*, como registra Beauvoir (1967, p. 397):

A beleza [...] da mulher tem a passividade da imanência [...] é feita para deter o olhar e pode, portanto, ser pega na armadilha de aço do espelho [...] a mulher sabendo-se, fazendo-se objeto, acredita realmente ver-se no espelho: passivo e dado, o reflexo é, como ela própria, uma coisa.

Assim atuavam as representações linguísticas do jornal negro, determinando o que seria um “ar feminino”: natural, meigo, sereno, expressivo e simpático. Imaginamos, dessa

forma, uma mulher que poderia ser praticamente a personificação de uma “santa”, provavelmente existiram muitas, só que com mais atributos.

Corroborando com o que disse Izoete a respeito dos assuntos tratados no jornal, *A Voz do Treze*, onde a fofoca tinha lugar garantido como forma de controle da vida dos associados, Santos (2009, p. 84) nos explica o papel da imprensa negra:

A imprensa negra é constituída por jornais publicados, a partir do final do século XIX, com a intenção de criar espaços de comunicação, informação, educação e protesto da comunidade negra. Perseguindo as datas festivas de aniversários, casamentos, batizados, festas e bailes, também os anúncios de morte e doenças, artigos assinados e reportagens, temos uma moldura aproximada dos comportamentos, anseios, esperanças e reivindicações daquelas pessoas. O protesto contra o preconceito racial e a marginalização social, poesia, teatro, música, conselhos e **fofocas** que tinham o objetivo de indicar regras morais e de comportamento para os leitores, bem como juízos afirmativos de uma identidade negra, tudo isso e muito mais se pode vislumbrar na imprensa negra.

Izoete lembrou de alguns eventos e atividades realizadas no Treze e que as **trocadas de diretorias** sempre aconteciam na semana de aniversário do Clube, quando se realizava a Semana Trezista, que culminava com “O Grande Baile”, conforme noticiado no jornal “*A Voz do Treze*”, de maio-junho de 1966.

Figura 64 – Baile de Posse de Diretoria nos 50 anos do Clube Treze de Maio, em 1953



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Comunitário Treze de Maio.

Figura 65 – Posse de Diretoria, em 13 de maio de 1961



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Comunitário Treze de Maio.

Importante salientar que o jornal a *Voz do Treze* de 14 de maio de 1966 destacou em sua primeira página a composição da Diretoria, onde figurava a Diretora do Departamento Feminino, Alzira Castilhos Torres, demonstrando a importante presença e poder das mulheres negras nessa organização clubista e, talvez um outro olhar dos homens negros diante das reivindicações dessas mulheres no interior do Clube. No entanto, verifica-se que aquela era uma diretoria onde a supremacia masculina imperou. Alzira foi a única representação feminina diante de uma diretoria composta por vinte e oito homens, o que comprova o caráter sexista e machista da sociedade negra.

Izoete destacou inúmeros bailes e eventos que eram promovidos pelo Clube, demonstrando com isso a intensa capacidade criativa da comunidade negra que se organizava e construía atrações que davam conta das demandas dos associados Trezistas. Dentre os eventos por ela citados, destacam-se o Baile da Primavera; o Baile do Chopp, quando ao comprar o convite o associado ganhava o caneco, que também passou a fazer parte de coleções particulares dos sócios; o Baile do Carnaval; o Baile do Ferroviário, que acontecia em 31 de outubro, que é o Dia dos Ferroviários; o Baile Caipira; reuniões dançantes aos domingos.

[...] O Chopp em 31 de dezembro. [...] Que a gente passava a meia noite em casa depois ia para o baile. [...] As canecas né? Tu comprava, pagava lá o convite e ganhava o caneco, e as pessoas faziam coleção. [...] Era muito bom o baile, depois tinha o da Primavera, Carnaval, Baile do Dia do Ferroviário também tinha, parece que era em outubro. [...] E por aí, o Baile Caipira que faziam depois terminou, acho que é isso (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Izoete fez questão de salientar que baile era “O Baile” e que reunião dançante era outra coisa, esta “começava mais cedo e terminava mais cedo”.

[...] E reuniões dançantes nos domingos que faziam. [...] Às vezes tinha o convite para o baile, a tarde tinha o jogo de futebol e depois a noite o baile, eu não fui a muitos não, um que eu fui foi em Candelária. [...] Tinha, havia um certo entrosamento com as sociedades, Cachoeira eu nunca fui, mas diz que saía bailes muito bom lá! [...] No Baile da Primavera, que eu fui Rainha, veio gente de Cachoeira. [...] Rainha da primavera, aí tinha o Baile da Primavera, o nome Baile da Primavera que tinha a coroação (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Figura 66 – Izoete Soares Ribeiro, Rainha do Baile da Primavera, com o Presidente do Treze, em 1966



Fonte: Acervo particular de Izoete Soares Ribeiro.

Figura 67 – Izoete Soares Ribeiro, coroada Rainha do Baile da Primavera, em 1966



Fonte: Acervo particular de Izoete Soares Ribeiro.

Outra atividade que o Treze promovia, lembrada por Izoete, correspondia aos jogos de futebol masculino, constituídos pelos associados, todos homens negros que também jogavam com times de clubes negros em outras localidades, fomentando o intercâmbio e as redes de contato entre sociedades negras do interior do Estado do Rio Grande do Sul. As atividades, segundo Izoete, eram intensas, e às vezes aconteciam ao mesmo tempo, os jogos e logo depois o baile, tudo no mesmo dia.

Figura 68 – Time de Futebol do Clube Treze de Maio, sem data



Fonte: Acervo fotográfico Museu Treze de Maio.

Em Porto Alegre, por exemplo, numa perspectiva mais profissional, estes times formados só por jogadores negros, constituíam o que inicialmente foi chamado pejorativamente de “Liga da Canela Preta” formado por homens que na década de 20 lutaram para ter seu direito de participar dos campeonatos de futebol da cidade de Porto Alegre, conforme explica José Carlos dos Santos (2011):

[...] nos anos de 1920 existiam três ligas de futebol em Porto Alegre, vulgarmente reconhecidas como: Liga do Sabonete (que aglutinava os times da elite econômica, principalmente de origem alemã), Liga do Sabão (composta por clubes da “classe média baixa”, comerciantes e etnias minoritárias como poloneses e outros), e a Liga das Canelas Pretas (formada por times de jogadores negros e mestiços” que não podiam jogar nos outros clubes). Tendo como base de suas pesquisas os depoimentos orais, o autor nos dava uma mostra do modo jocoso e hierarquizado que o mundo do futebol reproduzia as clivagens sociais que se reproduziam na sociedade como um todo (GUIMARAENS, 1985 apud SANTOS, 2011).

Segundo Izoete o Treze promovia um entrosamento e intercâmbio com outras sociedades negras. Ela conta que no dia da sua coroação como Rainha da Primavera, que se

deu em um Baile da Primavera, vieram associados do Clube Social Negro de Cacheira do Sul. Os clubes sociais negros são lugares de intercâmbios e trocas e no Rio Grande do Sul (APÊNDICE A) havia uma rede de sociedades negras que se visitavam, trocavam ideias, projetos e atividades conjuntas, o que se comprova pelo ofício de 1980 enviado ao Clube Cultural Recreativo Braço é Braço de Rio Grande resultante da *cultura registrada* nos documentos arquivísticos da organização negra.

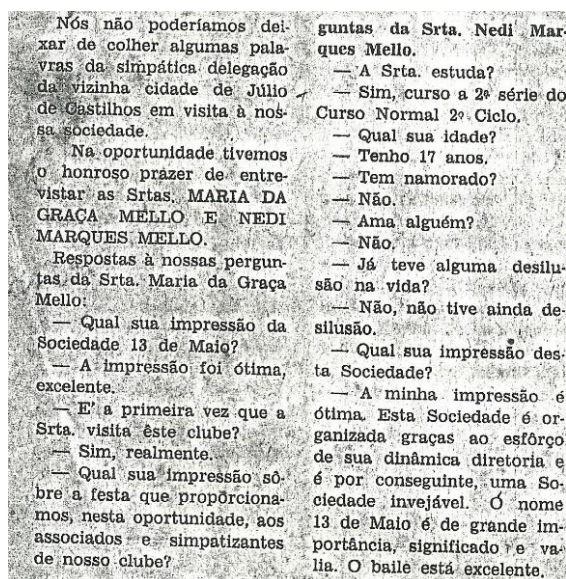
Figura 69 – Ofício enviado ao Clube Cultural Recreativo Braço é Braço de Rio Grande

Área de Conteúdo e Estrutura
Âmbito e Conteúdo: A SCFTM indaga o Clube Cultural Recreativo Braço é Braço sobre a possibilidade de um encontro social e esportivo nas datas de 26 e 27/01/1980, já que a mesma organizou uma excursão para a Cidade de Rio Grande para os seus associados. Relata que conta com uma equipe de futebol de salão feminino e equipes de futebol de campo juvenil e veterana. Pediu ainda o envio de

Fonte: Fundo Fechado SCFTM.

O jornal a *Voz do Treze* registrou uma entrevista com duas moças que vieram com uma delegação de outra sociedade negra, o Clube Social Negro José do Patrocínio, de Júlio de Castilhos, para um Baile do Treze, comprovando com isso o intenso intercâmbio, circulação de organizações negras e uma rede de irmandades clubistas que havia entre as sociedades negras no RS.

Figura 70 – *A Voz do Treze* entrevista duas senhoritas, 1966



Fonte: Acervo particular de Alcey Bonifácio dos Santos.

Percebe-se nesta entrevista a hospitalidade e a integração que havia entre as sociedades negras e, ao mesmo tempo, a indiscrição do entrevistador para com a moça entrevistada, característica desse tipo de periódico, já citado por Santos (2009), ao perguntar se ela tinha namorado, se **amava** alguém e se já havia tido alguma desilusão na vida. A moça entrevistada respondeu que não tinha namorado e que não estava amando ninguém e que “ainda” não tinha tido desilusão. Com 17 anos é bem provável que estivesse inciando a vida afetiva e as possíveis relações afetivas e amorosas, que dentro do Clube Treze de Maio era uma oportunidade de encontrar.

Podemos afirmar que o Clube Treze de Maio foi revolucionário ao promover encontros, festas, bailes, eventos que agregavam os pares negros em prol de um “amor afrocentrado”. Geanine Vargas Escobar (2016) é enfática ao dizer que “o amor tem cor”. Segundo a pesquisadora:

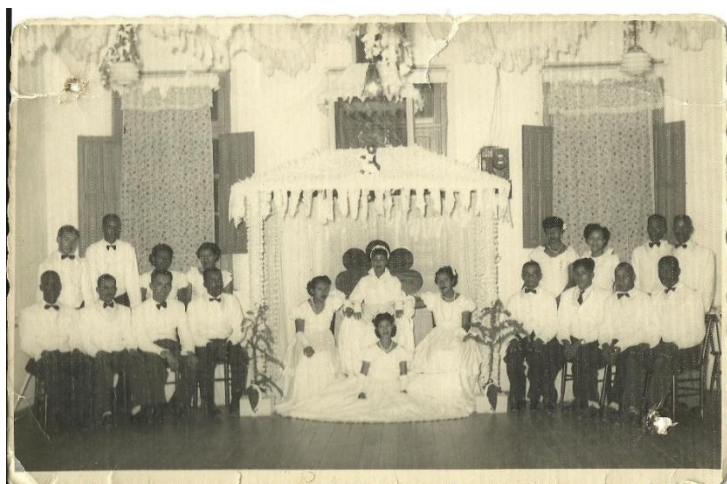
Quando se pensa num relacionamento entre duas pessoas negras, militantes, que constroem a sua identidade negra cotidianamente com base na negritude e na consciência negra, se pensa num amor afrocentrado. Um amor que ultrapassa as semelhanças com a cor da pele e com o histórico de resiliência que carrega essa ancestralidade negra. Do mesmo modo, essas duas pessoas compartilhavam pensamentos que extrapolam o senso comum de que “o amor e/ou um relacionamento amoroso não tem cor” e entendem que essa união é uma verdadeira afronta ao sistema opressor que cotidianamente exclui, humilha e mata negros e negros todos os dias, seja por meio da violência simbólica, pelo racismo institucional ou pela violência policial. Portanto, ser um casal negro afrocentrado ser um casal negro afrocentrado é contrariar o mito da democracia racial, é poder dedicar-se a outra pessoa que sofre os mesmos problemas em relação à discriminação racial e acima de tudo é ter o direito de amar sem limites sem o medo de não ser compreendida(o) (ESCOBAR, 2016, p. 3).

Numa sociedade racista, machista, sexista e excludente, como é a sociedade brasileira, alguns grupos são escolhidos para serem amados, outros não. O amor tem cor/raça/etnia e mulheres e homens negros fazem parte de um grupo que durante séculos foi privado de poder escolher com quem gostaria de ter suas relações afetivas, que foram ensinados pelos colonizadores exploradores a cultivar o ódio de si mesmos, de suas imagens, de seus corpos e dos seus pares. Nesse sentido, quando um lugar é criado por negros e para negros, com o objetivo de celebrar o amor e de congregar famílias negras que juntas conseguiram construir e edificar um espaço para o lazer, para a festa e para darem continuidade ao grupo étnico-racial negro, é algo extraordinariamente revolucionário.

Assim, corroboramos o pensamento de bell hooks (2005) que nos explica que

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras (HOOKS, 2005, p. 10).

Figura 71 – Baile da Primavera, sem data



Fonte: Acervo Fotográfico Museu Comunitário Treze de Maio.

Izoete destacou ainda, que em alguns Bailes da Primavera mais antigos, havia uma decoração com altar para colocar a moça agraciada com o título de beleza lá no alto, valorizando a realeza e a importância da Rainha. Segundo Izoete, no seu tempo (1966), este tipo de decoração com um trono para a Rainha, já não existia mais. Certos elementos da cultura se renovam, ressignificados pelas *estruturas de sentimentos emergentes* que não permitem que sejam como no passado, mas que ainda mantêm traços dele.

5.2.6 “Diferença... diferença... não tinha não!”: o Treze, o Familiar e o Elite, uma questão de valores morais

Izoete ao falar sobre a rigidez do Treze de Maio enfatizou que “[...] nos bailes, não entrava ninguém sem gravata, os homens tinha que ser terno e gravata”. Ressaltou que só começou a frequentar o **Familiar**, quando obteve mais autonomia do controle materno.

*[...] Eu frequentei bem, bem mais tarde quando eu **aprendi a me governar**, comecei a me governar, porque como eu te disse a **mãe era muito conservadora né?** Ela não deixava ir a baile com qualquer pessoa né? Tinha que ser conhecido e aí eu não ia no Familiar né? Ela não deixava, aí depois que eu comecei a ir com as gurias, com mãe das gurias que a gente acostumou, sempre as mães iam junto e até ali bem, bem mais tarde depois com o passar do tempo que a gente **começou a ir sozinha** se não, não. E aí eu ia e **gostava do Familiar** (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

Entretanto, com o passar do tempo ela começou a ir com suas amigas, mas sempre acompanhada das mães dessas amigas e logo depois começou a ir **sozinha** no Clube União Familiar, pois era “aconchegante” e tinha um Carnaval muito bom também.

*[...] **É! Aconchegante**, eu gostava e aí também na época de carnaval a gente saia do Treze, uma turma “**vamos lá no Familiar?**” e aí desciam, descia tudo lá para o Familiar, chegavam lá, **dançavam um pouco, depois voltavam para o Treze, sabe? A gente entrava, eles deixavam entrar** (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

Ela relatou ainda, que na época do Carnaval havia uma intensa circulação entre os frequentadores de ambos os clubes, do **Treze para o Familiar**

*[...] **É isso mesmo, então era aquele movimento na Silva Jardim sabe que a, não sei se tu sabe, tu sabe né? Onde que era o Familiar né? Na Barão do Triunfo, então era aquele movimento na Silva Jardim do Treze até lá. Mas era muito bom. E o carnaval do Familiar era bom também, enchia** (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

Verifica-se que essa mobilidade entre clubes se dava do clube considerado mais rígido, o Treze, para o clube mais flexível, o Familiar. No entanto, a comunidade negra circulava e havia um certo mistério nesse trajeto do Treze para o Familiar, um código secreto compartilhado por todos e ao mesmo tempo não consentido pela Diretoria do Treze, algo que se fazia às escondidas, que todos sabiam, todos faziam a “fugidinha” para o Carnaval do Familiar, pois também era bom e enchia de gente, mas era preciso que depois de dançar um pouco no Familiar, voltassem para o Treze, Izoete recordou.

