



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

NATÁLIA CARVALHO DE OLIVEIRA CHECCHI

O BATUQUE EM ARARAQUARA: ENTRE
MEMÓRIAS E (RE)VIVÊNCIAS



ARARAQUARA – S.P.
2019

NATÁLIA CARVALHO DE OLIVEIRA CHECCHI

O BATUQUE EM ARARAQUARA: ENTRE MEMÓRIAS E (RE)VIVÊNCIAS

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Exemplar apresentado para exame de defesa

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidade e Direitos

Orientador: Paulo José Brando Santilli

Bolsa: CAPES

ARARAQUARA – S.P.
2019

Checchi, Natalia Carvalho de Oliveira
O Batuque em Araraquara: entre memórias e
(re)vivências / Natalia Carvalho de Oliveira Checchi
– 2019
121 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus
Araraquara)

Orientador: Paulo José Brando Santilli

1. Memória. 2. Batuque. 3. Festividades. 4.
Araraquara. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado com
os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

NATÁLIA CARVALHO DE OLIVEIRA CHECCHI

O BATUQUE EM ARARAQUARA: ENTRE MEMÓRIAS E (RE)VIVÊNCIAS

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Exemplar apresentado para exame de defesa.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidade e Direitos

Orientador: Paulo José Brando Santilli

Bolsa: CAPES

Data da defesa: 15/07/2019

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Paulo José Brando Santilli (Livre Docente)
UNESP - Universidade Estadual Paulista - Campus Araraquara-SP

Membro Titular: Valquíria Pereira Tenório (Doutora)
IFSP - Instituto Federal de São Paulo - Campus Matão-SP

Membro Titular: Claudete de Sousa Nogueira (Doutora)
UNESP - Universidade Estadual Paulista - Campus Araraquara-SP

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Agradeço a oportunidade de partilhar com cada pessoa que fez parte desta pesquisa. À Nazaré, Lazineha, Durcilia, Luiz Francisco (Kiko), Joana (*em memória*) Irma, Rosalina, e seus familiares, obrigada pelo acolhimento, partilha e confiança. A Maria Aparecida, Pércio, Geni, Júlia, Juracy, Maria Aparecida Oliveira, Matilde e Benedito, obrigada por abrirem as portas de suas casas e me receberem tão bem. Estas portas abertas representam a passagem para tantas outras memórias que por um tempo se mantiveram subterrâneas, mas que emergirão e contarão cada dia mais as histórias não contadas. Obrigada pela confiança e por partilhar um pouco de suas vidas, lutas, alegrias e tristezas. Suas trajetórias são inspiradoras e revelam a riqueza de sabedoria adquirida no mundo vida. Vocês me ensinaram a pensar de forma mais profunda o valor da vida em família, representada não somente pelos de “sangue”, mas por aqueles que escolhemos para compartilhar nossa caminhada.

Agradeço aos meus pais, Dalva e Daniel, que escolheram me amar incondicionalmente, dando suporte e ensinando os valores da vida ao compartilharem o amor. Aos meus irmãos Alexandre, Adriano e sobrinhos/as Luciano (*em memória*), Danilo e Alice. Ao meu marido Conrado, por dividir e partilhar a vida em Graça, obrigada por todo apoio, companheirismo e amor, tão importantes para a realização desta dissertação.

Às amigas e amigos da vida Aline, André, Vicente, Letícia, Patrícia, Henrique, Inês, Vitória, Bruno, Anselmo, Oliver, Assunta, Hernane, Héliida, Hellen, Samuel, Glauce, Lu, Edson, Sara, Douglas, Bruna, Lucas, Mayara, George, Juliana, Oberdã, Miguel, Samuel, Gabriel, Valdecir, Vilma, Dani, Levy, Livia, Lara, Anderson e Vanessa.

Aos amigos e amigas da Fundação Araporã: Robson, Laura, Débora, Letícia, Josiane, Grasielle, Sara, Dulcelaine, Talita, Iuri, Renan, Angela, José Carlos, Cleso, Daniel e Juliana. Obrigada pelo acolhimento desde os primeiros anos em Araraquara, me ensinando os caminhos da arqueologia, museologia e patrimônio, obrigada pela experiência profissional e pessoal de amizade. Agradeço à Prof. Dra. Sílvia Maria Schmuziger Carvalho por todo aprendizado. Ao Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menendez (CEIMAM) e seus membros.

Aos/às amigos/as de turma do mestrado, em especial Danusa, Luciane, Elenir e Bianca, amigas que compartilharam esta jornada, tornando-a menos solitária; obrigada pela companhia e partilha da vida.

Ao funcionário Moises do setor administrativo do Cemitério São Bento, obrigada por ajudar nas buscas de informações.

Às funcionárias do Arquivo Público Histórico “Professor Rodolfo Telarolli”, Patrícia e Cris, pelo acolhimento. À Rita Michelluti, na época funcionária da Pinacoteca Municipal “Mário Ybarra de Almeida”.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, a todos os professores e funcionários. Ao orientador Paulo José Brando Santilli e aos professores da banca de qualificação e defesa Claudete de Souza Nogueira, Dagoberto José Fonseca e Valquíria Tenório.

A todas e todos vocês, muito obrigada!

RESUMO

A presente pesquisa tem por finalidade discorrer sobre o batuque realizado no município de Araraquara, interior paulista, entre as décadas de 1920 e 1950. Nosso estudo fundamentou-se na metodologia da história oral, valendo-se da memória e a oralidade, como instrumentos que promovem a manutenção de histórias e saberes que foram marginalizados e não estão presentes na história oficial da cidade, mas sendo memórias subterrâneas, conforme Pollak (1989) a descreve, foram transmitidos no ambiente familiar e nos círculos de amizade, viabilizando o conhecimento de múltiplas vivências e revelando os significados e interpretações construídas pelo grupo, tornando-se assim um documento. Partindo dos depoimentos de 14 depoentes/colaboradores que vivenciaram ou ainda guardam lembranças da festividade, entramos em contato com o universo do batuque de Araraquara rememorando pessoas que participavam da manifestação, os lugares onde eram realizados, como era festividade e os momentos de celebração. Considerando que estas memórias são testemunhos relacionados à vida individual e coletiva, situados em um contexto histórico e social do município, vislumbramos que rememorar o batuque, imprime no agora sentidos que refazem ruas, bairros, identidades, sentimentos e todo um contexto de sociabilidade vivenciado pela população negra.

Palavras – chave: Memória, Batuque, Festividades, Araraquara.

ABSTRACT

This research aims to discuss the batuque performed in the city of Araraquara, in the interior of São Paulo, between the 1920s and 1950s. Our study was based on the methodology of oral history, using memory and orality, as instruments that promote the maintenance of stories and knowledge that were marginalized and are not present in the official history of the city, but being underground memories, as Pollak (1989) describes it, were transmitted in the family environment and in circles of friendship, enabling the knowledge of multiple experiences and revealing the meanings and interpretations constructed by the group, thus becoming a document. Starting from the testimonies of 14 deponents / collaborators who experienced or still keep memories of the festivity, we came into contact with the universe of the Araraquara batuque reminiscing about people who participated in the demonstration, the places where they were held, how it was a festival and the moments of celebration. Considering that these memories are testimonies related to individual and collective life, located in a historical and social context of the municipality, we see that remembering the batuque, prints in the now senses that remake streets, neighborhoods, identities, feelings and a whole context of sociability experienced by the black population.

Keywords: Memory, Batuque, Festivities, Araraquara

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Esculturas esculpidas pelo artista Mestre Jorge. Imagem do acervo particular da pesquisadora.	12
Imagem 2 - Almoço da família Salvador, ao centro Eva posiciona a panela ao lado do famoso pernil - Imagem do acervo pessoal da família Salvador.....	45
Imagem 3 - Feijoada de domingo após o Baile de Gala do Baile do Carmo - Imagem do acervo pessoal da pesquisadora.	46
Imagem 4 - Feijoada de domingo após o Baile de Gala do Baile do Carmo - Imagem do acervo pessoal da pesquisadora.	47
Imagem 5 - Comida de Boteco - Imagens do acervo pessoal de Maria Nazaré	48
Imagem 6 - Roda de Conversa - Imagem do acervo particular da pesquisadora	49
Imagem 7 - Roda de conversa com café da tarde - Imagem do acervo particular da pesquisadora	50
Imagem 8 - Apresentação do Programa de Educação Complementar (PEC) Henrique Scabello - Imagem do acervo particular da pesquisadora	51
Imagem 9 - Roda de conversa com a família Salvador, da esquerda para direita: Francisco Luiz, Maria Nazaré, Durcilia e Lázara - Imagem do acervo particular da pesquisadora	52
Imagem 10 - Roda de conversa com a família Salvador - Imagem do acervo particular da pesquisadora	53
Imagem 11 - Em pé Francisco Luiz. Da esquerda para direita Maria Nazaré, Durcilia Salvador, Lazara Salvador e Joana Salvador (In memorian) - Imagem do acervo particular de Maria Nazaré	55
Imagem 12 - Da esquerda para direita: Rosalina Aparecida e Maria Nazaré Salvador no Maranhão. Foto do acervo particular de Maria Nazaré Salvador.....	56
Imagem 13 - Roda de conversa com Ivone e Pércio Damázio. Imagem do acervo particular da pesquisadora.	57
Imagem 14 - Irma de Lima. Imagem do acervo particular da pesquisadora	58
Imagem 15 - Benedito Rosa. Imagem do acervo particular da pesquisadora.....	58
Imagem 16 - Maria Aparecida de Oliveira ao lado de seu marido. Imagem do acervo particular da pesquisadora	59
Imagem 17 - Imagens dos jogadores Jango, Brandão e Dino com a faixa de campeão paulista de 1941 - Imagem retirada do site 100% corinthians.blogspot.com acessado em 15/03/2019	73
Imagem 18 - Imagem da obra pintada por Paulo Mascia, s/d. Óleo sobre tela.	76

Imagem 19 - Ruínas da antiga Cargill - Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.	81
Imagem 20 - Imagem do terreno indicado por dona Júlia como o local de realização do batuque - Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.	82
Imagem 21 - Paineira que marca o local de realização do batuque. Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.	83
Imagem 22 – Escola Antônio Lourenço Corrêa. Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.	84
Imagem 23 - Igreja São Benedito - Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.	85
Imagem 24 - Chafariz do Largo do São Benedito - Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.	85
Imagem 25 - Panfleto de divulgação do Baile do Carmo de 2017. Nele podemos observar o relato de Daniel Amadeu sobre o Damião.	93
Imagem 26 - Ao centro, com a véu e grinalda de casamento, Maria Aparecida de Oliveira, ao seu lado sua mãe Odete, e ao lado dela Cheira Rosa. Imagem do acervo particular de Maria Aparecida Oliveira.	96
Imagem 27 - Foto de Maria Albina (ao centro da fotografia) uma das responsáveis em realizar o Baile das Cozinheiras - Imagem do acervo pessoal da família Salvador.	101
Imagem 28 - Paineira - Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.	103

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Mapa da cidade de Araraquara.....	19
Mapa 2 - Locais de Ocorrência do Batuque	87

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. DOS BATUQUES NO ESTADO DE SÃO PAULO ÀS DAS HISTÓRIAS DE ARARAQUARA	16
Os batuques do Estado de São Paulo.....	16
Dos Campos de Araraquara à Ferrovia.....	19
2. OS CAMINHOS PERCORRIDOS	31
O processo	43
Os/ As depoentes	54
3. NOS RASTROS DO BATUQUE	60
Que Batuque é esse?.....	62
O acontecimento	62
Momentos	74
Lugares	79
Sujeitos	87
As Festividades Negras.....	96
Igreja como ponto de celebração.....	97
Das cozinheiras	99
Baile do Funga Funga	101
Maria Nem que Chova	103
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	105
BIBLIOGRAFIA	109
ANEXO.....	114

INTRODUÇÃO

Vivemos num mundo que ainda hoje respira as consequências deixadas pela colonização, fenômeno que, em suas dimensões de violência, retirou o protagonismo de muitos povos que foram expropriados e subalternizados em seus direitos mais fundamentais. Vemos assim, em contraposição aos ideais deste viés histórico que contemporaneamente ainda imprime mazelas, a emergência de diversas perspectivas em resistência e novas visões sobre a história dos diferentes grupos sociais.

