

A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NEGRA E AS PRODUÇÕES LITERÁRIAS

Marisângela Balz
Centro Universitário de Mineiros (UNIFIMES)
E-mail: marisangela@fimes.edu.br
Rodrigo Queiroz Cabral
Centro Universitário de Mineiros (UNIFIMES)
E-mail: rodrigolyly@hotmail.com
Sérgio Luiz de Souza
Centro Universitário de Mineiros (UNIFIMES)
E-mail: srgioluz@yahoo.com.br

Resumo

O objeto da comunicação aqui proposta tem como foco o estudo da literatura afro-latino-americana em meio às discussões que dialogam com os temas relacionados à literatura e sociologia, principalmente no que concerne aos sentidos das lutas sociais e étnico-raciais. Nossos estudos têm como finalidade explorar os tipos de violência praticados contra a mulher, em especial a violência praticada contra a mulher negra, em seus vários aspectos. Utilizamos então como referência metodológica a apreciação e interpretação de conteúdos presentes em livros, revistas, artigos e outras publicações que abordam o tema. Estudamos aqui a violência contra a mulher negra em seus aspectos social e étnico-racial, tendo-a como intrínseca às relações humanas desenvolvidas em sociedades nas quais os estereótipos e estigmas são a base predominante dos discursos e do imaginário social. Neste sentido, podemos observar que quando se trata de violência contra mulheres negras, esta vem acrescida da discriminação étnico-racial que se soma a discriminação de gênero presente na violência praticada contra mulheres brancas. Uma grande parcela das mulheres negras encontra-se em situação de extrema pobreza e sem acesso à educação e às políticas públicas e, por isso, vivem em exclusão social.

Palavras-Chave: mulheres negras; violência étnico-racial, questões de gênero, representações.

1- A questão de gênero e a questão étnico-racial: outro olhar sobre a violência no Brasil

Ao pensarmos na problemática que envolve as relações entre homens e mulheres percebemos que existem desigualdades em todos os campos do vivido, vemos que a supremacia masculina, atravessa as diferentes classes sociais, marcando presença intensa também no campo da discriminação racial. Sob este aspecto em particular, podemos afirmar que na sociedade brasileira, a última posição quanto aos bens econômicos socioculturais e políticos é ocupada em maior proporção pelo grupo das mulheres negras.

No acesso ao mercado de trabalho, por exemplo, evidenciamos que a equiparação entre homens e mulheres é heterogênea. Há aí uma distinção que passa pela questão de gênero, que afeta em muito todo o processo referente ao trabalho, desde a seleção e contratação, até à remuneração. Esta discriminação pode ser percebida de forma bem mais incisiva quando se trata da mulher negra, pois aí, temos o aspecto étnico-racial e o racismo decorrente de discriminação que marca estas relações no país.

A luta pela igualdade de gênero gerou conquistas significantes, porém ainda não chegou a um patamar de igualdade satisfatório, pois existem outros fatores que dificultam esse processo como a dificuldade enfrentada pela grande maioria das mulheres negras em ter acesso à qualificação profissional, à educação, serviços de saúde de qualidade, etc.

Isto acontece em virtude da deficiência das políticas públicas que, quando existem, não atendem às demandas e seu conteúdo é, na maioria das vezes, insuficiente. A educação extremamente precária e a mulher negra, quando consegue se qualificar, ainda assim, sua remuneração é, em geral, menor que a remuneração dos homens e até mesmo das mulheres não-negras.

Segundo o DIEESE (Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Sócio-Econômicos) (2002), “as mulheres negras são a parcela mais pobre da sociedade brasileira”, as que possuem a situação de trabalho mais precária, têm os menores rendimentos e as mais altas taxas de desemprego. São também as que têm maior dificuldade de completar a escolarização, além de possuir chances ínfimas de chegar a cargos de direção e chefia. As conclusões acima são de uma edição especial do boletim do Dieese, intitulada “Mulher Negra: dupla discriminação nos mercados de trabalho metropolitanos”, durante a Semana Nacional da Consciência Negra, no dia 20 de novembro de 2002. As mulheres negras representam a confluência da dupla discriminação, relativa ao gênero e ao fator étnico-racial na sociedade brasileira.