Izoete lembrou, ainda, de um terceiro clube social negro de Santa Maria, o **Clube Elite**, que se localizava na Vila Oliveira e que veio depois do Treze, entretanto, durou pouco, segundo ela.

*[...] E depois também, também teve o... qual é o nome daquela sociedade...? **Elite** eu acho, nunca ouviu falar? [...] Eu não sei se para o baile da inauguração, eu sei que **convidaram o pessoal do Treze de Maio e eu fui no baile também com seu Taurino**, o seu Taurino estava no baile. “[...] Acho que durou pouco, não deu certo. [...] Mas eu me lembro que estava bom o baile (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

O **Elite** teve um baile de inauguração e ela participou juntamente com o Presidente do Treze, o seu Taurino. Segundo do Izoete foi um “baile bom”.

Izoete integrou a comissão organizadora do “Baile das 10 Mais” do ano de 1966 e, para a seleção ela fez uma visita na casa das moças associadas do Treze a fim de convidá-las a participar do certame de beleza, ocasião em que era escolhida a “*Miss Simpatia*” entre as “10 Mais”.

*[...] Essa faleceu também, era da diretoria, era assim, era um baile que “as dez mais” aí a gente **ia na casa das meninas para convidar para ver se queriam participar**, aí entre as dez aí era escolhida a miss simpatia onde foi escolhida, por uma comissão a Nilza Moura (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

Izoete não lembrava exatamente o ano do Baile que aconteceu o certame de beleza que escolheu a Miss Simpatia, achava que era 1966 e lembrou que tinha vinte e poucos anos.

[...] Bá! agora de ano que tu me apertou, nem sei nem o ano direito do baile, parece que foi em 66. [...] Eu não tinha o habito de tomar nota, de escrever atrás. [...] Eu tinha uns vinte e poucos. Essas gurias aqui eu nem sei quem são, acho que não são daqui de Santa Maria eu acho, porque tinha...eu te disse.

*[...] Eu estou aqui, mas eu não era das dez mais, **eu era da comissão que organizou**, e aqui era no mesmo baile...Essa aqui é a Elenir, ela era sócia, era nossa amiga, essa aqui não me lembro qual era o nome dela, não sei se era Ilda... essa aqui era uma parente do seu Alcey a Helena que era muito amiga da gente, esse aqui é a Ivone que mora lá na Tancredo também era sócia, tudo é sócio também não entrava né (RIBEIRO, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

No ano de 1969, Nilza Moura obteve o título de beleza “Miss Simpatia dos Baile das 10 Mais” do Clube Treze de Maio e Izoete ao olhar uma das fotos em que ambas aparecem juntas relembrou que para entrar no Treze, só sendo sócio, senão não entrava.

5.3 NILZA MOURA DOS SANTOS

5.3.1 Identidade cultural: origem pessoal e familiar

O “Baile das 10 Mais” e a escolha da “Miss Simpatia”, do Clube Treze de Maio foi muito bem lembrado por Nilza Moura, que naquele ano de 1969 foi escolhida no certame de beleza negra.

Nilza Moura dos Santos, nasceu em 1947, desde criança frequentou o Treze e lembrou muito dos bailes infantis dentro, do Carnaval. Morou em Alegrete dos 10 aos 18 anos, quando retornou para Santa Maria e começou novamente a frequentar o Clube Treze de Maio. Tem o ensino médio e teve cinco filhos, todos com curso superior, quatro professoras e um médico.

Seus pais faziam parte da diretoria da Sociedade. O pai, José Moura dos Santos era Funcionário Público do Correio e foi transferido para Alegrete, para exercer o cargo de gerente do Correio daquela cidade. No Treze ele foi Secretário e também Vive-Presidente, na diretoria de Alcey Bonifácio dos Santos.

A mãe, Maria Deodora dos Santos, a “Dora” era dona de casa. Ela foi Diretora da Ala Feminina do Clube Treze de Maio, e essa era uma função das esposas da diretoria do Treze, confirmando a máxima da Dona Maria que enfatizou “*Mulher de presidente, presidenta é!*” Nilza lembrou de alguns nomes das mulheres da Diretoria Feminina: Djanira Vasconelos, Mariazinha Lopes, Maria Xavier, Antoninha Silva, Ivoni Garcia, Gabriela Apolinário e Antoninha.

Uma das fotos que Nilza guardou de seus pais representa as *estruturas de sentimento dominantes* no interior do Clube Treze de Maio. A constituição das famílias negras, materializada na *cultura registrada é* simbolizada na foto do “Baile dos Casados: Só Pra Nós” do ano de 1958. O “nós” certamente restringia e selecionava quem poderia ou não estar naquele Clube Social Negro e era um demarcador de fronteiras, pois não estava aberto a todos e todas e sim a uma parte da população negra que ascendia socialmente, econômica e culturalmente num espaço de intensa visibilidade de uma *classe média negra emergente*.

Figura 72 – Baile dos Casados “Só Pra Nós”, 27 de janeiro de 1958 (frente)



Fonte: Acervo particular Nilza Moura dos Santos.

Figura 73 – Baile dos Casados “Só Pra Nós”, 27 de janeiro de 1958 (verso)



Fonte: Acervo particular Nilza Moura dos Santos.

Sobre o significado do Treze na sua vida, Nilza comentou: *“Eu sou suspeita né, porque eu acho que o Treze era tudo na minha época, pra nós!”* É unânime entre as rainhas a noção de segunda casa. Segundo Giacomini (2006, p. 53), *“A noção de casa evoca, inexoravelmente, as relações familiares, as relações entre gêneros. O clube é permanentemente referido como lugar da família, lugar de encontro das famílias, lugar de constituição de famílias e alianças entre famílias”*.

5.3.2 O ritual da festa: identidade cultural e representação

Para o colunista do jornal *A Razão* era necessário ter alguns atributos de *gênero, raça e de classe social*, para ser considerada uma das “10 Mais” da cidade de Santa Maria, determinados pelas *estruturas de sentimento dominante* do período cujos valores pautavam-se pelos padrões da branquitude, conforme quadro que apresentamos abaixo, com as informações transcritas do jornal *A Razão* de 1966:

Figura 74 – “Nei Almeida apresenta as 10 Mais” de Santa Maria, em 1966



Fonte: “Coluna” - *A Razão*-AnoXXXI-Sex-28 de Jan 1966, n. 91, p. 3.

Quadro 3 – As “10 Mais” da cidade de Santa Maria, em 1966

TIPO	DESCRIÇÃO DO JORNAL
1º Tipo: Fina, distinta, com "savoir porter"	"Apesar de raramente aparecer nos grandes acontecimentos sociais, a Sra. Dr. Canabarro, se destaca pela fineza, pelo "savoir porter", pela distinção."
2º Tipo: indispensável, elegante	"É figura considerada indispensável ao sucesso de um alto acontecimento social. Sua presença é sempre notada com satisfação, pela elegância no trajar e no pentear-se. Foi uma das mais bem vestidas senhoras que compareceram no baile das debutantes no Clube Comercial. Além disso, a sra. Fernando Pereyron é excelente "hosteoss" de incomparável distinção."
3º Tipo: simples, discreta, simpática	"Destaca-se pela simplicidade, pela discrição e pelo acentuado bom gosto no trajar. É figura constante na vida social da cidade. Sendo sempre apreciada pela sua simpatia."
4º Tipo: de acentuado bom gosto, elegante	"A primeira dama da cidade distinguiu-se sempre pela elegância e pela fineza. Seu guarda roupa é de acentuado bom gosto. É uma figura sempre notada nas festas a que comparece."
5º Tipo: anda distintamente maquiada; usa vestidos pretos	"A bela senhora Dr. Camillotti está sempre elegantemente vestida e distintamente maquiada. Sua predileção pelos vestidos pretos realça ainda mais a beleza que há poucos anos, fez Rainha dos estudantes."
6º Tipo: raridade, sair raras vezes à rua, veste-se com o máximo de cuidado e elegância, fineza de atitudes	"Segundo ela própria diz, sai raras vezes à rua, mas toda a vez que o faz, veste se com o máximo de cuidado. Essa forma de pensar lhe assegurou sem dúvida a posição que ocupa nesta lista, pois a sra. Iara Coelho é sempre destacada pela elegante maneira de vertir-se e pela fineza de suas atitudes. "
7º Tipo: Cabelos negros, elegância, ter "savoir porter"	"A Senhora Suzana Teixeira, com seus cabelos negros não poderia faltar. É sempre, em qualquer ocasião, uma moça elegante. O "savoir porter" que a caracteriza assegurou sua inclusão nesta lista."
8º Tipo: elegancia, simpatia, simplicidade, firmeza	"Filha de Santiago, a Srta Beti Maurer é extremamente elegante e simpática. Veste-se com simplicidade. Sua firmeza faz com que ela seja sempre notada onde estiver."
9º Tipo: ter um variadíssimo e fino guarda roupa, ser viajada, dirigir o carro com elegância	"Dona de um variadíssimo e fino guarda roupa, Betty Pimenta é sempre elegante. A maneira com que dirige o seu Gordine lhe dá um toque de indiscutível elegância. Filha de Júlio de Castilhos, pessoa muito viajada Betty Pimenta foi incluída no ano passado na lista das 10 mais elegantes de sua terra natal."
10º Tipo: ter um título de beleza, vestir-se rigorosamente de acordo com a moda, dirigir com elegância, estar em todos os acontecimentos sociais da cidade.	"Ex Miss Santa Maria, Ana Maria Kroeff veste se, rigorosamente de acordo com a moda, dirige com muita elegância seu Volks gêlo. É figura constante em todos os acontecimentos sociais da cidade."

Elaborado pela autora, com base na jornal *A Razão* do ano de 1966.

Fonte: “Coluna” - *A Razão*-AnoXXXI-Sex-28 de Jan 1966, n. 91, p. 3.

Nei Almeida, o colunista da *A Razão* determinava as características das “10 Mais” para a sociedade racista e excludente de Santa Maria, onde entrecruzavam-se as opressões de *gênero, raça e classe social* de uma elite hegemônica “viajada, fina, elegante”, que desfilava “dirigindo com muita elegância em seu Volks gelo ou seu Gordine”, o Treze, por sua vez, fazia as suas escolhas de acordo com suas normas da *cultura vivida*, valorizando as mulheres negras daquela organização, ao eleger as suas “10 Mais do ano de 1969”.

Nilza debutou em Alegrete, no Clube 1º de Maio, “*tão lindo quanto o daqui!*”, disse ela. “*O Carnaval do Treze era o melhor Carnaval da cidade*”, segundo ela e recebiam visita de todos os clubes da cidade, isso dava-lhes o direito de ir também visitar os clubes brancos. Quando Alcione Flores do Amaral foi Rainha, em 1970, ela fez parte da corte. “*Era muito bom! Encostava um ônibus na porta do Treze e a gente ia!*”

Eleita “Miss Simpatia”, aos 21 anos, Nilza lembrou que Izoete Soares Ribeiro foi uma das organizadoras do Baile. Nilza não soube dizer de quem foi a ideia do Baile da 10 Mais, mas que esse era um evento da cidade e que todos os clubes faziam o seu, pois eram aquelas que “representavam!”.

Ela comentou como se deu o ritual daquela festa e disse, ainda que tinham que saber sobre cultura geral, não necessariamente sobre cultura negra.

[...]tivemos um teste de cultura em geral, naquele tempo quase não se falava nisso (cultura negra)... a gente sabia que a gente era negra e que não podia... tinha um espaço limitado, mas a gente não lutava quase por isso. A gente se condicionava ao que a gente podia fazer... e não... e era aquilo ali. Nós tínhamos tudo o que nós queríamos e que nós precisávamos, nós tínhamos tudo ali no Treze! (SANTOS, 2015. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Figura 75 – Nilza Moura (com a faixa), no “Baile das 10 Mais-Miss Simpatia”, 1969



Fonte: Acervo particular de Nilza Moura.

Segundo Nilza, o certame de beleza em que ela conquistou o título aconteceu em Setembro de 1969, embora o verso da fotografia por ela cedida constasse o ano de 1970.

Figura 76 – Nilza Moura (com a faixa), é eleita Miss Simpatia, entre as “10 Mais” do Clube Treze de Maio, em 1969



Fonte: Acervo particular de Nilza Moura.

Ser “Miss Simpatia do Baile das 10 Mais de 1969”, segundo Nilza *“significou beleza, fui muito destacada!”* Ela lembrou que *“o corpo de jurados nos dava medo”*. E dele participou: *“a Miss Santa Maria, o Coronel Maia e sua esposa”*. Ela lembrou, ainda, que

tinha coquetel para conhecer os jurados, dois ou três ensaios com as moças, a noite de entrevista e, finalmente, o Baile. Lembrou que seu vestido era branco e que três de suas amigas estavam de branco, outra de verde claro.

Quem a arrumava era a sua mãe e ela ia no “*instituto*” para arrumar o cabelo “*naquele tempo a gente não tinha muita escolha!*”. *Era um vestido minissaia e eu achei lindo! A única coisa que não podia era ir de calça comprida e se assim fosse tinha que voltar para casa!*”

Ao olhar o jornal *A Razão* e a lista das 10 Mais de Nei Almeida do ano de 1966, ela comentou:

Nós não tínhamos um guarda roupa variadíssimo, mas tínhamos criatividade para fazer os nossos vestidos, tanto as moças como as senhoras, com vestido longo! Nós íamos à Porto Alegre e Alegrete no máximo! Na minha época nenhuma das moças tinham acesso à carro. Não estávamos em todos os acontecimentos da cidade, estávamos no Treze! (SANTOS, 2015. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

Nilza lembrou de momentos singulares dentro do Clube, do auge ao seu processo de desestabilização e desaparecimento. Segundo Nilza, até 1996 o Treze estava ali “*lutando para não desaparecer*” e ela foi Presidenta do Treze em 1992, quando tentavam fazer jantares, coquetéis, para atrair as pessoas, mas a maioria já não comparecia. “*Ninguém falava das nossas festas fechadas e ao final a gente estava tentando manter e precisávamos cobrar pelas festas para tentar arrecadar dinheiro para manter aquele espaço.*” E manter um espaço físico centenário, edificado, demanda reconhecimento das comunidades envolvidas, investimento e políticas públicas para sua manutenção, preservação e salvaguarda⁹⁶.

Entre as lembranças do passado e as do presente Nilza explicou que o “Baile das 10 Mais” era um baile de gala, realizado em setembro. O título mais almejado pelas moças do Treze, segundo Nilza era ser a Rainha do Clube, certame de beleza que acontecia em maio. Ao falar sobre a sua condição sócio econômica naquele período, ela disse: “*Eu acho que eu era bem... meus pais tinham casa própria, tinham carro, eu achava que eu era rica! (risos) Mas não era! (risos)*”.

⁹⁶ Foi nesse contexto que surgiu em 2001 a ideia de criação do Museu Comunitário Treze de Maio (ESCOBAR, 2010) e a reinvenção do Clube em um Museu Comunitário.

5.4 ZANETE CALLIL NASCIMENTO

5.4.1 Identidade Cultural: origem pessoal e familiar

Zanete Callil Nascimento nasceu em 19 de junho de 1961. É filha de Amarante Nascimento e Orlandina Callil Nascimento (Figura 77). O pai (81 anos) é natural de Rio Pardo e a mãe (75 anos) é natural de Restinga Seca. A mãe, funcionária da Universidade Federal de Santa Maria, trabalhou na área de saúde, como auxiliar e depois fez técnico de enfermagem. O pai era funcionário da Viação Férrea, ingressando na Rede Ferroviária, em 1950. O avô e seus três tios também pertenciam à mesma Rede Ferroviária.

Figura 77 – Casamento de Amarante Nascimento e Orlandina Callil Nascimento, pais de Zanete Callil Nascimento



Fonte: Acervo particular de Zanete Callil Nascimento.

O espelho em frente ao qual Zanete se apresenta nas dependências do Clube Treze de Maio, com o troféu conquistado no Concurso Estadual de Miss Mulata 1981, em que garantiu o título de 2ª Princesa Mulata Café, é um dos lugares mais lembrados pelos antigos sócios e

sócias do Treze, nas Rodas de Lembranças do Museu Comunitário Treze de Maio. Ninguém passava em frente àquele espelho para seguir ao segundo piso, sem antes dar uma “olhadinha” para ver como é que estava!