Neste movimento a memória e a oralidade têm ganhado grande destaque por serem instrumentos que viabilizam o conhecimento de múltiplas vivências e de sociabilidades antes marginalizadas pela história oficial, a qual apresenta um recorte cronológico arbitrário, que silencia outras narrativas e experiências, mantendo apenas a história daqueles que se declaram como vencedores. Fato que tem impossibilitado, muitas vezes, percepções alternativas capazes de questionar a dominação (DECCA, 1992, p.133), relegando à não notoriedade e ao esquecimento outras perspectivas sobre o vivido. A história oficial estabelece a escolha de uma versão sobre o passado que ficará à disposição das próximas gerações, cristalizando-se e tornando-se o referencial.

A partir destas reflexões, esta pesquisa veio tomando corpo, provocando meus olhares sobre a história oficial da cidade de Araraquara, indagando-a e procurando lacunas não contempladas em seus registros. Em certo momento, durante minha participação como mediadora no Projeto de Conservação e Restauro de Acervos Culturais, realizado em 2014 pela Fundação Araporã¹ no Museu Histórico e Pedagógico “Voluntários da Pátria”², foram realizadas ações educativas com o Centro de Referência Afro³ “Mestre Jorge” bem como com algumas escolas do município de Araraquara. Em uma das atividades, em que recebemos três representantes mulheres do Centro de Referência Afro do município, ao finalizarmos o trajeto pelo museu, para promover a reflexão das participantes sobre os objetos museais, disparamos uma pergunta geradora para o diálogo em grupo: “Em quais objetos vocês se sentiram representadas?” Cada uma delas indicou dentre os objetos vistos aqueles com os quais se

¹ A Fundação Araporã é uma instituição de caráter científico, cultural e tecnológico com personalidade jurídica de direito privado, autonomia administrativa e financeira, sem fins econômicos, destinada aos interesses da coletividade, com sede e foro na cidade de Araraquara

² RODRIGUES, R. (Org.). Programa de Recuperação e Conservação de Acervos do Patrimônio Histórico e Cultural de Araraquara. Relatório Final. Fundação Araporã. Araraquara. 2015.

identificaram ou que se aproximavam de suas trajetórias de vida. Dentre as três integrantes do grupo, duas se sentiram representadas nos objetos que fazem referência à vida rural relacionada aos afazeres domésticos, e uma delas, Maria Fernanda Luiz, teve apreço por um conjunto de estatuetas⁴ que retratam o batuque de umbigada⁵, esculpidas em madeira, de autoria do artista araraquarense Mestre Jorge (1932-2010) já falecido e homenageado como patrono do Centro de Referência Afro. Ao se referir à escultura esta participante passou a relembrar “causos” e histórias familiares contadas pelo seu avô sobre o batuque.

Em outro momento, dessas atividades de educação patrimonial com grupos, recebemos uma turma da escola municipal de ensino fundamental Henrique Scabello, acompanhados por uma professora que, ao passar pela vitrine “Arte Popular”, observou o mesmo conjunto de estatuetas e compartilhou que em seu tempo de menina ouvia histórias dos familiares sobre os batuques, relatando situações em que a prática era realizada na cidade.



Imagem 1- Esculturas esculpidas pelo artista Mestre Jorge. Imagem do acervo particular da pesquisadora.

³ O Centro de Referência Afro de Araraquara visa “dar continuidade ao processo de implementação de políticas públicas de valorização e reconhecimento da importância que tem a população negra” (Virtual Universitário Uniara)

⁴ Que estão expostas na vitrine “Cultura Popular”.

⁵ Não podemos afirmar com certeza absoluta, ou documentação comprobatória, que as estatuetas representam o batuque de umbigada realizado na cidade de Araraquara, pois não há informações sobre elas na documentação do museu, embora tenhamos fortes indicações nesse sentido.

Estas experiências me trouxeram inúmeras reflexões e questionamentos sobre a invisibilização da história da população negra em Araraquara, principalmente sob o aspecto abordado nesta pesquisa, e do museu, compreendido como lugar de memória que possibilita a interação dos sujeitos com os objetos, mediando mundos e possibilidades diversas, sendo responsável pela socialização da produção de bens e informações culturais por ser espaço capaz de estimular novas produções e abrir-se para a convivência com as diversidades.

Nesta relação de rememoração entre museu e comunidade podem acontecer dois movimentos que Mário Chagas descreveu como sendo dotados de um poder transformador, pois, na medida em que provoca a aproximação do espaço e seus objetos com o sujeito, a memória se coloca a serviço do desenvolvimento, configurando-se em poder da memória em oposição à memória do poder (CHAGAS, 2013). A memória do poder pode ser compreendida em sua constituição por acervos, coleções e narrativas personalistas, que se referem somente à história oficial - que, como sabemos, está a serviço de grupos dominantes - e que representam determinados interesses que homogeneízam e cristalizam a realidade local/regional. Em contraposição a esta intencionalidade, instituições que promovem o poder da memória estimulam debates e experiências diferenciadas, onde o indivíduo cria relação de pertencimento com o patrimônio, potencializando, assim, suas experiências individuais e coletivas. Como destaca Bemvenut (2007), também a este respeito, no contato com estes bens materiais, o sujeito constrói sua subjetividade através de aspectos externos relacionados, caracterizando-se como um processo de trocas culturais.⁶

Partindo destas reflexões, e pensando a memória como um campo de inúmeras possibilidades de pesquisa, participei em 2015 da disciplina “Memória e História Oral no Ensino e na Pesquisa”, ministrada pela profa. Dra. Claudete de Souza Nogueira, em que tivemos a possibilidade de analisar alguns referenciais teóricos sobre história oral e memória. Motivada pela disciplina, contactei uma das mulheres presentes na atividade de 2014 (acima referida) a fim de conversar sobre as memórias do batuque na cidade - Maria Nazaré Salvador. Ela e sua irmã Lázara Salvador falaram um pouco sobre o batuque de forma breve, pois até o momento não tínhamos muita proximidade, mas tal fato me possibilitou perceber o quanto estas memórias se mantinham vivas, sendo celebradas com reflexões e risos a cada rememoração em ambiente familiar.

⁶ Para mais informações sobre as representações das memórias no museu Histórico e Pedagógico “Voluntários da Pátria”, ver SIMÕES, Débora S. **Memórias Marginalizadas**: O Caso da Coleção de Arte Popular no Museu Histórico e Pedagógico “Voluntários da Pátria”

Buscando mais referências sobre o batuque na cidade, procurei por bibliografia produzida por historiadores/as, memorialistas e trabalhos acadêmicos que pudessem estar relacionados com a temática pesquisada. Dentre este material estavam as pesquisas produzidas por Valquíria Tenório (2005, 2010, 2013) sobre o Baile do Carmo festividade realizada e protagonizada pela população negra há mais de 130 anos no município. Neste estudo, através da leitura das memórias narradas pelos frequentadores do Baile, foi possível identificar diversos relatos que citavam, de forma passageira, a existência do batuque na cidade.

Com isto, vimos a necessidade de problematizar estas ausências na história oficial, buscando referências para estas questões em narrativas orais, proferidas no âmbito familiar, em círculos de amizade e vizinhança. As memórias, assim, figuram como fontes primordiais passíveis de veicular histórias e vivências da população negra inseridas num contexto mais amplo de formação das cidades e seus bairros, como elementos que revelam inúmeras narrativas sobre as experiências de vida.

Vale frisar que, o objetivo desta dissertação não é o de reconstituição do real, primeiro porque tal como foi vivido, nas representações atuais já não o é mais, e por nos valer de que a memória é “uma reconstrução continuamente atualizada do passado, mais do que uma reconstituição fiel do mesmo” (CANDAU, 2012, p.09). Assim, temos que a memória lança um olhar sobre o passado, mas sob a ótica do olhar do hoje. Neste sentido, o presente trabalho procura identificar quais foram as representações do vivido criadas a partir da vivência do batuque, bem como o que significou para os que o vivenciaram de forma mais direta.

A presente pesquisa partiu da seguinte questão: O que foi o batuque na cidade de Araraquara? Para respondê-la nos propusemos a investigar, através da memória e da oralidade, a constituição do batuque na cidade de Araraquara. Junto a isto, averiguar quais os significados atribuídos pelos sujeitos que participavam do batuque; quem eram os organizadores; quais os locais de realização dos encontros; verificar se havia ligação religiosa; os ritmos musicais associados a esta manifestação; bem como os sujeitos que são recorrentes nas narrativas que estão presentes nas histórias de muitas famílias negras tradicionais da cidade de Araraquara.

Mas no decorrer do desenvolvimento da pesquisa, a partir do momento em que entrei em contato com os depoentes, as histórias contadas foram muito além do batuque, que nos fez pensar que o batuque. O tema serviu como fonte disparadora de referências da vida de outrora e logo foram surgindo ruas, bairros, comércios, vizinhos, histórias familiares, festividades, causos, pessoas populares da época, etc.

Neste sentido os batuques de Araraquara, que aqui abordaremos, não foi um evento isolado, à parte da vida dos participantes, foi antes de tudo um evento relacionado com a vida dos bairros, das famílias e da organização da população negra na cidade.

A pesquisa foi orientada pela História Oral e contou com a participação de quatorze depoentes que vivenciaram ou ouviram histórias sobre o batuque ao longo de suas trajetórias. Deste modo, dividimos a dissertação em três capítulos.

No primeiro de capítulo “Dos Batuques no estado de São Paulo às histórias de Araraquara”, Inicialmente trazemos um debate sobre os batuques do interior paulista, pensando sua matriz afro-diaspórica, bem como a umbigada. Posteriormente fazemos um breve percurso pelo processo de formação da cidade de Araraquara, desde a delimitação dos campos de Araraquara com as primeiras ocupações indígenas da região, até a chegada da ferrovia, período histórico em que se insere o contexto do batuque. Assim, buscamos identificar a presença da população negra ao longo do desenvolvimento territorial do município.

No segundo capítulo, “Os Caminhos Percorridos”, trazemos a metodologia adotada para o desenvolvimento da pesquisa, pautando a História Oral, Etnografia e Memória, apresentando assim como se deu o percurso do trabalho de campo com os depoentes e a consecutiva apresentação de cada um/uma.

O terceiro capítulo, “Nos Rastros do Batuque”, está dividido em duas subseções “Que batuque é esse?”, em que traz uma apresentação do batuque de Araraquara pensando nos elementos que compõem as narrativas dos depoentes que são marcados por acontecimentos, momentos, lugares e sujeitos; e a segunda subseções “As festividades negras” que apresenta as festividades recorrentes nas narrativas dos depoentes, que ao falarem sobre o batuque recorreram também ao Baile das Cozinheiras, Baile do Funga Funga e o Baile da Maria Nem que Chova, festividades que foram realizadas pela população negra da cidade no mesmo período em questão. Por fim, apresentamos algumas considerações sobre o trabalho desenvolvido.