Elias (1994), que nos esclarece quanto ao processo de dominação presente na construção das narrativas do ocidente europeu. Neste intuito, os povos europeus, em seu “processo civilizador”, passaram a impor uma identidade fundada na sua pretensa superioridade pensada por meio dos conceitos de civilização e cultura que trouxeram consigo a noção de progresso presente na concepção de civilização enquanto “um processo que deve prosseguir” e a barbárie representada por modos de vida e experiências diversas a serem expurgadas para a “pacificação das nações” (ELIAS, 1994, p.63).

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

Marilena Chauí, ao discutir esta lógica de rejeição da multiplicidade das experiências e dos saberes presentes nas formas de vida diversas que compõem a diversidade cultural, ressalta um aspecto importante para nossas orientações teórico-metodológicas. Para nós, particularmente no que tange ao recurso aos relatos orais e ao valor destes, posto pela consideração da “realidade do múltiplo”, proveniente da diversidade de grupos humanos que exprimem de maneiras determinadas suas relações entre si e com as formas de poder, bem com as maneiras como interpretam essas relações:

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

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

tempo e quais referenciais orientam as interações destes sujeitos com o tempo e com seus espaços de vida (CHAUÍ, 2000, p. 69).

Trata-se do conceito de “forma social” utilizado por Muniz Sodré (1999), em sua obra “Claros e Escuros”. Nesta obra, Sodré busca expor sua compreensão acerca das questões pertinentes às identidades, à diferenciação étnico-cultural e à formação do Estado-Nação no Brasil.

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

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

Ainda com TEVES (2002), temos os conteúdos da memória, por nós acessada por meio das entrevistas, como parcelas do imaginário social visto como sistema simbólico multilinear que reflete e imbrica-se nas práticas sociais em que se dialetizam entendimentos, crenças, fabulações e ritualizações que, de fato:

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

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

Desta maneira, esta pesquisa é ensejada pelo direito à memória e à identidade, como um princípio fundamental, um caminho para a organização de uma sociedade em que o “moderno” não negue o passado e o exercício da cidadania esteja ancorado em uma memória capaz de afirmar a diversidade e o conflito como dimensões constitutivas de nossa sociedade.

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

(FRANCISCO, in SOARES FONSECA, 2000). Ainda neste sentido, entendemos serem pertinentes as seguintes palavras de Dalmir Francisco:

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

Neste contexto, temos condições de afirmar que esta pesquisa expressa nossas intenções de indagar os sujeitos sociais sobre as bases em que estabeleceram suas relações com o tempo, o espaço e com a conjuntura sociocultural na qual se encontram situadas as relações sócio-étnico-raciais do nordeste paulista. Estamos em busca das linguagens sociais que instituíram e foram instituintes do viver, na medida em que:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De fato, como chegar a uma concepção em que possamos abarcar a simultaneidade da história social em mudança, a sociologia das organizações e relações igualmente em devir constante e, ao mesmo tempo, considerar as particularidades culturais e a capacidade política dos diversos grupos presentes em um dado contexto?

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

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

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

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

Quanto à ação política, tal como expressa no pensamento de BALANDIER (1969), no qual nos referendamos, deixamos claro que concebemos as relações entre os grupos sociais a partir de múltiplas determinações e, sob esta premissa, fazemos uma ressalva para esclarecer um ponto referente a nossa concepção concernente ao caráter de “competição política” existente entre os sujeitos sociais, exposta pelo autor. Entendemos que a competição ocorrida entre os indivíduos e grupos na efetivação, e como motivadora, de suas ações políticas, desenrola-se por diferentes caminhos e formas que vão desde a oposição frontal e os desacordos até as aproximações, alianças,

entre outras negociações e formas possíveis de atuação, como parte do jogo político que é dinâmico e multireferenciado.

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

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

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

Para aproximarmo-nos mais ainda da explicitação de nossa concepção de política, poder político e dinâmica sociocultural, vamos ao encontro das ambigüidades do poder político dominante na sociedade brasileira e às imbricações entre política, cultura e sociedade constituintes desta efetivação ambígua do campo político em nosso país.