Figura 78 – Zanete Callil Nascimento, 2ª Princesa Mulata Café, 1981, nas escadarias do Clube Treze de Maio com o troféu conquistado



Fonte: Acervo particular de Zanete Callil Nascimento.

Ali é o momento que Zanete se prepara para chegar ao segundo andar do Clube onde foi recebida por uma plateia ansiosa pela novidade e para ouvir o que a Miss tinha a dizer. Assim, Zanete afirmou que as rainhas e misses “[...] elas tinham que ser muito bonitas e não só isso, corajosas”. E falar em público é um ato de coragem que precisa ser exercitado, experimentado, oportunizado. As Rainhas e Misses do Treze tinham voz e atenção naquele reduto de sociabilidade negra.

Figura 79 – Recepção à Zanete Callil Nascimento, 2ª Princesa Mulata Café, 1981



Fonte: Acervo particular de Zanete Callil Nascimento.

Zanete chamou a atenção para o fato de que o edifício do Treze era bem conservado, bem cuidado e citou três eventos que mais se destacavam, em 1981. Ela comentou que ficou muito triste pelo encerramento das atividades do antigo Clube

[...] Eu sou funcionária pública do estado, já trabalhei na polícia civil por anos, já quase me aposentando, sim. É um lugar que eu gosto né, que eu entrei a anos, mas a única negra aqui na região, né, sou eu. [...] A única negra na região, são 26 municípios eu acho, e eu sou a única negra. Aqui tem nove delegacias [...] Pois é, tinha a Ivonete mas ela foi pra política né, mas era eu e ela. Depois ela saiu, passou tempo e depois ela saiu. Em Porto Alegre, trabalha lá, mas eu sempre fui a única (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

*[...] Não, não chego a lembrar da cor, mas o que me chama atenção na época que foi fazer carnaval lá e que depois na "fase adulta", né, 15 anos, era o capricho, o chão, muito bem encerado. As mesas com, com toalhas. Tinha uma ocasião assim ó, na época, o que era favorável era o **Carnaval**, aí depois que era bem, era o **Baile da Primavera** e o **Baile da Romaria**. Esses três eram sempre...* (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

[...] Triste né, porque aquilo ali foi... Né, tinha muitas histórias, muitos sonhos... lutas né. Ali dentro do Treze. Imagina qual, na época, naquela época, que as mulheres gostavam de ir ao clube de apresentar ao clube, de colocar o melhor calçado, a melhor roupa e ir lá.... dançar (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Zanete, ao comentar sobre relações inter-raciais, traz um pouco da sua história familiar, fazendo uma analogia do caso do seu irmão, que casou com uma mulher branca, ao processo de fechamento do Clube Treze de Maio, dizendo que aqueles que tinham estudo e condições financeiras associaram-se no Clube Dores, quando da abertura das portas aos negros, abandonando o seu clube de origem. Ou seja, os que tinham mais conhecimento e condições financeiras, segundo ela, embranqueceram, em todos os sentidos. Ela comenta que o fechamento do Treze não foi culpa de nenhum negro ou negra e sim, do contexto.

[...] A pessoa já chama, "ah, porque que aquele negro que estudou, que adquiriu algum conhecimento, não casou com alguém que é da raça dele." Eu tenho um exemplo em casa, o meu irmão, um negro, de olho verde, tudo de bom, né, mas a minha cunhada é branca, da 2ª geração da Itália. Né, mas o meu irmão tentou um relacionamento com uma pessoa negra, mas não deu certo. Mas a gente né, são coisas que, não que a gente seja preconceituosa, mas tu adquire um pouquinho mais de conhecimento, tu vai vendo que não é aquilo ali. E o Treze que eu acho que ajudou, o declínio do Treze, a raça negra começou a adquirir um maior conhecimento, foi estudar e a maioria do pessoal foi pro Clube Dores. O pessoal que tinha mais conhecimento, que tinha mais condições, né, foi pro Clube Dores. [...] É, porque o Clube Dores é uma potência né... [...] É uma empresa, então naquele contexto tem coisas que a gente não podia, né... [...] Sim, exatamente, "foi culpa daquele negro", não. (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Muniz Sodré (1999, p. 262) explica que “É pela presença de impulsos de proximidade entre *claros* e *escuros* que o Brasil se tornou conhecido no exterior como uma espécie de ‘laboratório de mistura racial’”, o que se pode indicar como um processo de embranquecimento dos negros, por outro lado, nas *estruturas de sentimento emergentes*, nessas relações, poderia dar conta de indicar uma sociedade menos segregacionista. Entretanto, o que se vê ainda nessas relações é a supervalorização da branquitude e uma desvalorização do ser negro/a, como expressou Zanete ao lembrar que muitos saíram do Treze para procurar “*uma coisa melhor*”, abandonando o seu Clube de pertencimento.

[...] Sim, sair daqui para buscar uma coisa melhor. [...] É... Sim, porque foi assim, o pessoal começou a sair do Treze e aí começou, como é que eu vou te dizer... [...] Sim, e não tinha mais aquela coisa... [...] Aquele rigor, aquela postura. [...] Sim Giane, mas eu digo que aquele rigor que a gente tinha, do Alcey, que foi a época que eu frequentei mais o Treze. Mas na época deles era muito mais exigido assim, a postura... [...] A maneira de se vestir, a maneira de chegar... Imagina, tinha, no clube, aquela decoração com toalhas brancas, com arranjo... Aquilo tudo eu presenciei ali no Treze. [...] Sim, e na época do meu pai quem ajudava muito era a Suzete (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Importante ressaltar o que disse um dos antigos associados do Clube que participou das Rodas de Lembranças do Museu Comunitário de Treze de Maio, João Flores Cacha, o “Cacha”. Ao contrário de Zanete, ele se sentia culpado por ter “abandonado” o seu lugar de

pertencimento, remetendo às *estruturas de sentimento residuais* contidas na mitologia, dando como exemplo a lenda do “*canto da sereia*”, assim ele explicou: “*é como se tivéssemos sido seduzidos, só que fomos até lá e vimos que não era tudo aquilo. Hoje, infelizmente, não estamos lá (no clube branco), porque ficou muito oneroso para manter e também não temos mais o nosso clube negro*”.

E o Clube negro era também o lugar de imposição de limites, de regras para as quais a juventude não queria mais baixar a cabeça, entretanto elas somaram na formação de cada um, segundo Zanete:

[...] Somou, porque ali era onde a gente se divertia, onde é que a gente aprendia a ter limites... Por que na época se tu abraçasse as pessoas um pouquinho mais o pessoal diretoria vinha e te chamava atenção, na época. E daí chegava um pessoal da diretoria e já... Né, naquela época (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

O rigor observado nas *estruturas de sentimento dominantes* do Clube Treze de Maio eram motivo de contrariedade e dissidências de alguns, entretanto, na perspectiva de Zanete, foi justamente a falta dele que fez com que o Treze, ao final da década de 1990, sucumbisse. Era o ano de 1981 e Zanete ainda lembrou das punições da diretoria e ressaltou que todo aquele rigor foi bom para que os jovens pudessem ter um limite.

5.4.2 A Família Treze de Maio e os entrelaçamentos culturais: vínculos afetivos, amizade, companheirismo

Conforme Zanete, os carnavais infantis chamavam-se *matinés* e desde criança seus pais a levaram nesses eventos. Ao completar quinze anos era permitido uma mudança de turno, mas a obrigatoriedade da companhia dos pais não alterava, era imprescindível.

*[...] Quando criança, eles me levavam muito na época que tinha carnaval, né. O carnaval que tinha ali. O **matiné** que chamavam né? Daí tinha um horário nosso, né, das crianças irem até o clube e dançarem com os pais, né, no carnaval. E depois a última vez que eu fui quando eu completei 15 anos que me permitiram ir ao clube à noite. [...] Até então não, **tinha que completar 15 anos**. [...] **À noite, poderia frequentar acompanhada com os pais né!** (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

Para Zanete, a mãe e suas tias são o seu grande exemplo, pois mesmo não tendo estudo e as oportunidades que ela teve, Orlandina sempre cobrou dela e do irmão que estudassem.

[...] Isso, exatamente Giane. E a minha mãe é minha heroína. Por quê? E não só minha mãe, como as minhas tias. Né, minhas tias e não só a irmã da mãe, como as tias que já faleceram. Por quê? Porque nenhuma delas tiveram estudo, né, não

tiveram conhecimento e isso tem que, elas têm conhecimento de mundo, de vida. A minha mãe era empregada doméstica, muito me levou nos empregos. O que minha mãe cobrava eu e meu irmão? Que meu irmão é engenheiro né, que que ela me cobrava, nos cobrava, eu e meu irmão? "**Que vocês tem que estudar até o segundo grau**", "Que o estudo que eu quero ter é até o ensino médio, que eu quero pra mim, porque eu tenho o segundo grau e eu quero que vocês tenham o segundo grau.". "Aí vocês não precisam fazer mais nada (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

No entanto, Zanete não se conformou somente com o ensino médio e foi além do que a sua mãe havia planejado para ela. A figura da mulher negra forte foi assimilada por Zanete, que referenciou em sua fala uma expressão que lembrou um dos *slogans* da Marcha da Mulheres Negras contra o Racismo e Pelo Bem Viver, que aconteceu em 2015, “uma sobe e puxa a outra”, traduzindo nas *estruturas de sentimento emergente* da linguagem, uma forma positiva e afetuosa de enfrentar a vida, apesar das dores que ela nos traz.

[...] E aí a gente chegava, "Não, mas para lá". E fomos indo, fomos indo, fomos indo. Fomos galgando, galgando, galgando e estamos aí. A minha sobrinha tá com 19 anos, tá, tá no 2º ano de Engenharia Química, afrodescendente né. **E então isso pra nós é uma vitória.** E com certeza, que nem a mãe do Valmir. A mãe do Valmir nos criou, os dois, o João Luiz e o Valmir. O João Luiz é **engenheiro elétrico**, trabalha na CEE e o Valmir foi meu colega de trabalho. E ela os criou sozinha, sem pensão alimentícia, sem nada. "[...] É, e eu acredito né, **puxar assim ó, que nós mulheres negras somos muito vitoriosas, somos heroínas, somos rainhas, somos as dindas, fortes.** E a gente não se deixa abalar por qualquer coisa. Ao contrário, a gente para e pensa, "Amanhã vai ser melhor." e eu passei pra minha filha, passei pros meus sobrinhos "[...] Não, tem que falar sobre isso. De mulheres sendo amadas, sendo amadas, amando. De mulheres parindo, amamentando seus filhos. [...] Existe toda aquela mulher que tá amamentado aquele filho do senhor. Mas não, a gente é mãe, a gente amamentou, a gente criou e foi amada (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

As formas de controle dos corpos negros eram diversas e criativas e, para manter a boa reputação

[...] Meu pai fazia parte da diretoria. Ele comentava, tanto o pai quanto a minha mãe que, na época, o Treze foi construído por ferroviários e era um clube de madeira. A porta após foi construída de material. E tinha **duas entradas**, entravam as **mulheres de um lado** e os **homens de outro**. [...] De madeira. Sim, sim, sim, sim. [...] Não sei, mas tinha por onde entrar mulheres e homens. O porquê eu não sei, mas ele tem essa memória aí. [...] Sim, porque eu não sei se era pra sair, que favorecia o pessoal pra sair mais rápido também. [...] **O controle né.** Outra coisa que meu pai comentava era que no Treze os homens andavam sempre de terno e as mulheres bem apresentadas (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

As opressões de gênero se mantinham e se fortaleciam nas *estruturas de sentimento dominantes*, que fortaleciam o projeto de construção de um novo negro e de famílias exemplares que soubessem manter os valores morais que aquela *classe média negra emergente* almejava.

5.4.3 Clube como lugar para os associados e pessoas de “família”

Se, de forma geral, indivíduos sem família são representados quase como seres praticamente fadados ao desajustamento social, tratando-se de negros a necessidade de freios e de controles seria ainda maior, explica Giacomini (2006, p. 89), tendo em vista os estereótipos em razão dos fortes instintos sexuais e de vasta gama de impulsos antissociais imputados ao negro.

[...] Sim, se caso algum digamos, que não fosse negro, uma pessoa branca que aprontasse e que fosse com um associado, o presidente cobrava do associado... Que apresentou aquela pessoa ali no clube. Então tinha uma... era bem rígido.[...] E era interessante assim na época que eu frequentava o Treze de Maio e não era permitido nos bailes andar de tênis, de calça jeans, tinha que ser a rigor. E as mulheres também.[...] Não, e eu acho que isso já tá dentro da gente né e eu sempre tive uma postura e eu nunca me apavorei com desconhecidos, se me chamassem atenção, nada, havia um respeito, mas lá naquela época. Fui sofrer mais tarde, lá pelos anos 90, mas aquela época ali não (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Giacomini (2006) ao contar a história do “Rena”, fala de um Clube muito semelhante ao Clube Treze de Maio de Santa Maria, comprovando a existência de uma rede nacional de clubes sociais negros que se espalhou pelo país, com o mesmo formato, ideias semelhantes experimentadas nas *estruturas de sentimentos dominantes* que estabeleciam as fronteiras para o negro do morro e o negro do asfalto; o negro do bairro e o negro do centro. Assim,

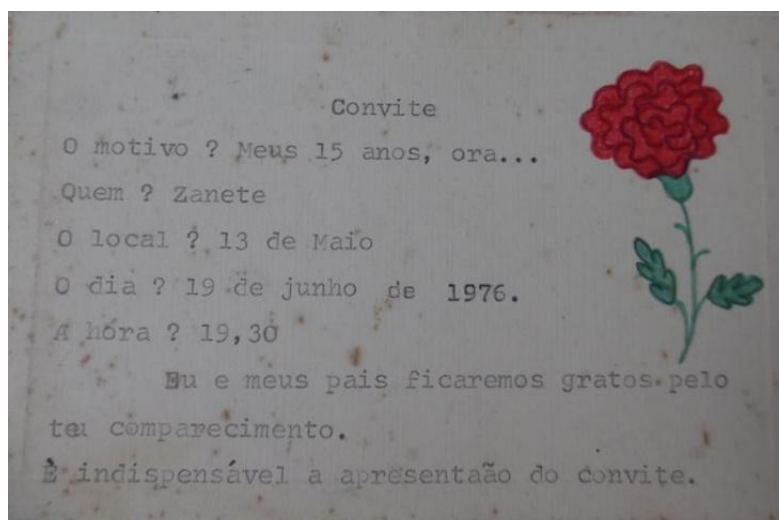
A família opera como um escudo moral, simultaneamente trincheira, na qual certos negros estão protegidos da anomia e prova de que os negros de família são distintos, especiais. O “brigão” é um anômico por excelência, é o malandro do morro, um tipo não integrado, alijado desse universo moral valorizado que é a família; seu lugar não é definitivamente a casa e, conseqüentemente, tampouco o Renascença Clube dos Anos 50 (GIACOMINI, 2006, p. 89).

Os brigões também eram rechaçados do Clube Treze de Maio dos anos 80, comprovando que as *estruturas de sentimento residuais* ainda operavam naquele espaço, que mantinha regras fixas do passado, sem possibilidade de desvio no presente.

5.4.4 O ritual da festa: identidade cultural e representação

A festa de 15 anos de Zanete aconteceu no Clube Treze de Maio, em 1976. Assim ela lembrou cada detalhe que guardou não somente na memória, mas nos resíduos da *cultura registrada e documentada*:

Figura 80 – Convite 15 anos de Zanete Callil Nascimento, em 1976



Fonte: Acervo particular de Zanete Callil Nascimento.

*[...] Meu pai fez um, hã, ele resolveu, foi 19 de junho né, de 1976, meio-dia, aí foi feito o baile. E aí, hã, com **música ao vivo**, aí o pai contratou um **conjunto**, um conjunto né, hoje é banda... [...] Não, é meu aniversário, e aí foi contratado um conjunto e os **familiares que vinham, vieram de Porto Alegre, de Rio Pardo, de Santa Cruz, de Novo Hamburgo, de Restinga Seca** pra participar da apresentação minha após os 15 anos e assim poderia... Fui apresentada a "sociedade" digamos assim né, e aos familiares, que estavam na época dos meus pais, presentes nessa época. [...] Ai, aí eu me lembro como se fosse hoje. Eu cheguei, me deixaram num reservado, daí foi feito **o bolo ao vivo com 15 velas, 15 rosas** e eu passei ali com a música "Tema de Lara", com **saxofone**. [...] Foi o Darcy, era um sr. amigo do meu pai. É, foi "Tema de Lara". É, entrei, apaguei, comecei a apagar as velas... (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

“A festa, de fato, constitui um importante divisor de águas. Momento de sociabilidade por excelência, encontro do grupo, momento de fruição dos outros e de si mesmo, a festa desempenha papel central na vida coletiva e na formação dos indivíduos”(GIACOMINI, 2006, p. 143).