1. DOS BATUQUES NO ESTADO DE SÃO PAULO ÀS DAS HISTÓRIAS DE ARARAQUARA

OS BATUQUES DO ESTADO DE SÃO PAULO

Os termos “batuques” e “sambas” aparecem empregados de modo recorrente na descrição de ritmos e festas de origem afro-brasileira. Estes batuques se estendem pelo Brasil com diversos nomes, formas e significados e segundo Dias (2001) “mantêm em certa medida muitas das funções sociais que assumiam no passado” (p.860).

Segundo Tinhorão (2012), os portugueses desde o século XVI chamavam de batuque uma diversidade de ritmos, danças rituais, práticas religiosas e formas de lazer, com sentido depreciativo de batida sem ordenação (som desarmônico), de modo generalizante a todo tipo de ajuntamento de negros. Já no trabalho realizado por Lavínia Raymond (1954), batuque seria um termo vindo do landim “batchuque” (p.35), com o significado duplo de tambor e baile. Na região sul de Angola (Ambriz e Luanda) e no Congo, como nos diz Tinhorão (2012), há danças de batuque que têm como característica a “umbigada”, a que chamam de “semba”, de onde teria derivado a palavra “samba”, atualmente em voga no Brasil. Segundo Tinhorão por volta do século XVIII atribuiu-se às danças, que tinham como elemento a umbigada, o nome de samba, que derivaria das danças angolanas. Já para Mukuna (2006) esta atribuição ainda é hipotética.

João Maurício Rugendas (1979), viajante que fez expedições ao Brasil nos anos de 1802-1858, em sua obra “Viagem Pitoresca Através do Brasil”, realizou estudos e pinturas sobre a situação geral do Brasil, levando em consideração a diversidade da composição da população brasileira, dos costumes, dos aspectos econômicos, histórico e social. Durante suas viagens observou as danças realizadas pela população negra. Para ele a principal era o batuque, classificação geral dada a todo tipo de manifestação realizada por este grupo, que tinha como característica, a batida das palmas, o canto composto por um refrão que é repetido por todos, a dança em roda, em que ao meio há um dançador (RUGENDAS, 1979, p.154). Segundo José Ramos Tinhorão em seu livro “Os Sons dos Negros no Brasil” (2012), há referências aos batuques, na literatura brasileira, já em fins do século XVI. Neste sentido vemos que a terminologia “batuque” era frequente na descrição de ritmos e festas de origem afro-brasileira.

Edison Carneiro (1974) foi um grande pesquisador de culturas populares, em especial do samba em suas diversas formas. Considera o samba como um legado do batuque de Angola, caracterizado por ser aberto. É uma manifestação que se diversifica de acordo com a

região e pode assumir a forma de dança de roda ou de fileira. No formato de roda, um ou dois dançarinos ficam ao meio executando passos livres, e quando chegam ao fim de sua performance, se aproximam de alguém da roda e dão uma umbigada, este toque serve para substituição de dançarinos; quando ocorre em fileiras, são formadas duas fileiras, uma de homem e outra de mulheres, e em um dado momento as duas fileiras se encontram e proferem a umbigada. Estas danças ocorrem no Maranhão, Piauí, Ceará, Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Rio Grande do Norte, Bahia, São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, onde recebem diferentes nomes, tais como “tambor, bambelô, coco, samba de roda, partido alto, batuque, jongo, caxambu [...]” (CARNEIRO, 1974, p.32).

No Estado de São Paulo, Carneiro (1974) identificou algumas modalidades de samba: samba de roda – dançado em roda; samba rural – dançado em fileira; samba lenço – dançado em par e em roda; batuque (o que chamamos aqui de batuque de umbigada) – dançado em fileira. Para Carneiro (1974) o batuque é uma modalidade do samba, a figuração constante nas danças derivadas do batuque é a umbigada. O batuque de umbigada, de que se tem registro, é dançado em fileira, homens e mulheres formam fileiras independentes, estas fileiras ao se aproximarem, ao ritmo da música, proferem a umbigada, e nesta dança a umbigada não representa a troca de pares ou a substituição de pessoas (como no samba de coco e no jongo), é o elemento principal da dança.

Mukuna (2006) que busca as contribuições Bantu para a música popular brasileira, relatou que no Brasil podemos encontrar tempos rítmicos como os do samba e a capoeira, que também são encontrados entre os Luba - que se situavam no interior do Congo, área que não foi alvo de atividade escravista -, mas podem ter chegado a terras brasileiras por grupos que tenham convivido e assimilado tais ritmos, por meio das interações culturais ocorridas durante os séculos XV e XVI por meio de movimentações migratórias na forma de expansão ou dominação familiar de algumas tribos Yaka, Luba-Lunda, Kuba, e “antes e durante o comércio de escravos com o Brasil” (MUKUNA, 2006, p.49), “tiveram tempo suficiente para formar um estoque cultural do que tinham em comum culturalmente e para cristalizar os denominadores comuns” (MUKUNA, 2006, p. 58). A umbigada, segundo ele, é elemento recorrente em algumas danças do Brasil:

[...] assemelha-se à de uma dança de roda conhecida de várias tribos (mbenga e lutuku, entre os lubas) ao redor da bacia do Congo, sempre executada por um grupo misto, ao luar. No fim do século veio a ser considerada, em Kinshasa, como precursora da música moderna do Congo pelo nome de abgaya. (MUKUNA, 2006, p.81-82)

Um elemento muito recorrente na característica dos batuques é a umbigada, que consiste na aproximação do ventre feminino e masculino, elemento principal da dança era vista e retratada de forma imoral e lasciva aos olhos da população europeia, porém a maioria das organizações africanas tem o corpo como sentido da própria vida, a fala se dá através da corporeidade, passível de se fazer conexões entre o visível e o invisível.

[...] o toque dos umbigos entre os homens e mulheres tem uma função um tanto quanto metafísica e possibilitaria a reestruturação, organizando-o novamente no cosmos. O umbigo é para estes povos a grande boca, a primeira boca pela qual nos alimentamos no ventre materno, e aquela que continuamos a nos alimentar de energia cósmica pelo resto de nossas vidas. (ANTONIO; CHITOLINA, 2008, p.3)

Em outras citações a dança era realizada em situação de ritual de casamento onde os noivos davam a umbigada que simbolizava a fertilidade. Estas “[...] manifestações culturais designadas pela crônica no período colonial como batuques, calundus ou sambas, representavam o esperado momento de reunião [...]” (SILVA, 2010).

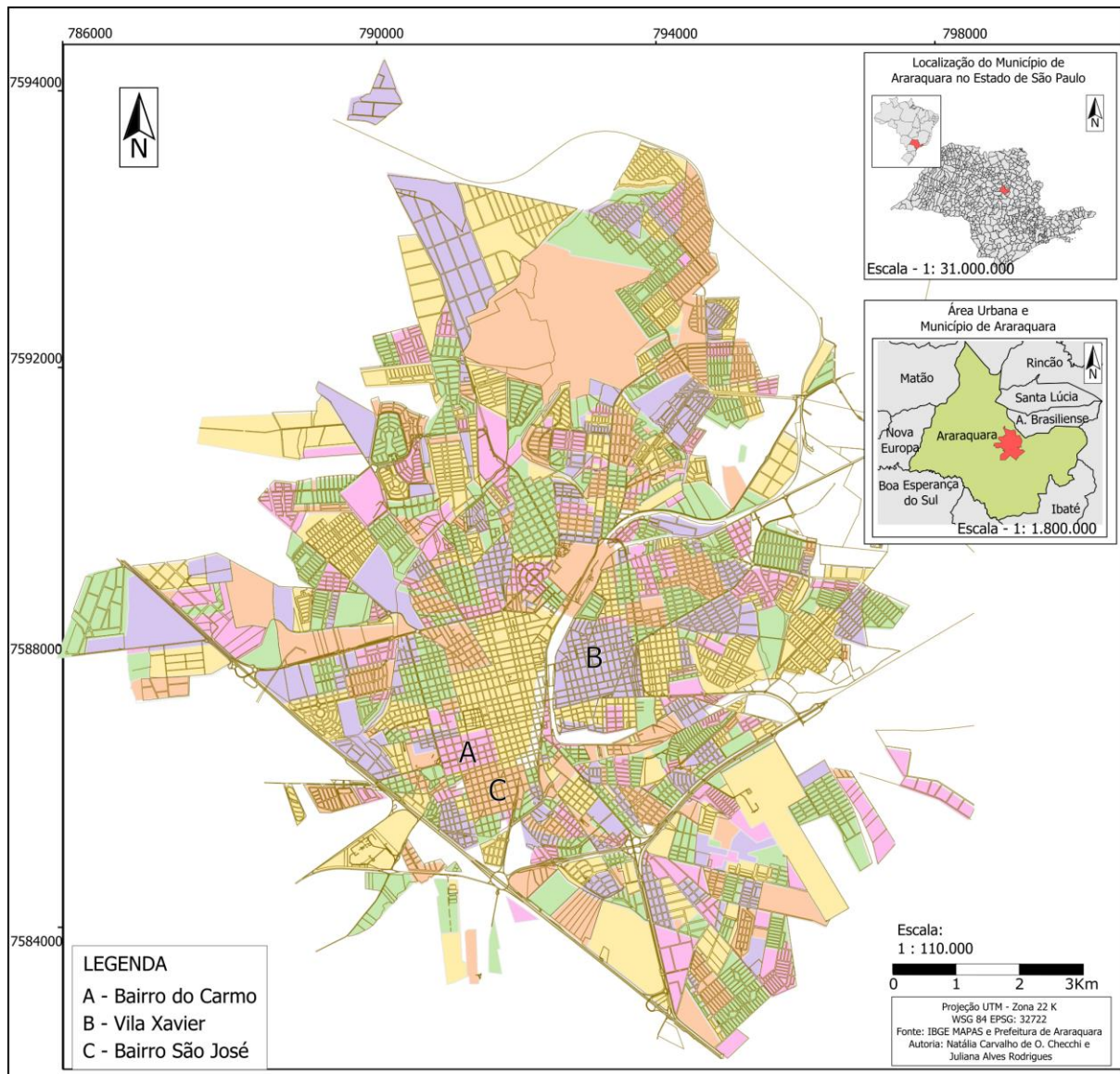
Vê-se aí que os corpos são dotados de história e de significado, são portadores de memória. As manifestações de origem africana, por representarem no corpo o sentido da vivência, foram, por muito tempo, perseguidas e condenadas pela igreja e pela sociedade colonial, e suas práticas foram submetidas a punições. Muitos autores sustentam a hipótese de que essa criminalização da dança fez com que em algumas regiões a umbigada fosse substituída por outra simbologia, tais como o lenço, chapéus, tambores, toque dos pés etc.

Por colocar a liberdade corporal no centro de todo o processo comunicativo, a cultura negra choca-se com o comportamento burguês-europeu, que impõe o distanciamento entre os corpos. A cortesia e o refinamento são regidos por normas que vetam os toques mútuos, assim como o livre contato corporal em público. A intensificação de um império normativo dessa ordem, correspondente ao aumento do poder das aparências europeias no espaço urbano brasileiro, fazia com que a noção de promiscuidade abrangesse toda esfera de atos não garantidos ou autorizados pelos códigos metropolitanos (SODRÉ, 1988, p.39).