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

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

O autor percebe que ao fundar-se em uma representação de “humanidade absoluta” centrada na Europa a noção de cultura, possibilita aos grupos dominantes a construção de uma operação política pautada na noção de “ser humano universal” oposta ao “inumano universal”, pela qual se criam estratégias discursivas para gerar a desigualdade não apenas entre as classes. Sob esta noção restrita de cultura define-se uma hierarquização social sob um conjunto de representações que bloqueiam a percepção plenamente humana do sujeito negro, e fazem com que a alteridade dos

descendentes de africanos e da diáspora negra seja sempre conotada pelas debilidades culturais, morais e físicas. Uma ordem societária em que o imaginário dominante, atado à consciência eurocêntrica, reafirma juízos de valor negativos a respeito do negro na medida direta em que reafirma uma hierarquia na qual a invisibilidade social dos sujeitos “aumenta na razão inversa da visibilidade de sua cor” preta/negra (SODRÉ, 1999, p.152).

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

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

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

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

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

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

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

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

A dualidade superior-inferior e a percepção de cultura enquanto totalidade fechada em si mesma, presente nos conceitos mais restritos de cultura, por um lado, permite hierarquizar os grupos sociais diferenciados entre aqueles portadores de racionalidade e pertencentes a uma ordem superior entendida como civilizada e os “outros”, portadores-signatários de uma falta ontológica, representados como parte da “massa sediciosa”, “irracional”, “ignorante e supersticiosa”, a ser conduzida pelos primeiros (CHAUÍ, 1986). Por outro lado, gera uma desqualificação de suas práticas culturais e também da capacidade política destas populações, desconsideração esta que passa tanto por uma visão limitada de cultura como também por uma visão estreita do campo político e das relações de poder. São abordagens que levam sempre a reduzir as culturas dos diferentes grupos sócio-étnico-raciais à lógica das representações e valores hegemônicos, segundo a qual aquelas são vistas ora como descaracterizadas e alienadas, ora como expressão de resistência absoluta à lógica dominante, de uma forma ou de outra, abordadas sempre em função de uma “ideologia dominante” a ser superada. Este é um dos aspectos que mais concretiza esta visão restrita para a percepção das interveniências entre o social, a cultura e a política.

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

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

Concebendo o social enquanto “sistema de valores e práticas”, “estimulado e desempenhado”, estamos adiante de uma abordagem em que a separação entre cultura, política e economia constitui-se, de fato, apenas enquanto recurso cognitivo, na medida em que considera o sistema social enquanto realidade multireferenciada e dinâmica. Ainda em diálogo com (WILLIAMS, 1992), tomamos como nossa sua percepção de que, na abordagem do sistema social a partir da articulação das práticas econômicas, relações políticas e sistema simbólico, a cultura, instaurada pela noção de práticas culturais, enquanto sistema de significações (no qual tanto se encontram os sistemas de sinais e signos quanto as organizações), é viável para afastar-nos de interpretações feitas nos estudos em que se colocam “o lado econômico da vida” e “um lado político”, ou ainda um “lado privado”, um “lado espiritual”, um “lado de lazer”, entre outras fragmentações (WILLIAMS, 1992, p. 209).

Neste momento, afirmamos mais uma de nossas escolhas teórico-metodológicas para apreensão da dialógica cultural e interpretação de nossa realidade estudada com o situar das organizações negras em meio ao sistema multireferenciado de práticas socioculturais, escolhas políticas e condições socioeconômicas. Ao encararmos a cultura como Williams (1992) nos propõe enquanto “sistema de significações realizado”, situamo-nos a partir do entendimento de que apenas de maneira abstrata o sistema social e o sistema de significações são separados e, ainda, que estes aspectos da realidade, de fato, “na prática e em graus variáveis, são mutuamente constitutivos” (WILLIAMS, 1992, p. 217).