Nessa perspectiva, as famílias do Treze faziam questão de proporcionar uma Festa de quinze anos para suas filhas, perpetuando a simbologia das *estruturas de sentimento residuais* simbolizada em rituais, como afirmação de distinção daquela *classe média negra emergente*. Do bolo vivo com quinze velas ao conjunto musical, evidenciavam-se características que remetiam ao mito de acesso da moça ao âmbito social, lembrando um conto de fadas. Só que no Treze, numa tentativa de desnaturalizar, o que se via eram fadas negras.

Para as crianças negras esse imaginário é fundamental, já que a construção de uma identidade negra positiva se dá na infância. A criança negra não se enxerga no mundo branco porque nesse mundo ela não é representada, ela não tem espaço, ela não se vê em lugar nenhum e, certamente, aquelas crianças do Treze (como se pode observar na fotografia 1), que

um dia estiveram naquele clube negro, nos eventos que lhes eram permitidos, devem lembrar desses momentos de conagração da comunidade negra.

As próximas fotografias - Figura 81, Figura 82, Figura 83 - constituem-se em acervo da *cultura registrada* que se encontram na esfera dos afetos da guardiã da memória da sociedade negra.

Figura 81 – Amigos e familiares de Zanete, na sua Festa de 15 anos, em 1976



Fonte: Acervo particular Zanete Callil Nascimento.

Figura 82 – Zanete apaga as velas do bolo vivo das “meninas”, em 1976



Fonte: Acervo particular Zanete Callil Nascimento.

Figura 83 – Zanete apaga as velas do bolo vivo dos “meninos”, em 1976



Fonte: Acervo particular Zanete Callil Nascimento.

Observa-se os lugares bem definidos e as binaridades presentes nas *estruturas de sentimento residuais* que demarcam as identidades e diferenças dentro do clube definindo os papéis femininos e masculinos.

[...] Era um bolo ao vivo né. Que faziam né, que seriam 15 meninas e 15 meninos. E aí quando comecei né, depois que cantaram parabéns, né, entrei com "Tema de Lara", aí parei e depois fui voltar no parabéns, e depois ia apagar as velas. Aí eu apagava as velas das mãos dos meninos, pegava e entregava pro meu pai. Das meninas eu pegava a rosa e entregava pra minha mãe (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

[...] Sim, muito bonito. E aí começou né, querem modernidade e então aqueles lá, os nossos mestres né, estavam certos, de exigir a postura. Não é que a gente seja conservadora né, mas existia aquele respeito. Acho que esse é o termo. Respeito. [...] E existia essa questão. [...] Exatamente, existia aquele respeito né, "com licença", "obrigada", né. [...] Sim, e hoje a sociedade nisso se perdeu... E tu imagina...! Quando que o pessoal que ia de tênis para entrar no Treze? Ou então essas calças, que usam na época.. [...] E tudo tem a ver com a época né... (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

5.4.5 O certame de beleza, a estética negra, o título de Rainha e Princesa ou “Miss” e a cultura da tradição seletiva

Giacomini (2006) ao observar as diferenças “dos concursos de rainha aos concursos de miss” registra que

os primeiros concursos de rainha - ou miss - promovidos no Renascença Clube, como a grande maioria das atividades da primeira década, eram eventos internos, organizados pelos e para os associados. Ao final dos anos 50, vieram dar um novo impulso à vida social, somando-se aos saraus, desfiles de moda, bailes, almoços e coquetéis, que reuniram no final de semana quase sempre as mesmas pessoas e famílias (GIACOMINI, 2006, p. 97).

Ao comparar o corpo da rainha ao corpo da miss, sobretudo na fase áurea dos concursos, Giacomini (2006) comenta que

parece constituir um corpo que ganha certa autonomia em relação ao espírito. Se isto não implica que o Renascença tenha abdicado do projeto de animação da dignidade negra, o universo em que opera a miss é mais amplo do que o da rainha: seu terreno é o mundo (não por acaso), seu compromisso é ampliado da casa para o mundo, para além da família e seus valores – mesmo sem, idealmente excluí-los ou confrontá-los (GIACOMINI, 2006, p. 105).

Zanete ressaltou que a sua escolha para concorrer à Miss Mulata Estadual se deu pelo fato de ter “mais cultura e conhecimento” e que esse era um dos critérios de seleção. O título que recebeu foi de *2ª Princesa Mulata Café do Estado 1981*.

Figura 84 – Zanete, recebe o título de 2ª Princesa Mulata Café Estadual, em Rio Pardo, 1981



Fonte: Acervo particular Zanete Callil Nascimento.

Zanete lembrou em detalhes do seu vestido, a cor, também lembrou que não precisava saber sambar, tinha que saber desfilas de maiô e depois de vestido de gala.

*[...] Miss Mulata. É, eu na época recebi um convite do presidente, do Treze de Maio, há, Valter Santos, que fez uma entrevista com as meninas na época e a que teria **mais cultura e conhecimento**...aí ele me escolheu. [...] Sim, história, um pouco de tudo, de atualidade na verdade. [...] Sim, foi eleita no Treze, tinha um sarau na época lá. [...] É, era um sarau, começava às 8,7 da noite até meia noite. No máximo meia-noite. [...] De 80, por 79,80 eu acho (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

Figura 85 – Zanete, desfila na passarela no Concurso Miss Mulata 1981



Fonte: Acervo particular Zanete Callil Nascimento.

O folheto representado na Figura 86, foi um dos instrumentos de divulgação do certame de beleza, conservado pela guardiã da memória, Zanete, preservando para os que vierem depois a cultura registrada de um período que ela representou interna e externamente, o Clube Treze de Maio:

[...] Representar o clube nesse concurso, de Miss Mulata Estadual. [...] Não, não, na outra semana tive ensaios, né, pra depois ir lá. [...] Ah, na época eu não lembro, mas foi uma pessoa que me ensaiou, como que eu tinha que caminhar, como que eu

tinha que me portar, só que eu não me lembro bem... (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Figura 86 – Folheto de divulgação do Concurso Miss Mulata 1981



Fonte: Acervo particular Zanete Callil Nascimento.

Figura 87 – Desfile coletivo das candidatas ao Concurso Miss Mulata 1981



Fonte: Acervo particular Zanete Callil Nascimento.

Como explica Giacomini (2006) a “Miss” é aquela que representa para além das portas do Clube, aquela que sai para ser vista não só pelos seus, mas pelos outros, ampliando a sua visão de mundo, mesmo que esse mundo fosse tão perto.

[...] quando fui eleita eu ia pra Rio Pardo na sexta-feira e o, o concurso seria no sábado, na sexta-feira eu tinha uma janta, no sábado fomos para o clube, aí nós tivemos entrevistas com os jurados, né, porque aliás nós não sabíamos que os jurados estavam nos julgando...Eles observavam nós e já estavam julgando. E conversavam normalmente com a gente, como se fossem organizadores. E eram jurados, estavam testando nós, e aí a gente tava passando na passarela e eu vi o desfile de maiô e depois com o vestido que seria de gala (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

[...] Não, era tudo por conta do meu.. do pai. [...] Sim, e da mãe né. [...] Não, na época quem fez foi a Ivolina. Ela era uma costureira. E quem desenhou pra mim foi uma sobrinha dela que tinha habilidades com desenho. [...] Rosa. Rosa com...ai...com, não era lantejolas, era pedrinhas, da cor de lantejolas. Que foi bordado né. [...] 2ª **princesa Mulata Café, 1981** (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Zanete guardou a reportagem do jornal *A Razão*, divulgada uma semana antes do Concurso em Rio Pardo, em 1981. O que se percebe é que as *estruturas de sentimento emergentes* nos critérios de noticiabilidade do jornal, que paulatinamente vai concedendo mais espaço às mulheres negras, ao clube fora do período do Carnaval.

Figura 88 – Zanete Callil Nascimento na coluna social do jornal *A Razão*,



Fonte: Jornal *A Razão*, 26/09/1981.

[...] Ai, eu me sentia a maior né, a rainha né! [...] Gostei de me ver no jornal. Até então na década de 80 era complicado a mulher negra estar em destaque na capa de jornal né? Era complicado... (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

A foto estava guardada no mesmo álbum das fotografias do seu Baile de 15 anos, e ela enfatizou que se sentiu “A Rainha!” quando enxergou sua imagem naquele veículo de Comunicação, na coluna social, que raramente divulgava imagens de mulheres negras.

5.4.6 Construção da identidade negra e enfrentamento ao racismo: atividades, promoções, eventos, movimentos negros e protagonismo negro

Zanete também lembrou das atividades que se realizavam no prédio do Treze muito bem conservado, além dos artistas importante que lá abrilhantaram as festas. Ao ser questionada porque tinham tantas pessoas de *black power* na sua festa de 15 anos, ela sabia que era um movimento de luta e resistência que influenciou a estética dos jovens no Treze de Maio, mas ainda assim, ela pensava que não era sinônimo de rebeldia, pois no Treze, segundo ela, “não havia essa questão mais política”.

Parodiando o bordão do feminismo, que dizia que “o pessoal é político”, pode-se afirmar também que a estética da mulher negra é política. Mesmo que não se queira, nossos sinais diacríticos como cabelo crespo, nariz largo, lábios grossos, falam por nós! E se adotamos uma estética que demarca traços que a sociedade branca hegemônica não quer ver, por mais que não saibamos as verdadeiras razões, as *estruturas de sentimento emergentes* estão operando nas subjetividades dos movimentos que aquela estética simboliza.

Como disse Oliveira Silveira, com seu Grupo Palmares na década de 1970 “Éramos subversivos e não sabíamos!”. A simples presença de pessoas negras em um espaço de sociabilidade negra, transitando em pleno centro da cidade de Santa Maria foi revolucionário. A presença de mulheres negras apoderadas, cuidando de si e dos seus, amando seus pares e se deixando amar, mesmo diante de regras rígidas de comportamento e moralidade, foi transgressor, foi um ato subversivo numa sociedade pautada pelos valores da branquitude e do mito da democracia racial:

[...] Aham, bem conservado. Hã, tinha esses, as datas principais que eu te falei, o baile da primavera, tinha o baile dos casais também, o baile da romaria... E faltou outro... que não lembro. [...] Tinha, tinha de final de ano, também tinha. Mas...vinha bandas assim tipo Café Som e Leite e bandas de pagode no auge lá de Porto Alegre, e meu pai comentou que veio até o...Jamelão, se apresentar no Treze de Maio. Que até junho...julho [...] Sim, teve até Setembrino que o pai lembra dessa época, que ele comentou bastante, que era o auge naquele período. Que o Treze trazia bastante, boas bandas, bons conjuntos...Cantores individuais também traziam. Que eu sei que o pai comentava né. [...] Sim o Jamelão, mas não lembro de outro... Com atenção no Jamelão né, porque eu gosto muita da Mangueira né, daí me chamou a atenção. E Café, Som e Leite também. E tinha um conjunto daqui de Santa Maria que eu não me lembro, que é um grupo muito bom também, que só

tocava no Treze (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

[...] Sim, de black. [...] Sim, foi o movimento marcante ali na década de 70 dos homens, aliás, dos negros né, principalmente as mulheres, que eram mulheres batalhadoras e vitoriosas. E como é que diz, com a personalidade forte que queriam. [...] Das mulheres que tavam lá dentro... Não, lá não tinha... (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Zanete lembrou que conheceu um dos clubes de Porto Alegre, entretanto o outro “*o mais, mais*” que ela fala é de fato uma das sociedades negras mais tradicionais e o mais antigo do Rio Grande do Sul, fundada em 1872, a Sociedade Floresta Aurora, comprova que na capital também existia mais de um clube social negro.

*[...] Ah eu conheci o **Satélite Prontidão** na época, ainda ativo, em Porto Alegre. “[...] Era, era bonito. Não conheceu... “[...] Não, o **Floresta Aurora** não. Era o mais forte né? O mais, mais. Mas na época que eu conheci o Satélite...o pessoal ia a rigor também. É, é. As negras poderosas, e os homens negros também, bem arrumados* (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Havia um intenso intercâmbio entre as sociedades negras do Rio Grande do Sul que movimenta a economia em Santa Maria.

*[...] **O baile da Romaria**. [...] Na véspera de Romaria, né, tinha esse famoso baile que **vinham os negros todo...o estado** né e como tinha ali e como era uma referência, era lotado e outro também que tinha era o **Baile do Chopp**, me lembrei. O baile do Chopp em outubro. [...] Movimentava bastante gente e eu lembro que é, que os meus familiares que vinham, principalmente de **Novo Hamburgo** né. [...] Não, na casa da minha vó. Mas eles movimentavam bem, né, eles vinham e compravam muitos calçados e aquela casa era linda, era poderosa, era apavorável e o pessoal **levava muito calçado daqui**.*

O Clube Treze de Maio foi um espaço que recebeu pessoas negras de todo o Estado do Rio Grande do sul e para além dele, numa rede de sociabilidade negra, os quais se dirigiam à cidade de Santa Maria para dançar, conhecer seus pares, namorar, noivar, casar, formar suas famílias negras. E, contrariando o que o colonizador fez no passado, ao desagregar o Clube reinventou novas formas de encontros.

5.4.7 Brancos em espaços de negros - negros em espaços de brancos: privilégios e segregação

Zanete destacou em sua fala as opressões de classe social e as gradações de cor que a determinavam no interior da organização negra, sendo que os claros, iam no Familiar e escuros, no Treze. Já alguns brancos iram no Treze “para encher os olhos” e tentar encontrar uma “negrinha” para “casar”. Ela ressaltou que algumas vezes frequentava alguns clubes brancos, já que também possuía na sua rede de amizades, alguns amigos brancos.

*[...] É, recém tava começando, e o que chamava a atenção assim Giane, é que existia clubes que eram bem assim, até o Valmir comenta, que na época **era complicado uma pessoa da raça negra entrar ali no Caixeiral**. [...] Ele era da década de 70 né, ele tava no auge de quando estava acontecendo isso né, e era complicado, entrar, adentrar um negro ou **uma negra dentro do Caixerai ou dentro do Comercial** (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

*[...] Não, naquele período não, no período que o clube que eu ia era no santamariense, costumava ir no santa-mariense ali em cima [...] Não, frequentava mais o Treze, mas é que na época era assim ó, tinha... o pai a mãe comentavam que **o Familiar era um pessoal um pouquinho mais claro e o Treze era um pouquinho mais escuro** e isso aí também **o pai falou que existia** isso aí que eram os mais claros no Familiar e os mais escuros no Treze. [...] Pois é, o pai e a mãe tem uma memória disso aí, eles sempre falam que os mais clarinhos eram do Familiar. Isso, e os mais escuros eram do Treze (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

Zanete algumas vezes, fazia referência à memória de seus pais, àquilo que passou ouvindo desde a infância sobre o Clube Treze de Maio. No entanto, ela não só ouviu as histórias de seus pais, como também fez parte da *cultura vivida* da sociedade negra, até o seu desaparecimento.

*[...] É, e assim também eu tinha amigos, **além dos brancos e amigas brancas**, mas normalmente eu me dava bem com os amigos brancos, homens mas com colegas que também iam no Treze né...Que gostavam, que iam dentro...[...]Eles iam porque **gostavam, entende?** Inclusive teve um amigo meu, o Airton, ele é advogado, e ele sempre mexe comigo que... [...] E ele dizia que sempre **ia olhar as negrinha** e as negrinha nem davam bola pra ele hahaha. Mas **ele queria casar com uma negrinha**, haha... [...] **Queria, mas o jeito dele assim sabe?! Ele sempre diz isso, até hoje.** [...] Airton Ribeiro, ele é advogado...muito querido. [...] **Que seria o preconceito né. Mas ia lá. Ele ia lá.** [...] Sim, se caso algum digamos, que não fosse negro, uma pessoa branca que aprontasse e que fosse com um associado, o presidente cobrava do associado... [...] **Que apresentou aquela pessoa ali no clube. Então tinha uma...era bem rígido** (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).*

[...] Sim, porque era um lugar onde eu poderia encontrar a minha raça lá, mas a partir de que tu adquire um certo conhecimento, não sei se tu deveria sentires, era um lugar onde tu sentia da nossa raça. Não é que agente queria se distanciar, mas

a situação te obriga o distanciamento. Eu amo ser negra, eu gosto de ser negra e me imponho como negra. Mas existe um distanciamento (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

[...] Na época eu acompanhava com meus pais né, eles ficavam um pouco no Treze e um pouco no Familiar. E às vezes iam pro Santa-mariense. Dependia do conjunto, da animação.” [...] Sim, mas daí dançava um pouquinho e já voltava pro Treze. No final era no Treze (NASCIMENTO, 2015. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Para Zanete o Clube Treze de Maio representa o lugar de encontro identitário, onde “tu se sentia da nossa raça”.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres negras tiveram papel fundamental na construção da sociedade brasileira e das diferentes identidades negras que constituem a população negra de Santa Maria. As mulheres negras do sul do Brasil existem e, ao contrário do que paira no imaginário nacional, “Negras do sul. Aqui também tem!”⁹⁷.