A “umbigada” é um movimento de encontro entre dois ventres, geralmente um masculino e um feminino. Para Edison Carneiro (1974, p.63) a umbigada foi paulatinamente substituída por gestos equivalentes (lenço, movimento dos pés, gestos), pois aos olhos da moral cristã era tida como ato sensual e obsceno. Este gesto, ainda hoje, está presente em distintas manifestações culturais brasileiras tais como o Jongo, Samba de Coco, Samba de Roda, Tambor de Crioula, etc. e estão distribuídos em diversos estados.

DOS CAMPOS DE ARARAQUARA À FERROVIA

Para darmos início a nossa discussão em relação ao batuque em Araraquara, faz-se necessário compreender o campo em que este se insere, lócus da história, a cidade de Araraquara, município do interior paulista, localizada a 273km da capital.



Mapa 1 - Mapa da cidade de Araraquara

O presente capítulo visa fornecer um breve levantamento do contexto histórico da cidade, pensando não somente nas narrativas canonizadas em inúmeros referenciais sobre sua história, mas também enfatizando diversidade de narrativas não contadas, principalmente o da população negra, que culminará nas festas negras, principalmente no batuque. Estas

festividades são expressões da organização da população negra na cidade, ou seja, uma das peças que compõe o extenso quebra-cabeça da história de Araraquara. Estes apontamentos nos ajudarão a compreender que as histórias são múltiplas, foram vivenciadas de maneira individual e coletiva, e estão em constante transformação e disputa.

A bibliografia sobre a história da cidade de Araraquara é extensa e diversa, abrangendo trabalhos que abordam a formação da cidade, tendo sido realizada por historiadores, memorialistas, jornalistas e diversos pesquisadores acadêmicos que descreveram seu desenvolvimento social, econômico, político. Estas observações se fazem necessárias para compreender a ocupação da cidade e as narrativas ausentes. Traremos como referencial teórico os seguintes autores:

Marcel Mano (2006) em sua tese intitulada “Os campos de Araraquara: um estudo de história indígena no interior paulista” em que traz como debate os povos indígenas que habitaram o chamado Campos de Araraquara, valendo-se de estudos em história, antropologia e arqueologia.

Para o período que corresponde ao início da formação do município e os anos seguintes utilizaremos Maria Martinez Corrêa (2008) “Araraquara – 1720-1930: um capítulo da história do café em São Paulo” que aborda dados de extrema relevância à constituição da cidade apontando aspectos sociais e econômicos partindo da análise de documentos e Rodolfo Telarolli (2003) “Para uma história de Araraquara: 1800 a 2000”.

Para pensarmos as histórias da população negra na cidade utilizaremos as pesquisas de Ademil Lopes (2002) “Além da memória: Vila Xavier, diálogo entre os diferentes elementos de sociabilidade”, que investiga, através das memórias, os locais de sociabilidade do bairro Vila Xavier em Araraquara, local constituído em sua maioria pela população étnico-racial negra que trabalhou na estrada de ferro da cidade. O pesquisador buscou, nas experiências dos moradores, observar a sociabilidade no bairro, pensando não só nas interrelações, mas também em questões acerca das práticas escolares ali realizadas.

Valquíria Pereira Tenório (2005 e 2010) em sua dissertação de mestrado “Uma interpretação do ‘Baile do Carmo: Memória, sociabilidade e identidade étnico-racial em Araraquara” e tese de doutorado “Baile do Carmo: festa, movimento negro e política das identidades negras em Araraquara- SP”, nas quais elaborou através das memórias uma interpretação sobre o Baile do Carmo.

Devido à lacuna da história da população negra na história oficial da cidade, a autora entrecruzou fontes orais e documentais a fim de apontar as ausências e reunir informações sobre este passado/presente desta população. Estes trabalhos trouxeram grandes contribuições

para a visibilidade da história da população negra, inserindo-a no contexto histórico que dela foi retirada e que hoje podem ser contadas pelos autoras e autores da vida que ouviram e vivenciaram toda uma história carregando consigo suas marcas. Considerando os estudos apresentados, evidenciaremos o processo de formação da cidade de Araraquara até o período da chegada e desenvolvimento da estrada de ferro, momento histórico que se inserem as festividades que buscamos conhecer nesta dissertação.

Uma parte da região antigamente conhecida como “Campos de Araraquara” ou “Sertões de Araraquara” condiz à atual localização do município de Araraquara. Esta denominação antiga corresponde ao período anterior a formação da cidade, perdurou até início do século XIX. Segundo Marcel Mano (2006), esta terminologia é um constructo histórico, pois não se embasa na geografia do espaço.

[...] que se principiava na margem direita do Rio Piracicaba, nas proximidades da sua confluência com o Rio Tietê, e se estendia ao longo da grande faixa compreendida entre os rios Tietê e Mogi-Guaçu até atingir o Rio Grande no sentido norte (divisa com o atual Estado de Minas Gerais) e o Rio Paraná no sentido noroeste (divisa com o atual Estado de Mato Grosso do Sul) (TRUZZI; FOLLIS, apud FRANÇOSO, 2015, p.12).

A região destacada corresponde ao centro leste do atual estado de São Paulo, delimitado pelos rios Tietê, Rio Grande, Mogi-Guaçu e Paraná, que facilitaram as entradas no sertão nos séculos XVI e XVII para busca e apreensão de indígenas, formação de caminhos, apreensão de escravizados foragidos, desmonte de quilombos, bem como rota de passagem, abastecimento e pouso aos viajantes que faziam expedições em busca de metais e pedras preciosas nas regiões de Minas Gerais e posteriormente Cuiabá e Goiás. Segundo Corrêa (2008) a primeira picada aberta nas proximidades foi em 1724, em decorrência destas expedições. A região era permeada por florestas e cerrados, formando assim um mosaico de ecossistemas onde havia também uma diversidade étnica de povos indígenas pertencentes aos troncos linguísticos tupi e macro-jê⁷.

Vale ressaltar que ao tratarmos da ocupação territorial nas regiões de Araraquara realizada pelas diferentes etnias indígenas, não devemos incorrer em um reducionismo, crendo terem sido realizadas por alguns únicos grupos sedentários, pois, diferentemente dos modos introduzidos pelos ocidentais, que se organizam e são organizados pela palavra escrita, formando freguesias, vilas e cidades com registros em diferentes documentos, as ocupações

⁷ Para mais informações sobre a presença da ocupação indígena nos Campos de Araraquara ver Marcel Mano (2006).

indígenas possuem íntima relação com as migrações, sendo geradoras da própria dinâmica de sociabilidade de cada etnia, não se restringindo, assim, a um local específico.

Já no século XVIII, estas demandas foram organizadas pelos militares, os quais realizaram as mesmas funções, a partir da definição de rotas de escoamento do ouro das regiões demarcadas como Mato Grosso, Minas Gerais e Goiás, o que ampliou a demanda de ações a partir da formação de povoados para fiscalização destes trajetos.

Com o declínio da economia açucareira do Nordeste no século XVII, muitos negros submetidos à escravidão foram trazidos para o Sudeste devido à descoberta de ouro em Minas Gerais no século XVIII, que carecia de mão-de-obra para exploração. Este acontecimento provocou mudanças no Sudeste e no Centro-Sul. A mineração era uma atividade acessível tanto para os possuidores de grandes recursos financeiros, quanto para os que não possuíam, pois “Ao contrário da produção de açúcar, somente acessível a quem estivesse em condições de mobilizar vultuosos recursos financeiros, o ouro de aluvião podia ser explorado tanto a nível artesanal como na grande unidade mineradora” (FURTADO apud FONSECA, 1994, p.130). Este ciclo econômico trouxe grandes consequências para a composição étnico-racial da população do Sudeste.

Deste modo, a região dos Campos de Araraquara foi sendo formada através dos interesses acima referidos, tendo nos veios dos rios a delimitação de sua circunscrição, sendo transformada pouco a pouco em seu interior (MANO, 2006). Para Corrêa (2008) a denominação de Sertões pode significar uma região não conhecida e não habitada pelos brancos, ou seja, situava-se na ordem do desconhecido, além de ser uma área afastada, em contraste com as regiões conhecidas. Mas com a descoberta das minas, esta região dos Campos de Araraquara passou a ser considerada como rota e até local de procura de minérios, mas,

Revelada a pobreza da região em matéria de metais preciosos, bem como as dificuldades de ligação com a área de mineração, as autoridades desinteressaram-se por ela, ficando presa à sua condição de sertão. Livre dos cuidados das autoridades [...] A função de refúgio passou a ser o principal atrativo (CORRÊA, 2008, p.29).

Pedro José Neto é apontado na historiografia oficial como o primeiro habitante da cidade, teria vindo fugido à região em 1790 em decorrência de um crime cometido por ele em Itu (VIDAL apud CORRÊA, 2008), vindo com sua família (esposa e filhos) se estabeleceu na região, foi um dos primeiros moradores dos Campos de Araraquara segundo a documentação existente da época, como já vimos, local “livre dos cuidados das autoridades. O fato é que,

como os caminhos que levavam a Cuiabá passavam pelos Campos de Araraquara, esta região passou a ser um centro de abastecimento às caravanas que seguiam viagem às regiões das minas. Nesta época, o sistema de ocupação das terras era a sesmaria, que consistia em doações de terras a um beneficiário, foi um tipo de ocupação implantada no Brasil colônia e que perdurou por todo o período colonial. Neste período houve muitos pedidos de concessão de sesmarias para a região, além da apropriação de terras por posseiros (CORRÊA, 2008).

É possível que na região já houvessem outras áreas de ocupações esparsas, destinadas à criação de gado, principalmente para a produção de laticínios e responsáveis pela manutenção do ciclo produtivo de pequena escala, que provocaria o aumento gradativo do vilarejo para a produção de insumos como cereais, feijão, mandioca, criação de animais para consumo como gado bovino e porcos. Estas terras eram cuidadas, em grande parte, por trabalhadores livres, e administradores geralmente da família do proprietário ou escravizados que, a mando dos proprietários, mantinham o cuidado de alguns roçados e, em alguns casos, chegavam a administrar as terras; estas medidas eram tomadas para que os proprietários não perdessem a terra conseguida pelo sistema de sesmaria ou posse (CORRÊA, 2008).

Em 1812 Araraquara contava com cerca de 91 habitantes, sendo que destes, 19 eram negros submetidos à escravidão que representavam 20,8% da população (CORRÊA, 2008), e que, a mando, fixaram-se nesta região, produzindo “cana de açúcar, cereais, feijão, mandioca, criação de porcos, gado, produção de algodão [...]” (TENORIO, 2013, p.31).

Em 1816, Nicolau Pereira de Campos Vergueiro apresentou o pedido de criação da freguesia de Araraquara ao bispo de São Paulo, sob a alegação de que os moradores estavam privados dos serviços da igreja, como batismo e casamento. Assim, em 22 de agosto de 1817, Araraquara foi reconhecida enquanto freguesia de São Bento de Araraquara, ficando sob jurisdição da Vila de Itu. Neste ano, a população chegou a 303 pessoas (205 homens e 98 mulheres), destas, 54 estavam submetidas à escravidão (TENORIO, 2013).

Uma capela foi construída na “sesmaria das cruces, de propriedade do Padre Joaquim Duarte Novais, onde havia maior concentração de moradores” (CORRÊA, 2008, p.40). Foi ao redor da igreja Matriz de São Bento e ao redor do pátio da matriz, onde passava um rego d’água, que se formaram as primeiras edificações.