Para tratarmos das relações étnico-raciais e das práticas de mediação estabelecidas pelas populações negras, faz-se preciso um conjunto conceitual que dê conta não somente da

complexidade que é inerente a qualquer sistema social, mas, sobretudo, precisamos constituir uma tessitura teórico-metodológica capaz de dar conta da ambiguidade das relações de poder no Brasil e particularmente do aspecto ambíguo presente no contexto étnico-racial brasileiro. Um contexto marcado por um racismo dissimulado que marca a discriminação racial. Também pela diversidade do jogo simbólico que permeia as estratégias das populações negras na construção de suas identidades e de suas formas de sociabilidade.

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

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

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

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

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

Desta feita, agora podemos continuar nossas discussões do conceito de cultura como sistema de significações realizado e com a clareza de nossa concepção de política sustentada tanto na visão dinâmica do processo sociocultural como de sua efetividade no estabelecimento do poder político. De forma similar, o conceito de hegemonia nos confere sustentação para abordarmos as relações de poder, o imaginário, a cultura, as classes e as relações entre os grupos fora das concepções dicotômicas de processo social e poder. Nesse contexto é que situamos as relações vivenciadas cotidianamente pelas mulheres negras em nossa sociedade.

2- As relações entre memória, identidade e invisibilidade social na geração da violência contra as mulheres negras.

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

Na construção do Estado-Nação brasileiro se cruzam concepções diversas, elaboradas por pensadores dos séculos XVIII e XIX, em solo europeu, e reeditadas pela intelectualidade local. Estas concepções concorreram para a elaboração de narrativas definidoras de um imaginário que

orienta práticas nas quais se realiza ou se procura realizar a negação da diversidade a ser submetida a uma homogeneização com base em um único padrão cultural (CHAUÍ, 2000, p.102).

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

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

Espectáculo a que assistimos revoltados no domingo à noite, quando tocava no jardim público a Banda Filhos de Euterpe, não pode e não deve repetir-se. Ribeirão Preto (...) não pode estar dominada por este elemento pernicioso que atenta pública e audaciosamente contra os mais comensuráveis deveres sociais, e que vai além, muito além, chegando a desrespeitar as famílias, fazendo-as retrahirem-se, fugirem daquele lugar aprazível e único que possuímos. “As horizontaes”, uma cáfila de negras desocupadas e atrevidas e uma molecada insolente que está pedindo colônia correcional (...). A liberdade, já tivemos ocasião de dizer referindo-nos a abusos naquele lugar, não pode ser esta criminosa. Desatenção que indivíduos mal educadas querem praticar com semelhante desenvoltura - o jardim é de todos, mas de todos educados. À Prefeitura e às autoridades policiaes endereçamos estas linhas como uma reclamação que nos fizeram muitas famílias. Esperamos o corretivo enérgico da parte das autoridades, mesmo que se torne preciso uma postura municipal proibindo allí a entrada desta gente mal educada (artigo publicado no jornal *A cidade* em 1905).

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

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

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

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

Desta maneira, evidenciam-se nexos entre o pensamento oitocentista europeu e a conformação racista no seio das relações cotidianas, a partir da concepção da identidade nacional no Brasil desde o século XIX. Por este entendimento é que Sodré pensa no racismo enquanto uma forma de filosofia da história com tom pessimista que recoloca e sustenta a temática evolucionista da “temática da degradação dos valores civilizatórios elevados” e da “identidade nacional” (SODRÉ, 1999, p.150).

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

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

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

Entretanto, este evento situa-se na década de 1970, quando tanto o Brasil quanto a sociedade do nordeste paulista já se encontram sob forte urbanização e industrialização, porém com a presença intensa de fatos de discriminação racial. Como, por exemplo, a forte separação entre negros e brancos em São Carlos, em locais tidos como “espaços de exclusividade de pessoas superiores” como a praça pública até a década de 1960, e/ou a discriminação em clubes, ainda persistente na década de 1980:

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

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

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

Você sabe que quando eu era adolescente, o “São Carlos Clube”, fica bem na Avenida a sede social, e os “boyzinhos” ficavam sentados ali na frente, tem uns pilares ali e eles ficavam sentados. E eu, uma vez, passando ali me lembro muito

bem alguém gritou: “maldita Princesa Isabel”! Parece que não sai da minha cabeça nunca isso, quando eu escutei isso (Sra. Vera, 58 anos)!