Ao retomarmos o problema que elencamos nesse trabalho, bem como as hipóteses que elaboramos, podemos afirmar que o jornal *A Razão* no período de 1960 a 1980 foi um veículo racista, que selecionou na *cultura da traição seletiva* os elementos das *estruturas de sentimento dominantes*, disseminando uma ideia hegemonicamente branca de ser mulher naquela sociedade, o que se pode constatar pela diversidade de mulheres brancas, que o colunista apontou, ao selecionar as “10 Mais” da cidade de Santa Maria do ano de 1966, bem como os inúmeros clubes brancos do ano de 1975 e somente o Treze de Maio em destaque em pleno mês de Carnaval, onde existiam pelo menos mais dois clubes negros em atividade na cidade, o Familiar e o Elite.

O mundo social santa-mariense era restrito aos “bem lançados”, “bem nascidos”, que faziam parte da Universidade, dos clubes mais queridos e citados, donos de bares, restaurantes, rádios, num círculo de difícil penetração a quem não tinha determinados atributos, tais como, elegância ao dirigir, ou desfilar pela primeira quadra, sabendo acontecer em qualquer circunstância. Elegância e título de beleza as rainhas e princesas do Clube Treze de Maio tinham, entretanto para o colunista e a sociedade santa-mariense ainda não era o suficiente para estar naquele lugar de destaque e demarcação de pertencimento e poder. As mulheres do Treze constituíram uma *classe média negra emergente*, com todos os atributos para estar onde quisessem, porém, a sua negritude contrastava com o ideal de beleza da época, pautada nos valores da branquitude.

As rainhas e princesas do Clube Treze de Maio foram pensadas pela *A Razão* com dia e hora marcada para figurar na sua coluna social, ou seja, durante o Carnaval, mas era necessário manter-se afastada de toda e qualquer possibilidade de brilhar mais do que qualquer mulher branca. Alcione apareceu na Capa de 1970, porque ela era uma das soberanas e de alguma forma, eles foram “obrigados” a divulgar. Entretanto, ela ficou em 2º

⁹⁷ O tema do carnaval do Ilê Ayiê no ano de 2012 foi “Negros do Sul. Lá também tem!”, com o propósito de homenagear e discutir a invisibilidade dos negros e negras do sul do país. Disponível em: <http://www.ileaiyioficial.com/bio/temas-dos-carnavais/>. Acesso em: 28 out.2016.

lugar e seu nome não foi destacado em legras garrafais no jornal *A Razão*, como as duas rainhas brancas.

A Razão por meio da sua coluna social apontou um “feminino desejável” que trazia como mote a segregação entre as mulheres “do centro” e as mulheres “do bairro” e entre as mulheres negras e as mulheres brancas. Assim tudo ficava tranquilo, com cada uma no seu “devido lugar”. No entanto, o Treze de Maio incomodou pelo fato de estar “fora do lugar” que se imaginava e se queria para ele. O Treze, nesse período, era um clube do centro e não do bairro e Alcione foi 1ª Princesa do Carnaval de Santa Maria representando o Centro, em 1970. Isso gerou desconforto materializado em atitudes racistas do Presidente do Clube Esportivo.

Já as mulatas são exaltadas na década de 1980, tanto pelos clubes negros, com os Concursos de “Miss Mulata”, como pela *A Razão*, pois era a materialização do mito da democracia racial e o ideal de relações étnico-raciais que o Brasil da Ditadura Militar queria ver e propagar: um país da harmonia, sem conflitos raciais ou de qualquer outra natureza.

O Clube Treze de Maio desconstruiu o mito da democracia racial ao priorizar ao longo do século XX, relações raciais prioritariamente entre negros e negras, amores, namoros, noivados, casamentos, o que foi extremamente positivo para a continuidade do grupo racial negro e a constituição de famílias negras.

A qualidade da cobertura foi muito mais inquietante pelo que o jornal não disse, pelo silêncio, pela invisibilidade, pela aniquilação do existir mulher negra, do que pelo que ele disse. Termos que afirmavam e legitimavam o mito da democracia racial e a negação das identidades negras estiveram presentes na coluna social, nas raras vezes em que as rainhas do Treze apareceram no jornal, como forma de elogio o colunista destacou as “morenas” e as “mulatas esculturais”; assim como as mulheres brancas eram “*para encher os olhos*”.

A proporção do número de notícias de mulheres negras na coluna social em relação às mulheres brancas da sociedade santa-mariense foi absolutamente desigual, pois as mulheres negras só apareciam na coluna social em tempos de Carnaval, com raras exceções fora desse período, no resto do ano elas desapareciam, mesmo diante de uma vasta e intensa programação do Clube Treze de Maio, que tinha longevidade, credibilidade, sustentabilidade e ações culturais da mais variadas.

O Clube Treze de Maio revitalizado em Museu Comunitário, juntamente com uma rede articulada de Clubes Sociais Negros do Rio Grande do Sul, elaborou e produziu cultura nas três décadas analisadas, em todos os âmbitos, portanto, as histórias de suas rainhas e princesas são de interesse público e possuem uma dimensão extraordinariamente política, pois

elas construíram uma forma de pensar e ver o mundo a sua maneira, transformando positivamente a sociedade de seu tempo.

Além disso, o Clube Treze de Maio resistiu à sociedade excludente, racista e segregacionista daquele período, promovendo com sua agência, criatividade e protagonismo, a divulgação dos seus eventos por meio da imprensa negra, o jornal *A Voz do Treze*, instrumento de poder, de desenvolvimento de um discurso próprio e de visibilidade negra. Esse mesmo jornal, por vezes, reproduziu e divulgou a concepção de mundo branco, que ditava um único padrão de beleza ideal para as moças daquele tempo. Podia-se perceber também, nesse instrumento próprio de comunicação, papéis de gênero bem definidos e a supremacia masculina, representada por uma diretoria majoritariamente masculina no ano de 1966 e a presença emblemática de apenas uma mulher, que fez a diferença.

O Clube Treze de Maio fortaleceu e estimulou o amor afrocentrado entre família negras, além de ter fomentado durante quase um século, o cuidado dos seus, pelos seus e “para os seus”. Nesse sentido, acreditamos que é preciso celebrar os corpos negros numa dimensão em que cada vez mais se tenha consciência negra, com atenção para não cair nas armadilhas dos discursos prontos e embranquecedores que nos aprisionam numa falsa ideia de igualdade racial que menosprezam nossas lutas e limitam nossos horizontes. É necessário apoderar-se de sua própria imagem e histórias e isso os movimentos de mulheres negras têm feito muito bem, protagonizando inúmeras formas de construir coletivamente com afeto, com carinho, com amor, cuidando umas das outras.

É preciso compartilhar esses sentimentos com mais afinco e participação dos homens negros, numa tentativa de reconstrução dos pares negros, dos casais negros e de amor entre os negros e negras e nas mais variadas formas de orientação sexual. Estamos cientes de que essa não é uma tarefa fácil, pois descolonizar o pensamento exige esforços individuais e fortalecimento das organizações negras verdadeiramente coletivas, já que o discurso eurocêntrico dominante vê na mulher negra/ “mulata” o caminho para a integração, entretanto, as representações midiáticas que prevalecem cada vez mais supervalorizam os valores e a estética da branquitude, minando muitas mentes negras ainda colonizadas e que, talvez, levem muito tempo para compreender que temos necessidades materiais, mas que elas também passam, em especial, pelas necessidades emocionais.

A partir destas questões, ao articularmos gênero, raça e classe, percebemos o modo como se combinaram ou se entrecruzaram diversas formas de opressão. Retomamos nossas hipóteses, que se confirmaram à medida que fomos analisando a vida intensa das rainhas e

princesas, além da rica programação do Treze e da rede de clubes sociais negros do Rio Grande do Sul, no período correspondente ao seu auge.

Acreditamos que o racismo midiático promovido pelo jornal *A Razão* foi um projeto político de negação da identidade da mulher negra santa-mariense, culturalmente arquitetado com outras estruturas excludentes de dominação e opressão, como por exemplo, as instituições de ensino e os clubes sociais brancos, para negar a beleza da estética da mulher negra, aniquilando assim, a existência de parte da população brasileira, reproduzindo as *estruturas de sentimento residuais* racistas da sociedade em geral, nos meios de comunicação. Isso encontrou eco em Santa Maria no jornal *A Razão*, o qual durante as três décadas elencadas nesta pesquisa (1960, 1970 e 1980) foi racista, preconceituoso, segregacionista, invisibilizando as rainhas e princesas negras do Clube Treze de Maio em sua coluna social, meio através do qual o próprio colunista dizia que era para *todas* as entidades sociais da cidade divulgarem suas atividades.

A rainhas e princesas do Treze foram detentoras de notoriedade, distinção e intensa visibilidade no interior do reduto de sociabilidade negra, entre seus pares. E embora o Clube promovesse inúmeras atividades importantes para a comunidade negra, apoderando seus agentes e visibilizando as mulheres negras no interior do território negro, o fato não ganhou notoriedade na imprensa local santa-mariense, ao não destacar as rainhas e princesas do Treze na mesma proporção em que apareciam as mulheres brancas no jornal.

O que o jornal *A Razão* não quis dizer é que as mulheres negras do Clube Treze de Maio eram detentoras de beleza, e quando fazia uso desta palavra era para minimizar ou reforçar os estigmas e estereótipos atribuídos às mulheres negras (corpo erotizado, hiperssexualizado). Tais representações distorcidas, diferenciadas quando dirigidas às mulheres brancas, para as quais não se conferiam adjetivos em relação ao seu pertencimento racial, ao contrário das mulheres negras que eram: “bela morena”, “linda morena”; “escultural mulata”, na tentativa de negar a “raça”. Portanto, mesmo diante da visibilidade que tinham no interior do clube negro e da intensa procura por noticiabilidade dos eventos do Treze por parte dos seus gestores, o jornal *A Razão* utilizou estratégias para minimizar e aniquilar a beleza daquelas mulheres negras, invisibilizando-as pelo não dito, por aquilo que silenciava, ou pelo que “mostrava”, entretanto com lugares definidos e com hora marcada para terminar.

A Razão atuou de forma racista durante três décadas (1960-1980) de intensa divulgação das atividades dos clubes sociais brancos da cidade de Santa Maria e de mulheres brancas com títulos de beleza, ao selecionar e promover em seu espaço nobre - a coluna social – majoritariamente, as mulheres brancas em detrimento das mulheres negras.

Nesse sentido, os resultados da pesquisa “*Para encher os olhos*”: identidades e representações culturais das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio de Santa Maria no jornal *A Razão* (1960-1980), no contexto local, bem como em âmbito regional e nacional pode contribuir para novas investigações e possibilidade de reconhecimento desse lugar de memória, assim como inúmeros outros clubes sociais negros, como patrimônio cultural do Brasil, com vistas a implementação de políticas públicas de salvaguarda desses lugares centenários, em sua maioria. Acreditamos, que as histórias das mulheres negras do Treze são educativas, pedagógicas, políticas e que estão abertas a novas interpretações e novos olhares, pois ainda há uma vasta documentação que a *cultura registrada* e a *cultura da tradição seletiva* se encarregaram de fazer permanecer, tanto no Museu Treze de Maio como em cada uma das casas das guardiãs da memória. Assim como outras informações que só a memória delas foi capaz de evocar e se fazer ouvir por elas mesmas, com coragem, com determinação. Enfim, acreditamos no papel da Comunicação como estratégia política de combate à discriminação e ao racismo, e às desigualdades de gênero, raça e classe, por meio da *cultura registrada*, da memória e das histórias de vida de mulheres negras.

REFERÊNCIAS

- AL-ALAM, C. C. **Questões acerca dos enforcamentos de escravos em Pelotas-RS. II Encontro “Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional”**. Porto Alegre, 26-28 de outubro de 2005. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos2/caiua%20al-alam%20completo.pdf>. Acesso em: 28 out. 2016.
- ALTHUSSER, L. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado**. Lisboa: Presença 1970.
- ALVES, L. **O valor da brancura**: considerações sobre um debate pouco explorado no Brasil. Cadernoscenpec. São Paulo. v. 2. n. 2. p. 29-46. dez. 2012. Disponível em: cadernos.cenpec.org.br/cadernos/index.php/cadernos/article/download/176/204. Acesso em: 28 out. 2016.
- AMARAL, S. Mv Bill – O intelectual negro nas esferas da insurgência. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens**. ano 01, n. 01 2006 Disponível em: http://www.tabuleirodeletras.uneb.br/secun/numero_01/pdf/artigo_vol01_08.pdf. Acesso em: 15 mar. 2016.
- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARRAES, J. **Cordéis Heroínas Negras do Brasil**. Jarid Arraes é cordelista, escritora e autora do livro “As Lendas de Dandara”. Criadora da Terapia Escrita e do Clube da Escrita Para Mulheres. Tem mais de 60 títulos publicados em Literatura de Cordel. Disponível em: <https://jaridarraes.com/cordel/>. Acesso em: 28out. 2016.
- ARTICULAÇÃO DE ORGANIZAÇÃO DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS. AMNB. **E-book Marcha das Mulheres Negras-2015**. Ford Foundation. 2015. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/e-book-marcha-das-mulheres-negras/#gs.ei4tvjs>. Acesso em: 28 out. 2016.
- ASANTE, M. K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Sankofa**: matrizes africanas da cultura brasileira; 4. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- ATEM, G. N. A linguagem e a crise da “crise da representação”. **Rescêncio - Revista de Recensões de Comunicação e Cultura**. Labcom: Laboratório de Comunicação e Conteúdos On-Line – UBI, Lisboa, 2011. Disponível em: <http://bocc.ubi.pt/pag/atem-guilherme-a-linguagem-e-a-crise-da-crise-da-representacao.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2016.
- BAIROS, L. **Nossos feminismos revisitados**. Estudos Feministas. Nº 2/95. Ano 3. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/16462/15034>. Acesso em: 28 out. 2016.
- BAPTISTA, M. M. **A Identidade cultural Portuguesa**: do colonialismo ao pós-colonialismo: memórias sociais, imagens e representações identitárias. Comunicação e Sociedade, v. 24, p. 270-287, 2013. Disponível em: <http://revistacomsoc.pt/index.php/comsoc/article/viewFile/1788/1718>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- BARBOSA, M. **Frente Negra Brasileira**: depoimentos, entrevistas e textos. Quilombhoje (Org.). São Paulo: Quilombhoje, 1998.

BARBOSA, M. **História da Comunicação no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BARTH, F. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. IN: Teorias da Etnicidade. POUTIGNAT, Philippe et al. São Paulo: UNESP, 1998. p. 187-227.

BARTHES, R. **A Câmara Clara**, Lisboa, Edições 70, Coleção Arte e Comunicação, 1998.

_____. A mensagem fotográfica. In: LIMA, L. C. (Org.). **Teoria da cultura de massa**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 325-338.

_____. O efeito de real. In: BARTHES, R. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 181-190.

BEAUVOIR, S. **O Segundo sexo**. A experiência vivida. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

BERND, Z. Os negros: fecundo legado cultural. In: KERN, A. A. et al. **Continente Múltiplo Rio Grande do Sul: A Multiple Continent**. Coleção: O Continente de São Pedro. Porto Alegre: Riocell Marprom, p. 61-82, v. 5, 1993.

BITTENCOURT JUNIOR, I. C. **As representações do negro nos museus do Rio Grande do Sul são marcadas pela invisibilidade simbólica: do “resgate” afro-brasileiro às pesquisas histórico-antropológicas e às visibilidades negras na museologia**. In MATTOS, Jane Rocha de. **Museus e Africanidades**. Obra de autoria coletiva. Porto Alegre, RS. Edições Museu Júlio de Castilho, 2013.