Araraquara foi elevada à Vila em 10 de julho de 1832, o que possibilitou independência política para opinar e agir em relação aos avanços necessários para a localidade, como a construção da câmara, cadeia, cemitério⁸, melhoria das estradas para

⁸ Inicialmente os sepultamentos eram feitos no interior das igrejas. Somente em 1828, como o Código de Postura proibia os enterramentos e os sepultamentos na igreja, esta prática seria abandonada, mas mesmo assim ainda

escoar a produção, investimento em prédios públicos, e sua própria organização interna. Por fim foi elevada à cidade em 06 de fevereiro 1889.

O plantio de cana de açúcar em Araraquara se deu em 1825 com o primeiro cultivo de cana, apresentando crescimento em 1850 e 1860. Por volta de 1835 ocorre na região a primeira fase de produção canavieira, fato que elevou o número da população negra “[...] em 1852, havia 1176 de negros submetidos à escravidão, segundo a contagem dos inventários feita por Ana Corrêa (1967)” (TENÓRIO, 2005); ainda segundo a autora, muitos dos escravizados foram trazidos das regiões de minas e do Nordeste do país. Por volta de 1860, a produção cafeeira começa a expandir para o Oeste Paulista, chegando em Araraquara dez anos após a abolição da escravidão, este fato não impossibilitou o uso da mão-de-obra escravizada e de libertos.

Corrêa (2008) aponta que neste mesmo período houve grande valorização da terra, pois foi o momento em que as grandes lavouras adentraram a região. Até pouco tempo Araraquara era composta por pequenos agricultores que se voltavam para a criação de gado e para pequenas produções alimentícias. Esta valorização levou a disputas pelas terras por parte de alguns moradores que passaram a se apossar de grandes porções territoriais. Vale ressaltar que o desenvolvimento da lavoura não fez desaparecer a pecuária; há documentação datada de 1959 que atesta a exportação destes bens; muitas propriedades passam a ser mistas, mantendo as atividades de criação de gado e produção de cana (CORRÊA, 2008).

Para Corrêa (2008) a produção de café só passou a ser valorizada enquanto mercadoria em Araraquara em fins de 1860, antes a produção de café não ganhou destaque devido à distância dos centros exportadores e às péssimas condições das estradas. Deste modo, as produções eram escoadas para regiões próximas. Houve também o desenvolvimento de profissões diversas como ferreiros, marceneiros, carpinteiros, sapateiros, todas com caráter de indústrias domésticas que serviam para o abastecimento local ou regional. Por não possuir boas estradas de acesso, Araraquara ficou caracterizada por seu isolamento, tendo a produção

perdurou por bom tempo. Esta situação veio a mudar quando o cemitério da cidade ficou pronto: “[...] depois de muito relutarem, os sepultamentos em Araraquara deixaram de ser feitos na igreja e em suas cercanias, em 1859 já estava a situação plenamente ordenada, com a abertura do cemitério no terreno que viria a ser a Praça municipal, atual Pedro de Toledo” (TELAROLLI 2002, p. 64). Deste modo, conforme Telarolli (2003), o segundo local onde se faziam sepultamentos era onde é atualmente a praça Pedro de Toledo. Em 2011, decorrente de uma reforma realizada na Escola Estadual Antonio Joaquim de Carvalho, fundada em 1922, foram encontradas algumas sepulturas e ossos. O trabalho foi interrompido até que a equipe de arqueólogos/as pudesse avaliar os impactos sofridos, prevenir danos ao patrimônio e resgatar as evidências impactadas, no caso, a ossada encontrada pertencente a um adulto de sexo masculino. O terceiro local de sepultamento construído da cidade é o Cemitério São Bento, localizado próximo ao centro da cidade, inaugurado em 1893. O quarto é o Cemitério das Cruzes, conhecido popularmente como cemitério dos Britos, construído à época em uma região afastada do centro da cidade.

latifundiária refletido em suas construções ao longo do processo de desenvolvimento da cidade. Mesmo com as transformações, os rendimentos e a densidade demográfica eram baixas, chegando a aproximadamente 2.764 pessoas em 1835, sendo destas, 1300 brancas; 518 pardas livres, 383 pardas cativas e 554 pretas cativas, ou seja, mais da metade da população da cidade nesta época era negra (MÜLLER apud. CORRÊA, 2008, p. 66).

Nas produções de café de Araraquara era empregada a mão-de-obra escravizada negra. Em decorrência do declínio econômico de outras regiões, ocorrido num momento que coincide com a proibição do tráfico de escravizados pela lei Eusébio de Queiroz de 1850, época que muitos escravizados foram levados para outras regiões devido à carência de mão-de-obra; em Araraquara não foi diferente: “A mão-de-obra escrava desse período foi adquirida das províncias no nordeste do país em um constante e intensificado tráfico interno de escravos” (TENÓRIO, 2010, p.40).

A década de 1850 corresponde ao período de maior crescimento demográfico na cidade devido ao crescimento agrícola (CORRÊA, 2008). Em 1852 é registrada a presença de duas fazendas de café, já em 1872, das 64 fazendas, 9 dedicavam-se à lavoura de café e ao engenho de açúcar, outras 55 se dedicavam somente ao café (CORRÊA, 2008). Justamente no período em que as propriedades agrícolas “puderam se abastecer com os escravos vindos do nordeste” (COSTA apud CORRÊA, 2008, p.113).

A propriedade de terra nesta época sofreu grande valorização devido ao desenvolvimento da lavoura de café, já que a região se apresentava como uma forte área para a ampliação de seu cultivo. Além disso em 1876 ocorre a construção da estrada de ferro entre Campinas e Rio Claro, que facilitou o escoamento da produção para as regiões consumidoras.

Ao longo dos períodos subsequentes, entre 1888 e 1893, ocorreram valorizações e desvalorizações sobre a compra e venda de terra devido a inúmeros fatores, como a crise no setor cafeeiro, Lei Áurea (1888) epidemias de varíola (1892 e 1893) e febre amarela (1895 e 1896) (CORRÊA, 2008).

Na obra de Ana Maria Martinez Corrêa (2008) podemos encontrar um detalhamento das fazendas que utilizavam a mão-de-obra escravizada em suas terras, ao analisar alguns inventários das fazendas, constatou que dos 207 inventários, 89 registravam trabalhadores submetidos à escravidão que, somados, chegavam a 497 pessoas. Já na década de 1890, eles totalizavam 374. Como o desenvolvimento extensivo do plantio de café ocorreu na época em que o abolicionismo estava em alta e já havia rumores sobre a abolição,

A população disponível de outros setores em fase de estagnação ou de decadência, atraída pelas oportunidades que o café poderia oferecer no momento, justamente numa época que a estrada de ferro punha o oeste paulista em ligação com outras regiões, teria assim fortes argumentos para se deslocar para aquela *região*. É provável que a maior parte dessa população tivesse procedência nacional (CORRÊA, 2008, p.119).

Segundo Corrêa (2008) Antônio Joaquim de Carvalho trouxe, em 1890, 130 famílias do norte, pagando todos os custos da viagem. Assim, contava-se com trabalhadores escravizados, livres nacionais e livres estrangeiros que adentraram na região principalmente em 1870. Com o passar dos anos, o número destes trabalhadores foi aumentando cada vez mais, sendo que estes últimos podiam trabalhar nas lavouras de café e também em ofícios da fazenda.

Segundo Lopes (2002), no século XIX, Araraquara foi uma grande produtora de café, porém, no século XX, já começam a surgir as consequências da superprodução (CORRÊA, 2008, p.187). Araraquara deu isenções fiscais sobre as plantações, estas foram solicitadas para que não desorganizasse a economia municipal. De 1910 a 1924 a produção cafeeira continuou em crescente devido às políticas de valorização do café, à entrada no mercado internacional e à facilidade de crédito. No entanto, esta economia já vinha apresentando sinais de um colapso, aspecto que fora reforçado pelas guerras, quando os créditos externos se extinguíram. Tais fatos desorganizaram toda a economia, refletindo na elevação dos custos de vida (CORRÊA, 2008, p.191). A prefeitura de Araraquara, visando paliativos, ofereceu isenções de impostos aos que produzissem frutas ou cana-de-açúcar. Ao longo do seu desenvolvimento, a lavoura cafeeira passou por muitos altos e baixos.

Com a produção de café e a ferrovia que ligou Araraquara aos grandes centros, veio o desenvolvimento econômico e social, que transformou a vida da cidade principalmente no que tange à sua estrutura, como a energia elétrica, escoamento de esgoto, calçamento das ruas e desenvolvimento de lojas.

A estação ferroviária foi inaugurada em 1885 com a chegada do primeiro trem da Companhia Paulista de Estrada de Ferro que ligava Araraquara a São Carlos e São Carlos a Rio Claro, grandes centros cafeeiros do estado de São Paulo. Em 1898, segundo Telarolli (2003), sob a liderança de Carlos Batista Magalhães fez-se a abertura da Estrada de Ferro de Araraquara, a chamada Araraquarense, que ligava a cidade a Ribeirãozinho, atual Taquaritinga, e a São José do Rio Preto, e que em meados de 1930 atingiria Mato Grosso (FERREIRA, 2010, p.102).

A Companhia Paulista de Estrada de Ferro foi a primeira companhia organizada em São Paulo, representando o “primeiro movimento com o intuito de expandir a malha ferroviária” (FERREIRA, 2010, p.88) para além de Jundiaí, ao Oeste paulista, região em ascensão na produção do café. Segundo Ferreira (2010), devido ao pioneirismo bem-sucedido da Companhia Paulista na construção de estradas de ferro, cafeicultores se interessaram por este investimento e, visando promover a ligação entre as regiões, em 1870 criam-se três rotas: Ituana, Sorocabana e Mogyana.

A construção da Estação ferroviária em 1885 foi um marco para a economia e a população de Araraquara, pois propiciou o escoamento da produção cafeeira às áreas litorâneas, bem como a chegada de mão-de-obra, ligando a cidade a outras regiões, facilitando a integração com outras localidades, diminuindo assim o isolamento e contribuindo com a progressiva transformação do município. Possibilitou também a diversificação e o acesso ao trabalho, transformou a visualidade da cidade e facilitou a “chegada de imigrantes italianos a partir de 1886” (TENORIO, 2013, p.33). Além da estrada de ferro, produziam-se vagões, o que permitiu um número elevado de vagas de emprego.

A construção e implantação do leito ferroviário na cidade de Araraquara, e em todo o Brasil, para resolução do escoamento da produção agrícola, trouxe consigo grandes transformações sociais. “A estrada de ferro passou então, a reforçar os valores necessários para a consolidação de uma sociedade burguesa” (FERREIRA, 2010, p.80), por expressar em si a ideia de progresso ao promover a urbanização, a criação de empregos, além de contribuir para o desenvolvimento do trabalho livre na região (FERREIRA, 2010, p.83).

Segundo Ferreira (2010), os investimentos nas estradas de ferro passaram a baixar devido à Crise de 1929, período de grande recessão econômica; o café na época não dava a mesma rentabilidade às ferrovias, sendo que ele representava a base do tráfego. Houve também um declínio nos investimentos neste tipo de deslocamento, que passaram a outro setor. Assim, estes e outros fatores inúmeros levaram à criação, em 1971, da empresa estatal FEPASA (Ferrovias Paulistas S/A) que geria as “cinco ferrovias estaduais (Paulista, Sorocabana, Araraquara Mogyana e São Paulo - Minas)” (FERREIRA, 2010, p.114). Por fim, em 1998 “a ex-Fepasa e outras ferrovias sob o controle da União foram incluídas no Plano Nacional de Desestatização e privatizadas pelo BNDES” (FERREIRA, 2010, p.114).