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

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

Desta maneira, impõe-se uma memória onde se nega valor às diferentes memórias, culturas e identidades, assim como aos grupos que as produzem. Neste caminho, busca-se anular a alteridade que constitui a formação social, ao mesmo tempo em que se instaura uma ordem hierárquica na qual os grupos não-hegemônicos e suas formas culturais passam a ser vistos como repositório do atraso e da ignorância, devendo, portanto, de acordo com esta lógica, os grupos não-hegemônicos submeterem-se à condução das “forças progressistas e vivas da nação”, a “boa sociedade”, representação dos grupos hegemônicos e suas formas socioculturais.

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

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

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

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

Você sabe que Ribeirão já foi uma cidade muito racista, então tinha uma senhora da família Junqueira, a Sinhá Junqueira, dizia que negro tinha que andar na sarjeta, na rua, não na calçada. Naturalmente ela não se conformava, porque quando saiu a libertação os escravos foram se levantando, e ela tinha essa coisa com o negro, que tinha que andar na sarjeta, que negro isso e negro aquilo (Sra. Cândida, 82 anos)!

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

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

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

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

Este episódio nos permite explicitar nossa proposta de interpretar as relações étnico-raciais e os processos socioculturais a estas relacionados, incluindo-se aí a produção das diferenças e das identidades, processo que passa pela compreensão do conceito de invisibilidade social e pelas relações entre esta invisibilidade, a ordem societária hierárquica e as possibilidades políticas presentes no contexto desta ordem sócio-étnico-racial brasileira.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Procuramos apontar e conceituar os aspectos fundamentais que conformam as relações sócio-étnico-raciais na realidade nacional a fim de termos suporte teórico para situarmos as

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

Hasenbalg (1979) esclarece que a falta de acesso aos bens econômicos e sociais vivenciada pelas populações negras foi produzida pelo racismo e pela discriminação e não por inadequação do negro. Desta maneira, Hasenbalg afirma que o negro não teve uma integração tardia, e sim uma integração subordinada na ordem republicana e capitalista brasileira (HASENBALG, 1979). Deixamos aqui sublinhado que esta subordinação tem limites importantes principalmente pela atuação dos grupos negros em diferentes contextos da sociedade brasileira, sob diversos formatos identitários ao longo das conjunturas.

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

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

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

Situamos as organizações negras do nordeste paulista tendo em mente a formação do Estado-Nação no Brasil. Formação que, desde o final do século XIX, gerou, em relação às populações negras, a construção de narrativas eivadas de estigmas estabelecidos ao longo do processo escravista e renovados e/ou reafirmados ao longo da República. Narrativas e estigmas pautados sob a orientação das instituições, de acordo com a concepção de cultura como sinônimo de civilização a partir de um padrão eurocentrado e, também, pela predominância das noções de progresso e modernidade concebidas por este mesmo viés etnocêntrico. Este processo ocorreu por meio de discursos e práticas racistas que obliteraram a cidadania dos negros ao longo do século XX. Portanto, partimos da consideração de um ambiente sócio-étnico-racial de não aceitação da diversidade de forma positiva, na qual a alteridade dos grupos é integralmente desconsiderada e desrespeitada.

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

todas as esferas da vida social. Desta forma, entendemos que as relações sócio-étnico-raciais passam pela percepção de que:

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

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

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

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

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

Nesta reflexão, mais do que a violência iminente e efetiva que cerca as relações, expressa-se o caráter multifacetado e a afirmação tácita da condição branca superior que marca a dinâmica étnico-racial, na qual a aproximação física e simbólica, o compartilhar de espaços de sociabilidade entre brancos e negros (claros e escuros), e uma possível miscigenação, somente tornam-se aceitáveis a partir da concepção desta superioridade racial e cultural branca, que marca um ordenamento que estamos a denominar enquanto racismo condicionado e tolerância modulada. A depender dos interesses em jogo, da conjuntura sociopolítica e econômica, principalmente pela percepção da iminência ou não iminência de subversão da ordem hegemônica estabelecida, tolera-se ou não o “outro negro” que precisa estar atento para não ultrapassar os limites dos valores e práticas que definem a relativa tolerância e condicionam o acionamento ou não de práticas racistas sempre presentes no jogo da dialógica sociocultural e política.