BORGES, R. (Orgs.). **Coleção Negras e Negros: Pesquisas e Debates**. Coordenação: Tânia Maria Pedroso Müller. Petrópolis, RJ: DP ET Alii. Brasília, DF: ABPN, 2012. p. 178- 203.

BORGES, R. da S. **Mídia, racismos e representações do outro: ligeiras reflexões em torno da imagem da mulher negra**. In: BORGES, Roberto Carlos da Silva;

BRENNEN, B. **Sweat not melodrama: reading the structure of feeling in All the President’s Men**. *Journalism: Theory, Practice and Criticism*, v. 4, n. 1, p. 113-131, 2003. Disponível em: <http://www.ijpc.org/watergate.pdf>. Acesso em: 29 set. 2015.

BUTLER, J. **Gender regulations**. In: *Undoing Gender*. New York-London: Routledge, 2004a.

CÂNDIDO, M. M. D. **Heritage and Empowerment of Local Development Players**. *Museum International*, n. 253-256, ICOM 2014. ISSN 1350-0775. p. 43-55. 2015. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/muse.12014/abstract>. Acesso em: 28 out. 2016.

CARDOSO, C. P. **Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 320, set./dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36757>. Acesso em: 22 out. 2016.

CARNEIRO, S. **Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero.** Artigo publicado no portal Geledés – Instituto da Mulher Negra. 2011. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/#gs.M63U11I>. Acesso em: 28 out. 2016.

_____. **Gênero, raça e ascensão social.** Estudos Feministas. Ano 3. 2º Semestre 95. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/16472-50769-1-PB%20\(1\).PDF](file:///C:/Users/User/Downloads/16472-50769-1-PB%20(1).PDF). Acesso em: 28 out. 2016.

_____. **Mulheres Negras do Brasil.** In: SCHUMAHER, S.; BRAZIL, V. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2007.

_____. **Negros de pele clara. Portal Geledés.** Instituto da Mulher Negra. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/#gs.kOSOG60>. Acesso em: 28 out. 2016.

_____. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil.** Sueli Carneiro. São Paulo: Selo Negro, 2011 (Consciência em debate/coordenadora Vera Lúcia Bendo).

CASTELLS, M. O poder da identidade. A Era da Informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, v. 2, 1999.

CEVASCO, M. E. **Para ler Raymond Williams.** São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. Prefácio. In WILLIAMS, R. **Palavras-Chave.** São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Um Plano de Trabalho: “Culture is ordinary”. In WILLIAMS, R. **Para Ler Raymond Williams.** São Paulo: Paz e Terra, 2001.

CHAGAS, M. de S. **Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade.** Chapecó: Argos, 2006. 135 p.

CHAUÍ, M. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000. Disponível em: http://www.usp.br/cje/anexos/pierre/brasil_mitofundador_e_sociedade_autoritaria_marilena_c_hauí.pdf. Acesso em: 14 set. 2015.

CHIZIANE, P. Eu, mulher... por uma nova visão de mundo. **Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, v. 5, n. 10, abr. 2013.

_____. **Pelos Mares da Língua Portuguesa.** Universidade de Aveiro, Departamento de Línguas e Culturas, Portugal, 2014.

COGO, D.; MACHADO, S. **Redes de negritude: usos das tecnologias e cidadania comunicativa de afro-brasileiros.** Intercom. Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Caxias do Sul, RS. 2 a 6 de setembro de 2010.

COIRO-MORAES, A. L. **A análise cultural: um método de procedimentos em pesquisas.** Questões Transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação v. 4, n. 7, jan./ju. 2016.

COSTA, M. E. B. C. Grupo Focal. In DUARTE, J.; BARROS, A. (Orgs). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005.

CRENSHAW, K. **Why intersectionality can't wait**. Tradução de Bia Cardoso para as Blogueiras Feministas. 2015. Disponível em: <http://blogueirasfeministas.com/tag/interseccionalidade/> e <https://www.washingtonpost.com/news/in-theory/wp/2015/09/24/why-intersectionality-cant-wait/?postshare=5351443143466154>. Acesso em: 28 out. 2016.

_____. **Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero**. University of California. Los Angeles. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: 28 out. 2016.

DANIEL, N. **Lembrando Lélia Gonzalez**. Biblioteca Gésia de Oliveira. CRIOLA, 1994. Disponível em: http://criola.org.br/?page_id=24. Acesso em: 28 out. 2016.

DAVIS, A. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. Artigo publicado no portal Geledés – Instituto da Mulher Negra. 2011. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/#gs.tjuqy3U>. Acesso em: 28 out. 2016.

_____. Classe e raça no início da campanha pelos direitos das mulheres. In: DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 57-78.

_____. Estupro, racismo e o mito do estuprador negro. In: DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. p.177-203.

_____. O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição de mulher. In: DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 15-41.

_____. O Movimento antiescravagista e a origem dos direitos das mulheres. In: DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 43-56.

_____. Racismo no movimento sufragista. In: DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 79-93.

DE JESUS, C. M. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. Coleção Contrates e Confrontos. São Paulo. 1960.

DEMO, P. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

DIRETRIZES CURRICULARES NACIONAIS PARA A EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E PARA O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA E AFRICANA. Brasília. DF. 2004. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2014.

DOVE, N. Mulherisma Africana: uma teoria afrocêntrica. **Jornal de Estudos Negros**, Tradução Wellington Agudá. v. 28, n. 5, p. 515-539, Maio de 1998.

DU GAY, P. et al. **Doing cultural studies**. The story of Sony walkman. London: Sage, 1999.

DUARTE, J. Entrevista em profundidade. In DUARTE, J.; BARROS, A. (Orgs). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005.

DUARTE, J.; BARROS, A. **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005.

ESCOBAR, G. V. **Memória da Militância Negra durante a Ditadura Militar no Brasil e a Luta Antirracista através do Acervo Fotográfico de Oliveira Silveira (1971-1988)**.

Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2014.

_____. **Negritude, lesbianidade e amor afrocentrado**. Disponível em: file:///C:/Users/User/Downloads/Geanine%20Escobar_Negritude%20Lesbianidade%20e%20Amor%20afrocentrado.pdf. Acesso em: 28 out. 2016.

ESCOBAR, G. V. **Clubes Sociais Negros: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial**. Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Patrimônio Cultural). Santa Maria: UFSM, 2010.

ESCOBAR, G. V.; COIRO-MORAES, A. L. **Rodas de lembranças de mulheres negras: comunicação e cidadania no Museu Comunitário Treze de Maio**. Trabalho apresentado na modalidade Artigo Científico na IV Conferência Sul-Americana e IX Conferência Brasileira de Mídia Cidadania, 2013. Disponível em: <http://www.midiacidade.ufpr.br/wp-content/uploads/2013/09/ANA-LUIZA-COIRO-MORAES.pdf>. Acesso em: 28 out. 2016.

_____. **“Para encher os olhos”**: uma análise cultural da visibilidade de uma rainha negra no jornal A Razão. In: Comunicação e gênero: um panorama da pesquisa empírica no cenário nacional/organizada por Carla Cândida Rizzotto. Londrina, Syntagma Editores, 2016.

ESCOSTEGUY, A. C. D. **Cartografias dos Estudos Culturais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

ESCOSTEGUY, A. C. D.; MESSA, M. R. Os estudos de gênero na pesquisa em comunicação no Brasil. In ESCOSTEGUY, A. C. D. **Comunicação e gênero: a aventura da pesquisa**. Ana Carolina D. Escosteguy (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 14-29.

ESCOSTEGUY, A. C. Estudos Culturais: uma introdução. In JOHNSON, Richard; ESCOSTEGUY, A. C.; SHULMAN, N. **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Organização/tradução de Tomáz Tadeu da Silva. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado**. In: Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRARA, L. **Leitura sem palavras**. São Paulo: Ática, 2004.

FERREIRA, J. T. S.; COIRO MORAES, A. L. **Visibilidade negra na coluna social do jornal Apalavra:** estruturas de sentimento dominantes, residuais e emergentes. *Eptic (UFS)*, v. 15, p. 101-116, 2013.

FERREIRA, J. T. S.; COIRO MORAES, A. L. **A história da visibilidade do negro na coluna social do jornal Apalavra:** estruturas de sentimento dominantes, residuais e emergentes. Anais do XI Congresso de ALAIC, Montevideo, 9-11 de mayo de 2012. Disponível em <http://alaic2012.comunicacion.edu.uy/content/hist%C3%B3ria-da-visibilidade-do-negro-na-coluna-social-do-jornal-apalavra-estruturas-de-sentimen>. Acesso em: 2 mar. 2013.

FERREIRA, J. T. da S. **A visibilidade do negro na mídia:** o negro na coluna social do jornal Apalavra de São Sepé. Trabalho Final de Graduação II. Curso de Jornalismo. Centro Universitário Franciscano (UNIFRA). Santa Maria, RS, 2012.

FERREIRA, M. L. M.; CERQUEIRA, F. V. Mulheres e doces: o saber-fazer na cidade de Pelotas. **Revista Patrimônio e Memória**. São Paulo, Unesp, v. 8, n.1, p. 255-277, jan./jun. 2012.

FINCH, C. S. Cheikh Anta Diop Confirmado. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade:** uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4). p. 71-90.

FLÔRES, J. R. A. Os clubes sociais ferroviários. In FLORES, J. R. A. **Os trabalhadores da V.F.R.G.S.:** profissão, mutualismo, cooperativismo. Santa Maria: Pallotti, 2008. p. 272-287.

_____. **Os trabalhadores da V.F.R.G.S.:** profissão, mutualismo, cooperativismo. Santa Maria: Pallotti, 2008.

_____. Santa Maria: Centro Ferroviário do Brasil Meridional. A Ferrovia e o Progresso do Município. In: FLORES, J. R. A. **Fragments da história ferroviária brasileira e rio-grandense:** fontes documentais, principais ferrovias, Viação Férrea do Rio Grande do Sul (VFRGS), Santa Maria, a “Cidade Ferroviária”. Santa Maria: Pallotti, 2007. p. 160-182.

_____. Santa Maria: Centro Ferroviário do Brasil Meridional. In FLORES, J. R. A. **Fragments da história ferroviária brasileira e rio- grandense:** fontes documentais, principais ferrovias, Viação Férrea do rio Grande do Sul (VFRGS), Santa Maria, a “Cidade Ferroviária”. Santa Maria: Pallotti, 2007. p. 139-182.

FOLA, N. (Janine Cunha). **A importância da ancestralidade para que negros e negras suportassem viver no mundo ocidental após a passagem pela porta do esquecimento.** Ponto de Cultura Espaço Escola Africanamente. Porto Alegre, 2015.

FREIRE FILHO, J. Força de expressão: construção, consumo e contestação das representações midiáticas das minorias. **Revista FAMECOS**. Comunicação e Consumo. Porto Alegre. nº 28. Dezembro 2005.

FRIEDAN, B. **Mística feminina**. Petrópolis: Vozes, 1971.

GAMBARATO, R. R. **Signo, significação, representação**. Contemporânea, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 204-214, 2005. Disponível em http://www.contemporanea.uerj.br/pdf/ed_04/contemporanea_n04_18_ReniraRam.pdf. Acesso em: 14 fev. 2016.

GERHARDT, T. E.; SOUZA, A. C. de. Aspectos teóricos e conceituais. In: GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GIACOMINI, S. M. **A alma da festa**: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro – o Renascença Clube. Belo Horizonte: Editora UFMG. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2009.

GOMES, Â. de C. A guardiã da memória. Acervo – **Revista do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, v. 9, n 1/2, p. 17-30, jan.dez.1996.

GOMES, I. M. M.; JUNIOR, J. J. Raymond Williams e a hipótese cultural da estrutura de sentimento. In: GOMES, I. M. M.; JUNIOR, J. J. **Comunicação e Estudos Culturais**. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 29-48

GOMES, N. L. **Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. São Paulo: USP, 2002

_____. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONÇALVES, L. R. D. G. Cultura, educação e lei 10.639/03: discussões, tendências e desafios. **Revista Horizontes**, v. 30, n. 1, p. 17-23, jan./jun. 2012. Disponível em: http://webp.usf.edu.br/revistas/horizontes/v30-n1-2012/uploadAddress/revistahorizontes_vol30_01_artigo02%5B19145%5D.pdf. Acesso em: 2 fev. 2014.

GRIGIO, Ê. **“No alvoroço da festa, não havia corrente de ferro que os prendesse, nem chibata que intimidasse”**: a comunidade negra e sua Irmandade do Rosário (Santa Maria, 1873-1942). 2016. 320 f. Tese (Doutorado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). São Leopoldo, RS, 2016.

_____. **A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em Santa Maria/RS – (1873- 1915)**: uma trajetória de conflitos. Monografia de Especialização. Curso de Especialização em História do Brasil. Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Santa Maria, RS, 2003.

HALL, S. "Estudos culturais se seu legado teórico". In: HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 199-217.

_____. **“A centralidade da cultura**: notas sobre as revoluções culturais de nosso tempo”. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 22, nº. 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

_____. “Estudos culturais: dois paradigmas”. In: HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 131-159, 2003.

_____. “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?” In: HALL, S. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et al]. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. “The work of representation”. In: HALL, Stuart (Org.) **Representation**: cultural representations and signifying practices. London: Sage – The Open University, 1997.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n .24, p. 68-75, 1996a.

_____. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: HALL, S. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais.** Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et al]. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. da; HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. The formation of a diasporic intellectual: an interview with Stuart Hall by Kuan-Hsing Chen. In: MORLEY, D.; CHEN, K.-H. (Orgs.) **Stuart Hall: Critical dialogues in Cultural Studies.** London/New York: Routledge, 1996. p. 484-503

_____. The spectacle of the 'other'. In: HALL, S. **Representation.** Cultural Representations and Signifying Practises. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage/Open University, 1987. – Capítulo IV [...] – Tradução

_____. A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall, de Kuan Hsing Shen. In: SOVIK, L. (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG. Brasília, 2003.

_____. The spectacle of the 'other'. In: HALL, S.; EVANS, J.; NIXON, S. (Ed.) **Representation.** Cultural Representations and Signifying Practises. Second edition. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HOOKS, b. **Não sou eu uma mulher.** Mulheres negras e feminismo. “Ain't I a Woman. Black Women and Feminism”. 1. ed. 1981. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro 2014.

_____. **Alisando o nosso cabelo.** Disponível em: <http://www.criola.org.br/mais/bell%20hooks%20-%20Alisando%20nosso%20cabelo.pdf>. Revista Gazeta de Cuba – Unión de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos. Retirado do blog coletivomarias.blogspot.com/.../alisando-o-nossocabelo.html. Acesso em: 14 fev.2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. **Atlas do Censo Demográfico 2010/IBGE.** Rio de Janeiro: IBGE, 2013.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. IPEA. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil.** (Org.) Mariana Mazzini Marcondes ... [et al.].- Brasília: Ipea, 2013. p. 20.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. IPEA. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil/organizadoras: Mariana Mazzini Marcondes ... [et al.].** Brasília: Ipea, 2013. 160 p. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/>

portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negra_s.pdf. Acesso em: 2 fev. 2014.

_____. **Retrato das desigualdades de gênero e raça.** Brasília: Ipea, 2011. 39 p. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois:** a trajetória da salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil, 1936/2006. Brasília: IPHAN, 2006. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=582>. Acesso em: 2 jan.2013.

INTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010.** Características da população e dos domicílios. Resultados do universo. Rio de Janeiro. 2011. p. 75-76.

JOHNSON, R. O que é, afinal, Estudos Culturais? In JOHNSON, R.; ESCOSTEGUY, A. C.; SHULMAN, N. **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Organização/tradução de Tomáz Tadeu da Silva. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. **Fundamentos de metodologia científica.** São Paulo: Atlas, 2003.

LEITE, I. B. **Descendentes de Africanos em Santa Catarina:** invisibilidade histórica e segregação. In: Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade. Ilka Boaventura Leite (Org.). Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.

LEMOS, A. Cibercultura como território recombinante. In: TRIVINHO, E.; CAZELOTO, E. (Orgs). **A cibercultura e seu espelho.** SP: Abciber/Itaú Cultural, 2010.