A ferrovia possibilitou uma transformação nas vidas de muitas famílias na cidade de Araraquara, principalmente da população negra, que se via diante da possibilidade do emprego com salário fixo, o que colaborou com a ascensão de muitas famílias negras, e acabava movimentando a vida econômica e cultural da cidade.

As empresas ferroviárias contrataram inúmeros assalariados para construir e manter sua atuação, os chamados “ferroviários”, formando-se um proletariado concentrado nesta área. Muitos dos cargos gerados pela estrada de ferro eram ocupados pela população negra e italiana:

A ferrovia colaborou para a ascensão econômica de muitos homens, entre eles vários negros que passaram a trabalhar na estrada de ferro e por conta dela tiveram uma melhora em suas condições de vida, viabilizando a construção de uma nova imagem (TENORIO, 2013, p.46).

Os/as colaboradores/as desta pesquisa Francisco Luiz Salvador, Lazara Salvador, Maria Nazaré Salvador e Durcilia Salvador relatam que, graças ao trabalho do pai Luiz Salvador, eles conseguiram ter acesso aos estudos, alimentação e um grande terreno localizado próximo ao centro da cidade, que foi desmembrado aos poucos à medida que a família chegava à Araraquara:

Mas viu, a grande maioria dos negros eram ferroviários, [...] ferroviário na época era quase médico, não tinha classe média, era rico e pobre, né? A gente podia se considerar classe média, porque os filhos tinham possibilidade de estudar, eram bem alimentados, nunca ouvimos falar em fome aqui, pelo menos da minha geração nunca ouviram falar em fome, muito pelo contrário, nós comíamos bacalhau durante a semana, preto rico pô, linguiça cabo de reio, até hoje eu bato na boca, eu falava pra Nazaré vamos comer bastante pra acabar logo, porque minha mãe comprava de tonelada, se você esticasse ia daqui até na rua oito [todos riram] (Francisco Luiz Salvador).

Ferreira aponta que “os empregados da ferrovia desfrutavam de um status superior à média dos demais trabalhadores, possuindo em relação aos outros grupos, maiores salários e estabilidade profissional, o que certamente influenciava outros campos de sua sociabilidade” (FERREIRA, 2010, p.133).

Apesar deste destaque, Tenório (2010) alerta que a maior parte dos ferroviários negros não ocupavam altos postos de trabalho. O senhor Pércio Damázio ferroviário aposentado, conta que na época que iniciou como trabalhador da ferrovia ocupou uma atividade muito perigosa, relatou que um dos cargos que ocupou tinha que entrar embaixo do trem para fazer a ligação entre um vagão e outro.

Eu entrei com 19 anos e aposentei com 49 anos e tô aqui até hoje e não me aconteceu nada. Quando eu entrei na estrada, e ela [apontou para a esposa Ivone] lutou pra eu não sair, ficar por lá, eu entrei num lugar que era difícil,

o povo não gostava do serviço que eu peguei, um serviço perigoso [Ivone fala – Manobra]. Eu trabalhava num serviço que o trem matava, o trem cortava a perna, o trem cortava braço, o trem pintava e bordava ali (Pércio Damázio).

É neste cenário e período que se estende de meados de 1920 á 1950 que se insere as histórias dos batuques e umbigadas na cidade de Araraquara, pois a ferrovia está intimamente relacionada à vida e às histórias de muitas famílias da cidade e principalmente à festividade. Durante os diálogos a ferrovia foi constantemente citada seja como memória dos familiares que nela trabalharam, seja como memória dos batuques.

Dona Julia da Conceição recorda-se que morava próximo à estrada de ferro, a casa de seus pais ficava quase de frente com a Cargill, próximo à Nestlé. Lembra que quando os batuques aconteciam em sua casa, haviam muitos ferroviários que participavam, em suas memórias de menina, recorda-se de uma vez que alguns ferroviários participaram do batuque e que quase perderam a saída do trem, mas graças a uma música, saíram em disparada para não perder o turno do trabalho.

Tá lá as negada dançando, dando batucada com as nega, era difícil ver mulher. Seu Lau tinha que descer com a máquina [trem], mas eles foram no batuque dança primeiro, lá em baixo, lá na Cargill, aí cantaram um ponto pra ele, não falaram pra ele que ele estava perdendo o trem, mas cantaram: *“Olha o gancho maquinista, olha o gancho maquinista, você tá na gandaia, o trem vai embora você fica”*. A negada largo das nega e saíram num carreirão pra estação, para trabalhar indo pra São Paulo, eles saíram correndo, seu Lau, seu Nênia, Dito Rosa, seu Alfredinho pai da Berenice, correram para estação, quando passo lá de baixo [próximo ao local do batuque] a maquinona foi buzinando até a estação do ouro (Julia da Conceição)

Além de muitos ferroviários participarem dos batuques, a ferrovia tinha um importante papel no transporte de pessoas, Dona Julia da Conceição recorda-se que neste período vinham muitas pessoas de outras cidades para participar da festividade e dormiam até mesmo em sua casa.

A partir desta construção histórica levantada, percebemos que nas pesquisas da época há poucas informações substanciais sobre a população escravizada; esta é apresentada como números, sem nome ou qualquer outra informação mais detalhada, e após este momento desaparecem da história da cidade. Realidade não contada e que fomenta aquilo que Valquíria Tenório (2010) descreve como sendo caracterizado pela visibilidade invisível, um processo em que a realidade, ainda que visível, permanece invisível para as histórias e representações oficiais. Nesta perspectiva, por mais que a população negra estivesse organizada como grupo

que constrói suas próprias referências históricas e que delinea diversos aspectos da vida comum de suas comunidades, tais fatos, pessoas, religiosidades, festividades, expressões, não foram pautados pela história oficial em um processo contínuo e legítimo de construção social, sendo ignoradas as composições de suas próprias histórias.

É neste movimento que nossa pesquisa se insere, ao falar sobre a população negra da cidade, sobretudo sobre as histórias das festividades relacionadas a ela, pois estão intimamente vinculadas a trajetórias de vidas inseridas em contextos históricos, sociais, políticos e econômicos que possuem desfecho em toda uma forma de vida. Portanto será através das memórias das relações entre os antigos moradores da cidade que, com suas memórias, chegaremos aos testemunhos históricos de um contexto, a partir de suas vivências individuais e coletivas. Para a transformação destas estruturas de invisibilidade, que mascaram a opressão sofrida por diferentes grupos, como pelos negros, a revisão histórica tem sido estratégica e possível graças a pesquisas acadêmicas realizadas em universidades nas áreas das ciências humanas que contribuíram para romper com séculos de representações arbitrárias.

2. OS CAMINHOS PERCORRIDOS

Buscando traçar os referenciais teóricos que ancoram a presente pesquisa, a qual tem na memória a sua busca, apresentaremos a seguir como se dará a construção do objeto desta investigação, tendo em vista a História Oral e a Etnografia, bem como a relação entre Antropologia e História como complementares a tal organização.

Mariza Peirano (2014) ao descrever sobre o fazer do etnógrafo nos diz que a perspectiva da etnografia se transformou ao longo dos anos e, nisto, o campo de pesquisa deixou de se pautar sobretudo pelo deslocamento espacial do pesquisador. Para ela, a etnografia não tem momento certo para começar ou acabar, pois depende da potencialidade de estranhamento do pesquisador, que se torna agente na etnografia como nativo e como etnógrafo, sinalizando que os antropólogos de hoje têm que conceber novas maneiras de pesquisar (PEIRANO, 2014).

As pesquisas antropológicas trazem formulações teórico-etnográficas e com isto apontam para posturas teóricas novas, Peirano (2014) neste sentido, busca chamar a atenção ao fazer etnográfico, sinalizando que a etnografia não é um método mecanicamente aplicável, por se fazer de acordo com a pesquisa empírica, sugerindo diferentes premissas. A autora nos diz que a etnografia não é um método, mas um empreendimento teórico. Para Peirano (2014) uma boa etnografia é composta por três qualidades que visam:

- i) considerar a comunicação no contexto da situação (cf. Malinowski); ii) transformar, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivenciado e intenso na pesquisa de campo, transformando experiência em texto; e iii) detectar a eficácia social das ações de forma analítica (PEIRANO, 2014, p. 386).

Sendo que a principal qualidade para uma etnografia consiste em ir contra o senso comum da linguagem, pois uma vez que a pesquisa empírica se faz pelo diálogo e as palavras enunciadas produzem consequências, a comunicação se dá não só com a língua, mas também pelos gestos, os cheiros, sons; assim o grande desafio é colocar no texto as ações vivenciadas.

A partir disto, ao nos referirmos neste trabalho à história oral, na assim chamada vertente historiográfica que surgiu na universidade de Columbia, em Nova York em 1947 no contexto de pós segunda guerra mundial, a consideramos conforme destaca Meihy (1998), como uma metodologia própria à captação de experiências vivenciadas coletivamente para além dos registros escritos (MEIHY, 1998). Sua proposta, logo de início questiona a tradição

historiográfica centrada em documentos oficiais e constitui-se enquanto alternativa à história consagrada, em seu viés reducionista e laudatório das relações de dominação estabelecidas entre povos, grupos e indivíduos. Neste sentido, a história oral constitui-se enquanto estudo da história a partir das formas próprias de atuação e expressão dos indivíduos, grupos e sociedades. Assim, busca captar através das narrativas as experiências individuais ou coletivas referenciadas às historicidades, concepções de tempo diversas. Dedicase a questionar e nuançar “[...] como forma de captação de experiências de pessoas dispostas a falar sobre aspectos de sua vida” (MEIHY, 1998, p.13), um compromisso com o contexto social. Deste modo, a memória oral é posta em relação ativa com a comunidade, uma vez que ela mesma participa do processo histórico e é reconhecida enquanto tal.

As memórias tem como matéria-prima as experiências que, para Tuan (1983) é um termo que “[...] abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade - estas maneiras variando desde os sentidos mais diretos e passivos como o olfato, paladar e tato, até a percepção visual ativa e a maneira indireta de simbolização” (p.09) -, a história oral ganha uma nova dimensão que, por ser complexa e multifacetada, possibilita uma multiplicidade de pontos de vista. Assim, pode contestar os relatos largamente difundidos e que chamaremos de história oficial doravante, pois realiza recortes cronológicos arbitrários, silenciando narrativas e experiências, nisto reside a intencionalidade que as estruturas de poder operam, disseminando o pensar histórico semelhante a um gravador “que modelava o passado a sua própria imagem” (THOMPSON, 1935, p.23).

Ao adotar a história oral como parte do referencial teórico é possível transpor tais amarras, fazendo com que as narrativas passem a ser um documento, buscando ouvir as múltiplas vozes e observando uma outra interpretação do mundo e dos acontecimentos. A história oral em si não é um instrumento de libertação, mas pode ser utilizada para alterar o “[...] enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação, [...] pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras” (THOMPSON, 1935, p.22).

Deste modo, a história oral “[...] implica uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado” (MEIHY, 1998, p.10), a memória assume papel principal em sua construção das experiências individuais ou coletivas dos indivíduos, pois nela está a capacidade de reter e lembrar o vivido. Para Halbwachs (2006) a memória “[...] é uma reconstrução do passado, com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora já saiu bastante alterada” (HALBWACHS, 2006, p.91).