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

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

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

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

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

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

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

de classe via ascensão ocupacional, por exemplo, entretanto, não uma transformação no status, com grande parte de negros e mestiços impossibilitados de participarem de clubes e círculos familiares de colegas de profissão brancos.

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

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

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

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

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

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

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

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

Considerações Finais

Todos estes aspectos potencializam e favorecem a prática do racismo e da violência física, psíquica, sexual. Essa situação se agrava com o fato de que as políticas públicas sobre o tema ainda são poucas, precárias e de difícil acesso. Desta forma, deixando as mulheres afrodescendentes desprovidas da atenção necessária não somente em relação à cessação como também à recuperação e superação das sequelas advindas das violências sofridas, principalmente no aspecto emocional. Por fim, por um lado, destacamos a percepção trazida por nossos estudos no que tange à reprodução, por parte de revistas, livros e outras publicações, de valores pautados em estigmas e estereótipos sobre as mulheres negras. Por outro viés, explicitou-se a necessidade de multiplicação de produções literárias e científicas que promovam a resistência de mulheres negras e demais segmentos sociais quanto a estes padrões racistas.

Para que esse cenário se modifique, é necessário que haja uma mobilização tanto em relação às políticas públicas como no que tange a criação e execução de uma legislação que promova a integração e acessibilidade das mulheres negras à educação, a espaços profissionais de qualidade, a serviços de saúde e outros recursos sociais adequados e suficientes para produzir qualidade de vida a atender aos direitos de cidadania plena de todas as mulheres, inclusive das mulheres negras. Por tudo isso, pode-se perceber o quão premente é a necessidade de mudanças no que se refere a violência contra a mulher negra, sua inclusão social e seu empoderamento.

Referências

- ADESKY, Jacques d'. **Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: Racismos e Anti-racismos**. 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1996.
- BALANDIER, Georges. **Antropologia Política**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969.
- CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**, São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. **Cultura e Democracia**, São Paulo: Brasiliense, 2000.
- CORRÊA, Pio Lourenço. “A abolição em Araraquara”. In: OLIVEIRA, Nelson Martins. **Álbum de Araraquara 1948**. São Paulo, 1948.
- DOMINGUES, Petrônio. **Uma história Não Contada: Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no Pós-Abolição**. São Paulo: Editora SENAC, 2004.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Paris: Presses Universitaires de France (5ª Edição), 1968.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 1994.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 3ª edição, 1978.
- FERREIRA, Lúcia M. A. & ORRICO, Evelyn G. D. **Linguagem, Identidade e Memória Social: Novas fronteiras, Novas articulações**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- FONSECA, Dagoberto José. **Negros Corpos (I)Maculados: mulher, catolicismo e testemunho**. São Paulo: Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Puc, 2000.

- FRANCISCO, Dalmir. In FONSECA, Maria Nazareth Soares. (org.). **Brasil Afro-Brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.117-152.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Tradução Márcia Bandeira de M. L. Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1998.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço: cultura e lazer na cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- MORIN, Edgar. **O Método IV: As Idéias**, Portugal: Publicações Europa América, 1991.
- NOGUEIRA, Oracy, **Preconceito de Marca: as Relações Raciais em Itapetininga**, São Paulo: Edusp, 1998.
- PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- PRATES, Prisco da Cruz. **Ribeirão Preto de Outrora**. São Paulo: Gráfica José Ortiz Júnior, 1956.
- SEYFERTH, Giralda. O beneplácito da desigualdade: breve digressão sobre o racismo. In: **Racismo no Brasil**. São Paulo: Peirópolis: ABONG Editora fundação Peirópolis, 2002.
- Sodré, Muniz. **Claros e Escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil**, 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