LOPES, F.; WERNECK, J. Saúde da população negra: da conceituação às políticas públicas de direito. In: WERNECK, J. (Org.). **Mulheres Negras:** um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Rio de Janeiro. Criola. 2010. Disponível em: http://criola.org.br/wp-content/uploads/2014/10/livro_mulheresnegras.pdf. Acesso em: 28 out. 2016.

LOTIERZO, T. H. P. **Contornos do (in)visível:** a redenção de Cam, racismo e estética na pintura brasileira do último oitocentos. Dissertação (Mestrado). PPG em Antropologia do Departamento de Antropologia Social da USP. São Paulo, 2013.

LOUW, D. **Ubuntu:** A Filosofia Africana que nutre o conceito de humanidade em sua essência. Artigo publicado no Portal Geledés – Instituto da Mulher Negra. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-que-nutre-o-conceito-de-humanidade-em-sua-essencia/#gs.CxJx3hE>. Acesso em: 28 out. 2016.

MACEDO, J. H. S. O negro e a Ferrovia no interior do Rio Grande do Sul: a Sociedade Treze de Maio como fator de identidade da cultura negra em Santa Maria no início do século XX. In: QUEVEDO, J.; DUTRA, M. R. P. (Org.). **Nas trilhas da negritude:** consciência e afirmação. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2007.

MACHADO, A. de A. O seu olhar melhora o meu: o processo de monitoria em exposições itinerantes. In: LEITE, M. I.; OSTETTO, L. E. (Orgs.). **Museu, educação e cultura:** encontros de crianças e professores com a arte. Coleção Ágere. Campinas, São Paulo: Papirus, 2005.

MACHADO, S. **Clubes Negros e Imprensa Negra: elo social para a mobilidade afrogaúcha.** In Portal Clubes Sociais Negros do Brasil, Artigos. Santa Maria, 2011. Disponível em: <http://www.clubessociaisnegros.com.br/wp-content/uploads/2011/05/Portal-Clubes-S%C3%A1tiraMachado.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2013.

MARTIN-BARBERO, J. **Ofício de Cartógrafo.** Travessias latino-americanas da comunicação na cultura. Trad.: Fidelina González. São Paulo: Loyola, 2004.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAZAMA, A. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4). p. 111-127.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de História Oral.** 5. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Manual de História Oral.** São Paulo: Loyola, 2005.

MEYHI, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História Oral: como fazer, como pensar.** São Paulo: Contexto, 2007.

MELO, A. L. A. Ações afirmativas na Universidade Federal de Santa Maria: diversidade para combater as desigualdades. In: QUEVEDO, J.; DUTRA, M. R. P. (Org.). **Nas trilhas da negritude: consciência e afirmação.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 2007.

MICHAELIS. **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa.** São Paulo: Melhoramentos, 1998- 2009.

MOORE, C. **A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro.** 2. ed. ampliada. Belo Horizonte: Nandyala, Coleção Repensando África, v. 3, 2010.

_____. Por que as matrizes africanas? Apresentação à nova edição. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; v. 4, 2009.

_____. **Racismo e & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MORAES, A. L. C.; FERREIRA, J. T. da S. F. Visibilidade negra na coluna social do jornal APalavra: estruturas de sentimento dominantes, residuais e emergentes. **Revista Eletrônica Internacional de Economia Política da Informação, da Comunicação e da Cultura.** Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). v. 15, n. 3, 2013. Disponível em: <http://www.seer.ufs.br/index.php/epic/article/view/1359/1357>. Acesso em: 2 fev. 2014.

MOREIRA, S. V. Análise documental como método e como técnica. Análise documental: do que se trata. In: DUARTE, J.; BARROS, A. (Orgs). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação.** São Paulo: Atlas, 2005.

OLIVEN, R. G. A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul. In: LEITE, I. B. (Org.). **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade.** Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.

PEREIRA, A. A. Circulação de referenciais: Brasil, Estados Unidos e África. In: **“O mundo negro”**: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013. p. 143-216.

_____. O movimento negro no Brasil, a partir do início do século XX. In: **“O mundo negro”**: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas. FAPERJ, 2013.

PITKIN, H. F. **Representação**: palavras, instituições e ideias. Lua Nova, Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, São Paulo, 67: 15-47, 2006. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67306703>. Acesso em: 14 fev. 2016.

QUINTINHA, J. **Reis Negros**. Cadernos Coloniais, 63. ed. Cosmos. Biblioteca Moçambique. Lisboa, 1939. Disponível em: <http://www.malhanga.com/flipbook/reis.negros/#/40/>. Acesso em 2 fev. 2014.

RATTS, A. A Terra é o meu quilombo: Terra, território, territorialidade. In: **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Instituto Kuanza. Imprensa Oficial: São Paulo, 2006.

RATTS, A.; RIOS, F. **Lélia Gonzalez**: retratos do Brasil negro. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RELATÓRIO DE DESENVOLVIMENTO HUMANO. **Brasil 2005**: racismo, pobreza e violência. Brasília, DF: PNUD, 2005.

RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?** Carta Capital: Escritório Feminista. 2015. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/blogs/escritorio-feminista/quem-tem-medo-do-feminismo-negro-1920.html>. Acesso em: 28 out. 2016.

SANTAELLA, L.; NÖTH, W. **Imagem – cognição, semiótica, mídia**. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SANTOS, J. A. dos. **Prisioneiros da história. Trajetórias intelectuais na imprensa negra meridional**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS. Porto Alegre, 2011.

SANTOS, N. **Tornar-se negro**: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. Disponível em: <https://escrevivencia.files.wordpress.com/2015/02/tornar-se-negro-neusa-santos-souza.pdf>. Acesso em: 22 out. 2016.

SCHUMAHER, S.; VITAL BRAZIL, É. **Mulheres Negras do Brasil**. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2007. 496 p.

SHUCMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulista. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

SILVA, E. E. M. Q. da; CUNHA, I. **O mito da escravidão cordial sul-rio-grandense**: uma discussão historiográfica. Educ, v. 1, n. 9, p. 6-13, outubro 2007. Disponível em: <http://www.sinpro-rs.org.br/textual/out07/Revista%20Textua%20Escravidao.pdf>. Acesso em: 28 out. 2016.

SILVA, F. O. da. **Os negros, a constituição de espaços para os seus e o entrelaçamento desses espaços: associações e identidade negras em Pelotas (1820-1943)**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Pós-Graduação em História. PUCRS. Porto Alegre, 2011.

SILVA, L. (Cuti). **Quem tem medo da palavra negro?** Revista Matriz. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. da; HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 9. ed. Petrópolis, RJ: 2009

SILVEIRA, O. **Oliveira Silveira: obra reunida**. Organizado por Ronald Augusto (Org.). Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro. CORAG, 2012.

SIQUEIRA, M. de L. Avushen Iyá-M'beré – Cultura do Povo Tsonga na África do Sul. In: **N'assyim: a íris dos olhos da alma africana: saberes africanos no Brasil**. Belo Horizonte. Mazza Edições, 2010. p. 29-34.

SIQUEIRA, M. de L. **N'assyim: a íris dos olhos da alma africana: saberes africanos no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

SOARES, M. C. **Representações e comunicação – uma relação em crise**. Libero Ano X, n. 20 dez 2007. Disponível em <http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/libero/article/viewArticle/4643>. Acesso em: 12 dez. 2015.

SOARES, S. S. **A representação: dois momentos da reflexão barthesiana**. Esferas, Ano 3, n. 4., p. 71-79. Jan./jun. 2014. Disponível em: <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/esf/article/view/5475>. Acesso em: 18 jan. 2016.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOVIK, L. Apresentação: para ler Stuart Hall. In: HALL, S. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardia Resende et all. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

TOKARNIA, M. **Patrícia Collins convoca mulheres negras a se engajarem contra o racismo**. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-07/patricia-collins-convoca-mulheres-negras-se-engajarem-contra-o-racismo>. Acesso em 28 fev.2016.

UWE, F. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Tradução Joice Elias Costa. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

VARINE, H. de. A nova museologia: ficção ou realidade. In: **Museologia Social**. Porto Alegre: Secretaria Municipal da Cultura, 2000. p. 21-34.

_____. **As raízes do futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local.** Trad. Maria de Lourdes Parreira Horta. Porto Alegre: Medianiz, 2012.

_____. Um instrumento do desenvolvimento: o museu. In: AUTOR. **As raízes do futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local.** Trad. Maria de Lourdes Parreira Horta. Porto Alegre: Medianiz, 2012. p. 171-201.

WACQUANT, L. **Bourdieu e a questão das classes: poder simbólico e fabricação de grupos.** Novos estud. - CEBRAP no.96. Tradução de Sergio Lamarão São Paulo July 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n96/a07n96.pdf>. Acesso em: 28 out. 2016.

WASELFISZ, J. J. **Mapa da Violência 2012: A Cor dos Homicídios no Brasil / Julio Jacobo Waiselfisz** – Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPP/PR, 2012. Disponível em: http://www.mapadaviolencia.org.br/mapa2012_cor.php. Acesso em: 28 out. 2016.

_____. **Mapa da Violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil/Julio Jacobo Waiselfisz** – Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPP/PR, 2015. Disponível em: http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf. Acesso em: 16 nov.2016.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: **Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil.** p. 76. Disponível em: http://criola.org.br/wp-content/uploads/2014/10/livro_mulheresnegras.pdf. Acesso em: 28 out. 2016.

WEST, C. “The dilemma of the Black Intellectual”. In: The Cornel West: reader. **Basic Civitas Books**, 1999, p. 302-315. (Tradução e notas de Braulino Pereira de Santana, Guacira Cavalcante e Marcos Aurélio Souza).

WILLIAMS, R. Individuos y Sociedades. In WILLIAMS, R. **La Larga Revolución.** 1. ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003. 3ª Parte, p. 79-103.

_____. **Cultura e Materialismo.** São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **A política e as letras: entrevistas da New Left Review.** Tradução André Glaser. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

WILLIAMS, R. **Cultura e Materialismo: Raymond Williams.** Tradução André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **Culture is ordinary.** In GRAY, Ann e McGUIGAN, Jim. Studying culture: an introductory reader. London/New York: Arnold, 1993 [1958]. p. 5-14. Disponível em: <http://artsites.ucsc.edu/faculty/Gustafson/FILM%20162.W10/readings/Williams.Ordinary.pdf> Acesso em 02 fev. 2014.

_____. El análisis de la cultura. In WILLIAMS, R. **La larga revolución.** 2ª parte. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

_____. Hegemonia. In WILLIAMS, R. **Marxismo e Literatura.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Individuos y Sociedades.** Tradução Horacio Pons (Cultura y Sociedad).

_____. **La Larga revolución.** Tradução de Horacio Pons (Cultura y Sociedad). 1. ed. – Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

_____. **Marxismo e literatura.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979 [1977].

_____. Notas sobre o marxismo na Grã-Bretanha desde 1945. In WILLIAMS, R. **Cultura e Materialismo:** Raymond Williams. Tradução André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **O campo e a cidade:** na história e na literatura. Tradução: Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Palavras-chave:** um vocabulário de cultura e sociedade. Tradução Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Política do Modernismo:** contra os novos conformistas. Tradução André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **Representativo (representative).** In: Palavras-Chave: um vocabulário de cultura e sociedade. Tradução: Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 353-356.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In SILVA, T. T. (Org.) **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

_____. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos Estudos Culturais. 9. ed. Petrópolis, RJ: 2009.

WORTMANN, M. L. C. **O uso do termo representação na Educação em Ciências e nos estudos culturais.** Pro-Posições, v. 12, n. 1, p. 34, março 2001. Disponível em <http://www.proposicoes.fe.unicamp.br/proposicoes/textos/34-artigos-wortmannmlc.pdf>. Acesso em 4 nov. 2015.

XAVIER, G. “**Aristocratas da penteadeira**”: empresárias da raça e “políticas do cabelo black” na imprensa afro-americana do pós-abolição (1900-1930). *Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. UFSC, 2013. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos.6/giovanaxavier.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2016.

_____. **Branças de almas negras?:** beleza, racialização e cosmética na imprensa negra pós-emancipação (EUA, 1890-1930). Tese (Doutorado). Unicamp. Campinas, SP: [s.n.], 2012.

ENTREVISTAS

AMARAL, Alcione Flores do. Alcione Flores do Amaral: depoimento. [jun. 2013]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

CLARO, Celia. Celia Claro: depoimento. [abr. 2015]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

FERNANDES, Dione Xavier. Dione Xavier Fernandes: depoimento. [jun. 2015]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

LOPES, Maria. Maria Lopes: depoimento. [set. 2015]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

LUCAS, Doroti dos Santos. Doroti dos Santos Lucas: depoimento. [jun. 2013]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

MOREIRA, Ilza Silva. Ilza Silva Moreira: depoimento. [dez. 2013]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

NASCIMENTO, Zanete Callil. Zanete Callil Nascimento: depoimento. [set. 2015]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

PINTO, Marise Azambuja Pinto. Marise Azambuja Pinto: depoimento. [mai. 2015]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

RIBEIRO, Izoete Soaresres do. Izoete Soares Ribeiro: depoimento. [ago. 2013]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

SANTOS, Nilza Moura. Nilza Moura dos Santos: depoimento. [nov. 2015]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

SANTOS, Solange Carbone dos. Solange Carbone dos Santos: depoimento. [fev. 2015]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

SILVA, Lucia. Lucia Silva: depoimento. [jul. 2015]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

SOUZA, Lilian Paz de. Lilian Paz de Souza: depoimento. [dez. 2013]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

TOLENTINO, Reci Mauro Alves. Reci Mauro Alves Tolentino: depoimento. [jun. 2013]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

XAVIER, Suzete da Silva. Suzete da Silva Xavier: depoimento. [mai. 2013]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para tese de doutorado.

JORNAIS

Jornal A Razão. Aloida do centro Norma dos Bairros Soberanas do Carnaval. Santa Maria, 12 de fevereiro de 1970. Capa.

Jornal A Voz do 13. O Grande Baile. Fundado em 6/1/1965. Número 5 e 6. Ano 2. Santa Maria, maio-junho de 1966.

Jornal Diário de Santa Maria. Revista Mix. Pérola Negra. Santa Maria, 1º e 2 de junho de 2013. p. 2 e 4-7.

Jornal O Succo. ANNO XI. Pelas Sociedades. S. C. Os Cardeais. Santa Maria, 15 de Março de 1932. p.1.

Jornal A Razão – 1966; 1970; 1975; 1978; 1981.

ARQUIVO MUNICIPAL DE SANTA MARIA

Documentos Administrativos dos Arquivos do Museu Comunitário Treze de Maio

SOCIEDADE CULTURAL FERROVIÁRIA TREZE DE MAIO. **Acta da Fundação**. Santa Maria, 1903-1914.

SOCIEDADE 13 DE MAIO. **Livro de Atas**. Santa Maria, 17 de novembro 1946, nº 16. p. 21.

Cartório dos Registros Especiais de Santa Maria

ESTATUTOS DA SOCIEDADE CULTURAL FERROVIÁRIA TREZE DE MAIO. Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio. Santa Maria, 1983. 10 p.

Arquivo do Museu Comunitário Treze de Maio

BRITTO, Augusto; RODRIGUES, Cláudia. et all. **Catálogo do Fundo Fechado da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio-SCFTM (1903-2001)**. Santa Maria, 2010. 1110 p.

ACTA DA FUNDAÇÃO. **Livro de Atas nº 1 (1903-1914)**. Sociedade 13 de Maio. Santa Maria, 13 de maio de 1903. p. 1.

ACTA DA FUNDAÇÃO. **Ata do dia 14 de maio de 1911**. Assentamento da pedra fundamental. Sociedade 13 de Maio. Santa Maria, 14 de maio de 1911.

LIVRO DE ATA DE 1966. **Ata Sessão Solene de Assembléia Geral “Inauguração do Novo Prédio”**. Sociedade Cultural Ferroviária 13 de Maio. Santa Maria, 10 de dezembro de 1966.