Maria Regina Celestino de Almeida (2012) aborda em seu texto “História e antropologia” as aproximações entre antropologia e história e o quanto ambas as ciências em diálogo podem contribuir ao articular e inovar métodos e pressupostos teóricos, como ocorre no caso da produção historiográfica mais recente da América colonial e pós-colonial, em que os indígenas e afro-brasileiros são sujeitos ativos no processo histórico no qual estão inseridos, permitindo assim a revisão da história oficial, que os relegava a mera condição passiva (ALMEIDA, 2012, p.151).

No século XIX, a antropologia e a história pouco dialogavam e estavam delimitadas em seus métodos e teorias, permanecendo amparadas em oposição uma a outra, enquanto uma se atentava a “[...] pesquisas empíricas e diacrônicas baseadas fundamentalmente em fontes escritas, por meio das quais visavam reconstruir, com considerável dose de veracidade, o passado de sociedades consideradas históricas” (ALMEIDA, 2012, p.152), a outra atentava-se às “[...] culturas dos povos vistos como primitivos, tradicionais e a-históricos, analisados, grosso modo, de uma perspectiva sincrônica, a partir de pressupostos teóricos previamente definidos” (ALMEIDA, 2012, p.152). Assim, cada uma das disciplinas fechava-se em seus pressupostos. O diálogo entre elas só foi possível devido às transformações teórico-metodológicas de ambas, que passaram a se interessar pelos pontos de análise que as constituíam.

Segundo Almeida (2012) a ideia de aproximação entre a história e a antropologia torna-se pauta já em 1950, quando se passa a questionar a relevância da trajetória dos povos na construção da cultura, mas com o prevaletimento da Escola Funcionalista Britânica, a história continua a ser irrelevante ao debate antropológico. Em 1960, com a Escola do Anales, a História passa a dialogar com outras ciências sociais, mas as aproximações mais intensas se dariam entre 1970-80. Assim, para Almeida (2012) o ponto de encontro entre a Antropologia e a História se dá no campo da história cultural e da cultura, assim “É preciso pensar a história culturalmente e a cultura historicamente” (ALMEIDA, 2012, p.158).

O recurso metodológico desta pesquisa se ampara na história oral, tendo como fonte de dados a memória e a oralidade, buscando coligir narrativas atinentes ao batuque de Araraquara, preferencialmente de seus participantes. Nisto não pretendemos apenas proceder à crítica dos documentos oficiais, mas tratar de reconstituir a lacuna, ou melhor, de auscultar em seu silêncio, a representatividade da população negra na história da cidade de Araraquara. Neste intuito, vale ressaltar àquilo que Abdias do Nascimento (1978) nos remete ao tratar do colonialismo português, dizendo que este adotou formas específicas para disfarçar a violência e crueldade impressa em suas ações, se utilizando de mentiras e dissimulações que

mascararam sua ideologia imperialista, a começar pelas omissões dos fatos históricos referentes à população negra. Entre elas, uma das mais conhecidas é a circular nº 29, assinada em 13 de maio de 1891 por Joaquim Nabuco, que decretou a destruição dos documentos relacionados à escravidão, em que “[...] exonerou de responsabilidades os senhores, o estado, e a Igreja” (NASCIMENTO, 1978, p.65) de suas ações e relegou aos descendentes da lei Áurea “[...] um novo estado econômico, político e cultural de escravidão-em-liberdade” (NASCIMENTO, 1978, p.67).

O combustível para a formulação desta pesquisa é a memória, especificamente da população negra de Araraquara. Assim, apresentaremos os princípios teóricos que embasam a memória como referencial epistemológico para as ciências sociais. Para delinear e compreender o que são e como são construídas as memórias em seu amplo sentido, o presente capítulo foi construído a fim de delimitar a utilização da memória como referencial teórico-metodológico que embasa o desenvolvimento desta pesquisa e visando apresentar alguns autores que pensaram a memória a partir do aspecto social e individual. Assim buscamos nas memórias a fonte de construção do próprio conhecimento, tal como partilhado em suas lembranças.

A memória, enquanto conceito, tem como característica primordial a polissemia, por abranger uma gama de sentidos que variam de acordo com a época, autores/as e disciplinas. A intensificação dos estudos em torno deste tema remonta ao século XIX, com os trabalhos desenvolvidos por diversos autores em distintas disciplinas no campo das ciências humanas e biológicas; assim, sua construção teórico-metodológica é constituída por uma diversidade de conceituações tais como memória social, memória individual, memória coletiva, memória histórica etc., que, por serem múltiplas, as demarcações acabam por estenderem-se fracionando áreas de especialidade.

Para melhor apreensão do pano de fundo em que as pesquisas sobre memória se originaram, temos ao longo do século XIX a emergência dos estudos realizados por Émile Durkheim e Max Weber, estabelecendo a proeminência das relações sociais, que permitiram transcender o plano da memória/temporalidade individual e, de modo mais pormenorizado, os estudos desenvolvidos por seus sucessores ao longo do século XX, que, conforme uma recente revisão teórica, aprofundaram as abordagens e lapidaram as concepções de memória, como Halbwachs, Bergson, Bartlett, Le Goff, Frances Yates e Hanna Arendt, autores que se debruçaram sobre o estudo da memória, e que escreveram suas obras sobretudo entre os séculos XIX e XX, ponderando a interveniência de diferentes fatores na atuação coletiva e individual. Conforme Myrian Sepulveda dos Santos (2012), são estes os principais nomes

para pensar as formulações teóricas sobre o tema, pois serviram e servem de base para fundamentação de inúmeras pesquisas que detêm este foco de investigação, assim, a partir de suas formulações, discutiremos a construção do conceito de memória.

Falar sobre memória é pensar nas relações entre o passado e o presente, ambos sendo tomados “como” categorias que, ao serem vivenciadas de diferentes formas pelos indivíduos, adquirem diversas representações, portanto expressando o vivenciado de formas variadas; neste sentido, a memória é o resultado da forma como o indivíduo interage no mundo.

Os estudos realizados por Maurice Halbwachs, sociólogo francês, foram abrangentes; ao longo de sua carreira ocupou-se de grandes temas das ciências humanas, tais como estudo do consumo, classes sociais, demografia, filosofia leibniziana, vida urbana e memória (CORDEIRO, 2015). Os escritos que tecem as fundamentações teóricas sobre a memória, assunto pelo qual foi consagrado, estão presentes nos livros “*Os quadros sociais da Memória*” (1925), “*A Memória Coletiva*” (1950) e outros artigos, mas aqui nos debruçaremos sobre as formulações deste último título, organizado como obra póstuma.

Maurice Halbwachs (2006) buscou compreender os quadros sociais da memória a partir da relação e do sentido entre indivíduo e sociedade, trazendo as influências das estruturas sociais na formação da memória. O autor considera que a memória é um fenômeno socialmente construído, portanto, coletivo, assim a rememoração não se daria apenas por meio de nossos esforços individuais, mas também através da troca de experiência com pessoas que vivenciaram a mesma situação, para tanto, trata da ação dos grupos que nos compõem. Assim, com a contribuição deste autor, pensamos a memória em sua composição coletiva que ultrapassa o plano individual, estas assertivas contribuíram para que os indivíduos não fossem “vistos como seres humanos isolados, mas interagindo uns com os outros ao longo de suas vidas e a partir de estruturas sociais determinadas” (SANTOS, 2012, p.33)

Para o autor, o processo de rememoração é um trabalho que se inicia em cada indivíduo e que recorre às testemunhas, pessoas que vivenciaram direta ou indiretamente o que se deseja lembrar para captar mais informações. Quando recorremos às testemunhas, estas podem sustentar, complementar ou enfraquecer nossas concepções. Assim, estas percepções ajudam a reconstruir os quadros, que até então estariam descaracterizados, tal como um quebra-cabeças que, em conjunto, representa algo. Quando compartilhamos nossas memórias com pessoas que fizeram parte delas “os fatos passados assumem importância maior e acreditamos revivê-los com maior intensidade” (HALBWACHS, 2006, p.30). Desta afirmação podemos inferir que a memória é coletiva na medida em que vivenciamos e partilhamos as experiências com outros/as, ou seja, que não vivenciamos sós.

Mas, ao mesmo tempo em que recorremos às testemunhas para nos ajudar a recordar, também pode acontecer o inverso, de não reconhecemos os acontecimentos narrados pelas testemunhas, isto ocorre com maior frequência quando estamos diante de um fato abstrato, que nos impossibilita o reconhecimento das memórias que estão sendo narradas e que não conseguimos correlacionar às lembranças, não conseguindo recriá-las e, conseqüentemente, não nos reconhecemos e não fazemos parte delas; isto é o que Halbwachs (2006) designou de descontinuidade, pois se dá na medida em que não podemos reconstruir a imagem e transformá-la em lembrança. Assim as lembranças das testemunhas possuem “[...] papel inteiramente acessório e complementar, servindo apenas para situar e completar minhas lembranças, mas apenas se estas aparecerem primeiro” (HALBWACHS, 2006, p.32).

As memórias coletivas são construídas em grupos variados, pois, ao mesmo tempo, um indivíduo pode pertencer a muitos grupos, por exemplo: família, escola, trabalho, igreja, bairro, etc. Estas relações do indivíduo com os grupos são permeadas por vivências, sentimentos e durabilidade. As experiências são todas provenientes de episódios vividos em grupos, sejam em confraternizações, viagens, conversas; os sentimentos são emoções (raiva, alegria) que vivenciamos em conjunto com outros, já a durabilidade é o tempo de existência do grupo; são estes aspectos que envolvem e compõem os grupos. (HALBWACHS, 2006)

Segundo Halbwachs (2006), nós sofremos influências sobre nossas lembranças dos diferentes grupos a que pertencemos, e estas podem levar à modificação da imagem que temos guardada em nossa memória, assim, alterando até mesmo as impressões que, até então, havíamos conservado; neste sentido, as imagens podem ser impostas por outros, que podem ser tanto mais reais quanto menos vemos neste processo o rearranjo das lembranças, na qual as de uns se fundem e confundem com as de outros. Pode também acontecer que “[...] os testemunhos de outros sejam os únicos exatos, que eles corrijam e rearranjem a nossa lembrança e ao mesmo tempo se incorporem a ela” (HALBWACHS, 2006, p.32), para Halbwachs em ambos os casos, as imagens podem se confundir com as lembranças.

Halbwachs (2006) traz contribuições também acerca das perdas de memória, das amnésias, e as considera como resultado da não participação do indivíduo junto ao grupo, e que a falta de troca pode ocasionar estes esquecimentos, e as lembranças “apagadas” não conseguem ser construídas por outra pessoa. Mas se temos pensamentos referentes a algum momento e não contamos para ninguém, estes permanecerão conosco e lembraremos deles, mas se de certa forma se apagarem, é porque não fazíamos mais parte do grupo ao qual a memória pertencia.

Não basta reconstruir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo (HALBWACHS, 2006, p.39).

A memória coletiva é também a lembrança de fatos ocorridos com um grupo, conforme Halbwachs (2006), não precisamos estar rodeados por aquelas pessoas para recordarmos algo, mas ao mesmo tempo, podemos recordar de diversas coisas se estivermos em conjunto. Para o autor, os grupos exercem influência tanto sobre o participante quanto sobre os que não participam mais.

Podemos compreender as memórias coletivas como aquelas que vivem em nós e que foram compartilhadas por outras pessoas que estavam congregadas em grupos. Assim, vivenciamos momentos, histórias e sentimentos em grupo, mas, quando estamos afastados destes, há menos facilidade para lembrar, pois se perde a proximidade presente, isso ocorre por não se estar mais sob influência destes, tornando-se mais difícil lembrar os momentos.