APÊNDICES

APÊNDICE A – CLUBES SOCIAIS DA CIDADE DE SANTA MARIA, EM 1975

Nº	CLUBE	Apelido/Qualificação	Endereço	Data de Fundação	Nº de sócios	Clube branco	Clube negro	Principais atividades, eventos, promoções e espaços do clube 1960-1980
1	Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio	“O Treze”, “o Clube da Silva Jardim”, “Clube Treze de Maio”	Silva Jardim, 1407	13 de maio de 1903	700		X	Bailes, reuniões dançantes, Teatro, Sarau, jornal, mini sacoker, cursos de dança, ping-pong, xadrez, Biblioteca (com 400 volumes e as mais variadas revistas e jornais), Teatro, bar/copa
2	Caixeiral	"mais velho e mais querido"; “Clube da Acampamento”; “Caxixa”		21 de fevereiro de 1886	1800	X		Departamentos de Ping Pong, Bolão, Xadrez, Snooker, Bolbo, Biblioteca (com 3.200 volumes, assinaturas de todos os jornais da capital gaúcha, Rio, São Paulo, bem como revistas especializadas nos mais variados assuntos, jornais próprios “O Combatente” e “28 de Março”, Arquivo, Boate e Restaurante
3	Comercial	“Clube da Praça Saldanha Marinho”; “Clube Bem”	Rua Venâncio Aires	1º de maio de 1923	1843	X		Salão de festas, restaurante, xadrez, sala de leitura, biblioteca,
4	Avenida Tênis Clube	“Clube Azul e Branco”; “Clube do esporte branco”;	Avenida 2 de Novembro	7 de setembro de 1916	-	X		Prática de tênis, natação, vôlei, ping-pong, salão de festas, restaurante, sauna
5	Associação Cultural Beneficente e Recreativa N. Sra. Das Dores	“Clube do Bairro Dorense”; “Dores”	Bairro Nossa Senhora das Dores	13 de novembro de 1940	350	X		Campeonatos de bocha e bolão
6	Sociedade Cultural Recreativa Caçadores	“um dos mais antigos da cidade”; “Caçadores”	Pinheiro Machado, 2386	1898	400	X		Bailes e reuniões

7	Atlético Esporte Clube	“Atlético”	André Marques, 707	3 de maio de 1938	1300	X		Futebol de campo, basquete, piscina adulto, infantil e mirim, escola de natação, bar e dependências sociais, reuniões dançantes
8	AABB – Associação Atlética Banco do Brasil	-	-	2 de maio de 1957	145	X		Piscina adulto e infantil, quadra de basquete, salão de festas, sala de jogos, bar, churrasqueira, play ground, biblioteca (1000 volumes)
9	Clube de Atirador Esportivo	“Clube do Sopé do Morro”; “Sociedade de Atiradores Alemães”	-	21 de novembro de 1920	3.200	X		Bailes, reuniões dançantes, jogos de futebol de salão, bolão, bocha, ping-pong e prática de natação, piscina olímpica, baile dos Kerbs
10	Clube de Atiradores Santa-mariense	“Clube das Valsas”	Venâncio Aires	1887		X		Tiro ao alvo, boate, bocha, bolão, xadrez, canastra, ping-pong e truco, salão de festas e churrasqueira
11	Sociedade Recreativa 21 de Abril	“21”, “Clube do Itararé”		20 de abril de 1928	1800	X		Cancha de futebol de salão, mini snooker, pingi-pong, bocha
12	Grêmio Cultural Recreativo Ferroviário Riograndense	“Grêmio”; “Greminho”; “Clube dos estrangeiros”		3 de abril de 1933	1500	X		Bailes, cancha de bocha; Apartamento para ecônomo, cozinha para o clube refeitório, sala para pequenos jogos, secretaria e presidência
13	Sociedade Cruzeiro do Sul	“Cruzeiro do Sul”	Rua Silva Jardim, esquina Borges de Medeiros	22 de agosto de 1944	650	X		Reuniões dançantes, baile de aniversários, baile do chopp, bocha, xadrez, dama, mini snooker

14	Círculo Militar		Rua Appel, 65, Ed. Marechal Gustavo Brown	Novembro de 1968	400	X		Quadra esportiva, futebol de salão e vôlei, aulas de Yoga feminina e sessões de xadrez, churrasqueira, “Clubinho das senhoras dos oficiais”, chás em benefício de entidades assistenciais; bailes, reuniões e boates, casamentos, aniversários e formaturas.
15	Sociedade Recreativa Bela Vista	“Behr”; “só para trezentos”; “Clube dos Trezentos”		20 de janeiro de 1963		X		Piscina, pelada, futebol de salão, vôlei masculino e feminino, snooker e ping-pong, churrasqueiras, bar
16	Clube dos Sub- Tenentes e Sargentos da Brigada Militar	-	Rua Euclides da Cunha, Bairro Itararé	-	2000	X		Bailes, reuniões, aniversários, casamentos e festas, cancha de bocha e bolão, sede campestre, piscina, bar
17	Grêmio dos Sub- Tenentes e Sargentos de Santa Maria	-	Rua Venâncio Aires, 1944	12 de setembro de 1942	899	X		Departamento de Assistência Social que engloba o ambulatório médico, com sala para pediatria, ginecologia e clínico geral, laboratório odontológico e ambulatório para primeiros socorros, Caixa de auxílio funeral, de administração, biblioteca, cancha de bolão, salas de jogos, xadrez e jogos de mesa, restaurante, churrasqueiras, play-ground
TOTAL						16	1	17

Fonte: elaborado pela autora, conforme Jornal *A Razão* dos meses de janeiro e fevereiro de 1975.

APÊNDICE B – CLUBES SOCIAIS NEGROS DO RIO GRANDE DO SUL

CADASTRO DE CLUBES SOCIAIS NEGROS DO ESTADO DO RS - MAPEADOS 2006-2009								
Relação atualizada em 10/03/2010								
Nº	Cidade/Região	Clube	Endereço	Bairro	CEP	Área Total	Edificação	Data de Fundação
CENTRO-OESTE								
1	Caçapava do Sul	Sociedade Recreativa Harmonia	Barão de Caçava, 861	Centro			Própria	1971
2	Caçapava do Sul	CTG Clareira da Mata - Grupo Cultural Lançeiros Negros						
3	Cacequi	Sociedade Cultural Sete de Setembro	Rua Bento Gonçalves, 881	Centro			Própria	1928
4	Cruz Alta	Clube Três de Maio						
5	Formigueiro	Sociedade Recreativa Princesa Isabel	Avenida Gustavo Katy	Centro			Própria	1965
6	Ilóio de Castilhos	Sociedade Cultural Recreativa José do Patrocínio	XV de novembro 290	Centro	98130-000	805m2	Própria	14/7/1913
7	Restinga Seca	Sociedade Recreativa Cultural União Restiguense	Ricardo Müller 855	Centro	97200-000	312m2	Própria	5/21/1993
8	Santa Maria	Clube União Familiar	Rua Barão do Triunfo	Centro			Própria	08/03/1898
9	Santa Maria	Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio - Museu Treze de Maio	Silva Jardim 1407	Rosário	97010-490	400m2	Própria	13/5/1903
10	São Sepé	Sociedade Cultural e recreativa Visconde do Rio Branco	Independência 1169	Centro	97340-000	437,58m2	Própria	23/4/1943
11	Tupanciretá	Sociedade Recreativa e Cultural treze de Maio	General Osório 387			136m2		13/5/1952
12	Tupanciretá	Sociedade Recreativa Acadêmicos do Salgueiro	Coronel Lima 107	Beck	98170-000	1574m2	Própria	24/7/1977
13	São Vicente	Clube União Beneficente General Vargas						
CENTRO								
14	Cachoeira do Sul	Clube Cultural Beneficente União Independente	Batista Carlos 196	Frota	96506-660	1777,35m2	Própria	28/2/1956
15	Cachoeira do Sul	Clube 13 de Maio						
16	Candelária	Sport Clube Brasil						
17	Encruzilhada do Sul	Clube Recreativo Tabajara				250m2	Própria	
18	Rio Pardo	Associação Beneficente Reino de Oxum	1º de Maio, Praça da Ponto Rio Pardo	Ígino Letão	96640-000	220m2	Própria	
19	Rio Pardo	Sociedade Velha Guarda						
20	Santa Cruz	Grêmio Recreativo Beneficente Operário						
21	Venâncio Aires	Associação Negro Foot-Ball Club	Engenheiro Henrique Villanova 1520	Cidade Alta	95800-000	1464,50m2	Própria	29/6/1935
FROITEIRA								
22	Alegrete	Sociedade União Operária 1º de Maio						
23	Piratiní	Sociedade Recreativa 13 de Maio						
24	Pinheiro Machado	Os Filhos da Lua						
25	Bagé	Sociedade recreativa Cultural Zingarus	Dr. Freitas 527	Centro	96412-400	25m x 50m	Própria	2/1/1936
26	Dom Pedrito	Clube Recreativo Rio Grandense						
27	Rosário do Sul	Sociedade Recreativa Beneficente União Rosariense	Amaro Souto 2265	Centro	97590-000	579,13m2	Própria	1/5/1915
28	Santana do Livramento	Clube Farrouilha	Sete de Setembro 541	Centro	97574-280		Própria	20/6/1935
29	São Gabriel	Sociedade 15 de Novembro						
30	Uruguaiana	Associação Beneficente Recreativa e Cultural União Filhos do Trabalho	Rua Iris Vals, 1864	Centro			Própria	1925
SUL								
31	Arroio Grande	Clube Guarani						
32	Camaquã	Clube Recreativo Honorato Domingues Soares	Dr. Walter 788	Centro	96180-000	677,92m2	Própria	4/4/1960
33	Jaguarião	Clube 24 de Agosto						
34	Pelotas	Clube Fica Ahi pra I Dizendo	Marechal Deodoro 1368	Centro			Própria	1921
35	Pelotas	Clube Cultural Chove não Molha	Rua Benjamin Constant, 2118	Centro			Própria	26/2/1919
36	Pelotas	Clube Depois da Chuva						1917
37	Rio Grande	Clube Cultural Estrela do Oriente	Vice Almirante Abreu 116	Centro	96200-270	207m2	Própria	21/7/1923
38	Rio Grande	Clube Cultural Recreativo Braço é Braço	Gal. Canabarro 428	Centro				1920
39	Santa Vitoria do Palmar	Clube Liame de Palmas						
40	São Lourenço	Sociedade Recreativa Cultural 15 de Novembro	Júlio de castilhos 2214	Centro		12m x 25m	Própria	20/11/1954
HORDESTE								
41	Carazinho	Sociedade Flor da Serra						
42	Passo Fundo	Clube de Difusão Cultural e Técnico Visconde do Rio Branco	Moron 1226	Boqueirão	99025-004	650m2	Própria	23/4/1916
43	Palmeira das Missões	Clube 13 de Maio						
HORTE								
44	Santo Ângelo	Sociedade Princesa Isabel						
METROPOLITANA								
45	Arroio dos Ratos	Sociedade Os Tesouras						
46	Buriti	Clube Ouro Preto						
47	Canoas	Sociedade Cultural e Beneficente Rui Barbosa	Farrouilha 834	Harro Schbara del Graciar	92110-250	1200m2	Própria	3/3/1968
48	Canoas	Sociedade Cultural e Beneficente Castro Alves	Monte Castelo 700	Harro Schbara del Graciar	92025-370	1100m2	Própria	22/2/1959
49	Gravatá	Sociedade 6 de Maio						
50	Montenegro	Sociedade Floresta Montenegrina	Rodolfo Heller 590	São João	95780-000	300m2	Própria	28/6/1916
51	Novo Hamburgo	Sociedade Esportiva Cultural e Beneficente Cruzeiro do Sul						
52	Osório	Clube José do Patrocínio	Barão do triunfo 1065	Centro	95520-000	481m2	Própria	6/1/1948
53	Porto Alegre	Sociedade Floresta Aurora	Rua Coronel Marcos, 527				Própria	1872
54	Porto Alegre	Associação Satélite Prontidão	Coronel Aparício Borges 288	Glória	90680-570	2200m2	Própria	20/4/1902
SERRA								
55	Bento Gonçalves	Sociedade Gullombo						

Fonte: Escobar (2010).

**APÊNDICE C – ROTEIRO BÁSICO DE ENTREVISTA COM AS RAINHAS E
PRINCESAS DO CLUBE TREZE DE MAIO**



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
 UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
 CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
 Linha Mídia e Identidades Contemporâneas
 Orientadora Profa Dra Ana Luiza Coiro Moraes
 Doutoranda Giane Vargas Escobar

Este questionário é parte da pesquisa de Doutorado em Comunicação na UFSM. Os dados coletados farão parte das análises da minha tese, cujo título é **“Para encher os olhos”: identidades e representações culturais das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio de Santa Maria no jornal *A Razão*.**

O questionário se destina às mulheres negras que foram rainhas e princesas do Clube Treze de Maio, no período de 1960-1980.

Responsável Técnico Pela Transcrição	
Entrevistada	
Duração da Entrevista	
Local	
Data	

LEGENDA		

ROTEIRO BÁSICO DE ENTREVISTA:

1. De que forma a presença no Clube Treze de Maio influenciou tua vida? Qual a importância deste espaço na constituição do que tu és hoje?
2. Sabe-se que as diretorias do Treze eram extremamente rígidas em termos morais e comportamentais com o seu quadro de associados. O que você pensa sobre isto?
3. Como eram as relações entre famílias negras? E entre os jovens de sua época?
4. Como você percebe a presença da mulher negra nas mídias tradicionais? Como você vê a presença da mulher negra nestes espaços? (jornal, telenovelas, mídia local, etc).

5. Como você se identifica? Qual a sua raça/etnia?
6. O que é ser mulher negra para você?
7. Tu conheces alguma rainha ou princesa do Clube Treze de Maio? O que tu lembra sobre estes certames de beleza?
8. Como era o ritual de preparação para os bailes do Treze?
9. Como eram preparadas as roupas, os vestidos, o cabelo e a maquiagem para o baile? Havia algum profissional específico, algum salão de beleza que as mulheres iam ou era tudo feito em casa mesmo?
10. O que significou para você ser eleita rainha do Clube Treze de Maio naquele período?
11. Como eram realizados os concursos de beleza no Treze? Lembra se era veiculado alguma coisa na mídia de Santa Maria? Rádio, TV, Jornal?
12. Como e quando foi realizada a sua escolha como rainha do Treze? De que forma se deu a seleção das candidatas?
13. Você guarda algum jornal/revista que tenha saído alguma notícia sobre o concurso que você foi rainha?
14. Havia algum fotógrafo específico contratado para tirar as fotos dos eventos do Clube?
15. Qual foi período que você frequentou a Sociedade Treze de Maio?
16. Como era o Treze na sua época? Conte-nos um pouco sobre sua vivência no Clube.
17. Você consegue identificar um pensamento específico de uma mulher que um dia frequentou o Clube Treze de Maio? O que essas mulheres tinham em comum? Existe algum sentimento de pertencimento específico daquele grupo?
18. Ouvimos falar de um Departamento Feminino no Treze. Você conheceu ou lembra se haviam grupos específicos de mulheres no Treze de Maio e que tipo de atividades elas realizavam?
19. Quais eram as profissões exercidas pelas mulheres de sua época?
20. Você frequentava outras sociedades em Santa Maria? Além do Clube, quais eram as suas outras formas de lazer?
21. Você tem conhecimento de algum mecanismo de comunicação interna do Clube ou até mesmo comunicação externa, como jornais produzidos pelo próprio Treze?
22. Quem eram as pessoas que elaboravam estes informativos e quem apoiava? Havia alguma empresa que financiava a impressão dos materiais gráficos do Clube?
23. Qual era o objetivo dos Presidentes do seu período em relação às jovens mulheres negras? Havia um planejamento para os seus futuros em termos de coletividade na área de educação, acesso ao trabalho e visibilidade na sociedade santa-mariense?
24. Havia algum projeto especial que você lembre que foi elaborado exclusivamente para a juventude negra de sua época?
25. O que você pensa sobre o trabalho que hoje é feito no Treze, agora como Museu.

**APÊNDICE D – AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, SOM DE VOZ, NOME E
DADOS BIOGRÁFICOS**



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
 UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
 CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
 Linha Mídia e Identidades Contemporâneas
 Orientadora Profa Dra Ana Luiza Coiro Moraes
 Doutoranda Giane Vargas Escobar

Autorização de uso de imagem, som de voz, nome e dados biográficos

Eu, abaixo assinado e identificado, autorizo o uso de minha imagem, som da minha voz, nome e dados biográficos por mim revelados em depoimento pessoal, para serem utilizados por GIANE VARGAS ESCOBAR, em sua tese de Doutorado em Comunicação pela UFSM, sob o título é **“Para encher os olhos”: identidades e representações culturais das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio de Santa Maria no jornal A Razão.**

Santa Maria, de.....de 20.....

ASSINATURA

Nome:
Data de Nascimento:
Endereço:
Cidade:
Estado:
RG N°:
CPF N°:
Telefone para contato:

Fonte: elaborado pela autora.