Outro grande expoente dos estudos em memória é Henri Bergson, pensador francês que, em seu livro “Matéria e memória”, buscou identificar como se dá o acesso às lembranças na consciência humana. Segundo ele, a matéria se faz através de um conjunto de imagens. Para Bergson há dois tipos de memória, a *memória-hábito* que retoma mecanismos motores e que é adquirida pelo ato da repetição até a fixação por alguma convenção, como aqueles presentes no ato de escrever, falar, costurar, etc., e segundo Bosi (1994) fazem parte “[...] de todo o nosso adestramento cultural” (BOSI, 1994, p.49); e as *imagens-lembranças*, que seriam memórias independentes, compostas por momentos singulares, ou seja não mecânicos, mas que podem ser evocados por ocorrer em determinada situação. Para Bosi (1994) a preocupação de Bergson é “[...] entender as relações entre a conservação do passado e a sua articulação com o presente, a confluência de memória e percepção” (BOSI, 1994, p.49).

Já Frederic Charles Bartlett, psicólogo inglês, crítico das experiências na psicologia experimental, pensou a memória a partir de uma abordagem psicossocial. Ao reconhecer a importância das construções sociais para a memória, se afastou das visões de psicólogos até então formuladas. Diferente dos pensadores de sua época, não atribuiu à memória apenas uma constituição, seja ela biológica ou mental – como pensava Bergson – nem social, para ele a memória era “um atributo do indivíduo que se encontrava em um grupo social e associava-se à percepção, à imaginação e ao pensamento construtivo” (Bartlett, 1961, p.13 apud Santos, 2012, p. 60). Este autor deu fundamentação ao processo de interação dos indivíduos e destes

com o meio, de modo que a memória fosse constituinte de todas as etapas do pensamento humano (SANTOS, 2012).

Halbwachs e Bartlett foram coetâneos e, enquanto o primeiro pensava a construção das memórias através dos quadros sociais, ou seja, vista em sua construção social, Bartlett, propunha a memória e o esquecimento presentes nas interações sociais como ações intencionais do indivíduo no processo de construção das memórias (SANTOS, 2012). Assim, ambos demonstram a relevância e influência das estruturas coletivas nas lembranças individuais. Uma vez que consideram as memórias associadas à noção de pertencimento e percepção do indivíduo no mundo, conseguimos observar duas dimensões da memória, primeiro, que ela se faz na abordagem coletiva e, segundo, que sofre influência do tempo presente. Com isto, estas percepções demonstram que “[...] indivíduos não são vistos como seres humanos isolados, mas interagindo uns com os outros ao longo de suas vidas e a partir de estruturas sociais determinadas” (SANTOS, 2012, p.39).

O autor Bartlett utilizou o conceito de “convencionalização”, cunhado por W. H. R. Rivers, para relacionar cultura à memória, sugerindo que, quando os sujeitos evocam uma lembrança, eles passariam por um processo de modelagem de acordo com as ideias e valores dos sujeitos, assim a lembrança/recordação é abordada de acordo com o ponto de vista cultural ideológico do grupo (BOSI, 1994). Assim é possível observar a relevância das convenções sociais à compreensão das atitudes individuais, ou seja, de como as condutas podem variar de acordo com a relação dos valores, com isto, sua análise se voltava para as “condutas individuais associadas a condições sociais determinadas” (SANTOS, 2012, p. 64).

Bartlett teceu crítica a Halbwachs, por considerar que este autor teria colocado em grau de equivalência o funcionamento da memória individual e da memória coletiva, o que lhe pareceu de um “durkheimiano ortodoxo” (CORDEIRO, 2015, p.49); tal crítica, porém, não é aceita por grande parte dos estudiosos e comentadores de Halbwachs, que mantêm o debate em curso ainda hoje.

Contemporaneamente muitos estudiosos se debruçam sobre as teorias destes pensadores que contribuíram, com suas formulações teóricas, para a apreensão do que seria o fenômeno da memória, dentre estes está Myrian Sepulveda dos Santos (2012), que considera que todos os paradigmas formulados para explicar o que é a memória e sua constituição são válidos e que nenhum deles se basta em si mesmo; neste sentido tece críticas ao movimento contemporâneo que tende a desqualificar trabalhos após algum tempo, como se se tratasse de prazo de validade, e assim remete a memória a formas de conhecimento atinentes tanto ao

passado, como ao presente, em que emoções e sentimentos estão emaranhados à razão, apresentando questões objetivas e subjetivas inerentes aos sujeitos.

Uma questão correlata que também cabe trazer ao debate é o questionamento da noção de memória na modernidade, em que os trabalhos de Frances Yates e Hanna Arendt são referenciais. Para Frances Yates, os modernos não têm memória e para Hannah Arendt o que temos que enfrentar é a perda da tradição, ou seja, o enfraquecimento entre passado e presente. Segundo as autoras, o poder exercido pelas tecnologias, a redução ao imediatismo e à mecanização vividos na modernidade aparecem como elementos de aprisionamento, que levam à perda da memória e, neste processo, “O tempo se desvincula de experiências de vida, torna-se autônomo, regulado, impessoal e passa a exercer controle sobre os passos de cada um” (SANTOS, 2012, p.23). Hannah Arendt avançou nas reflexões sobre a consequente perda da memória pelos indivíduos e como estes nem se lembram deste esquecimento, “[...] seriam felizes no seu esquecimento, embora a felicidade alcançada estivesse sempre limitada pelo fato de serem eles próprios constituídos por desejos, anseios e comportamentos alheios a sua vontade” (SANTOS, 2012, p.24). Para a autora a memória seria:

[...] o reverso da experiência que transcende o mundo que o constitui, pois ela é sempre a condição da inserção dos indivíduos no espaço e no tempo. A memória, percepção do ‘agora’ que se situa entre passado e presente, seria a forma de experiência que tornaria possível a ação individual responsável, aquela que tem por finalidade a defesa do bem comum (SANTOS, 2012, p.24).

Trata-se assim, em termos contemporâneos, da perda de elos comunitários, da impessoalidade, da perda de sentido de aprender uns com os outros em processo contínuo. Nestas reflexões há uma crítica “[...] à crença na razão transcendente e universal, à noção de que os indivíduos são capazes de constituírem a si próprios e a sua comunidade livremente, à ideia do indivíduo como origem da ação e da ética política” (SANTOS, 2012, p.24). Santos (2012) ainda aponta, em meio a todo este processo, que mesmo hoje conseguimos nos transformar através de nossas reminiscências sobre os processos que vêm acontecendo no mundo moderno, em que problemas com o esquecimento têm assolado as formas de existência e percepção do mundo circundante.

Jacques Le Goff (1990) historiador francês que fez parte da terceira geração da Escola dos Annales, sendo um dos primeiros historiadores da Nova história, escreveu diversos ensaios entre os anos de 1977 e 1982 e, entre eles, um sobre a memória. Este último ensaio traz reflexões sobre o surgimento do conceito de memória nas ciências humanas, passando da antiguidade à modernidade e das sociedades que se baseiam na oralidade às sociedades que

têm como base a escrita. Ressalta que a memória foi fortemente estudada na área da educação para compreender o processo de aprendizagem, ou seja, a aquisição da memória pelas crianças. Para o autor a propriedade da memória é conservar informações que, ao longo dos tempos, podem ser atualizadas, neste sentido traz a concepção de memória social como elemento que possibilita abordar os problemas do tempo e da história, pensando a memória histórica.

Este autor se inspirou em Leroi-Gourhan, paleontólogo, sobretudo no que se refere ao estudo da memória coletiva, que passaria por cinco períodos “[...] o da transmissão oral, o da transmissão escrita com tábuas ou índices, o das fichas simples, o da mecanografia e o da seriação eletrônica” (LEROI GOURHAN apud LE GOFF, 1990, p.427). Para ele, a memória coletiva compreende as memórias de diversas sociedade humanas (GONDAR, 2008).

A partir de estudos realizados por diferentes autores – Goody, Leroi-Gourhan, Balandier, Latedel – em alguns países da África e Ásia em fins do século XX, Le Goff (1990) observou que, nestas sociedades, há especialistas em memórias, os quais representam as memórias da sociedade e “[...] que são simultaneamente os depositários da história ‘objetiva’ e da história ‘ideológica’” (LE GOFF, 1990, p.429). Destaca uma característica destas memórias transmitidas, a de que não é feita através de “palavra por palavra”, pois a memória coletiva não se faz pela memorização mecânica, mas sim por uma construção, em que o que importa no processo é a narrativa e as estruturas das histórias, assim,

[...] nas sociedades sem escrita não há unicamente dificuldades objetivas na memorização integral, palavra por palavra, mas também o fato de que ‘este gênero de atividade raramente é sentido como necessário’; ‘o produto de uma rememoração exata’ aparece nestas sociedades como ‘menos útil, menos apreciável que o fruto de uma evocação inexata’ (GOODY apud LE GOFF, 1990, p.429-430).

A memória, nas sociedades que se organizam através da escrita, apresentaria uma narrativa ligada à repetição “palavra por palavra”, já nas sociedades que se organizam através da oralidade, a memória coletiva teria um papel mais criativo e livre, excetuando-se o caso dos cantos, em que há memorização por trabalhar em um outro campo simbólico. Claro que, nas sociedades com escrita, a repetição “palavra por palavra” não deve ser levada às últimas consequências, pois não podemos nos esquecer que as histórias são contadas através de um ponto de vista, e não podem ser tomadas como única verdade.

Diferente de Leroi-Gourhan, que considera a memória coletiva aspecto comum a todas as sociedades humanas, Le Goff (1990) faz distinção entre a memória coletiva e a memória social. A primeira estaria ligada às sociedades sem escrita, que baseiam sua existência na

oralidade, o segundo termo, às sociedades com escrita que teriam como testemunhos documentos escritos e que seriam capazes de “construir histórias”, com a escrita cria-se novas técnicas de memorização, as chamadas mnemotécnicas (GONDAR, 2008). Considera ainda, que o aparecimento da escrita está ligado à transformação da memória coletiva, assim a escrita permite à memória um duplo progresso. A memória coletiva estaria ligada às inscrições ou monumentos comemorativos que celebram um acontecimento memorável; segundo o documento escrito, feito em suporte apropriado no qual armazenam-se informações que serão comunicadas através do tempo, pois “todo documento tem em si um caráter de documento e não existe memória coletiva bruta” (LE GOFF, 1990, p. 433). Ou seja, este processo passaria da esfera auditiva à esfera visual e serviria como um suporte material à memória; é neste processo que a memória tornar-se-ia social.

Para Le Goff (1990) as memórias coletivas nas sociedades baseadas na oralidade servem para fortalecer três interesses: os mitos que se referem à trajetória do grupo; a genealogia que aponta para a ancestralidade das famílias e dos grupos dominantes e o saber técnico que é a transmissão de fórmulas e está ligado ao mundo simbólico (LE GOFF, 1990, p.431). Para o referido autor, estas formas de memória coletiva baseadas na oralidade inseriria a memória para fora do tempo, levando a uma separação radical entre memória e história no sentido como era antes organizada, na oralidade, pois através dos mitos, se percebe que não há um interesse em explorar o passado, pois o que interessa em si é o mito, assim, “[...] a memória pode conduzir à história ou distanciar-se dela” (LE GOFF, 1990, p.439).

A partir desta discussão, insere-se o conceito de identidade, o qual tem passado por diversas transformações ao longo dos últimos anos. É um termo advindo da psicologia social e da psicanálise, e pode ser considerado como “consciência da continuidade do ‘eu’ mediante os vai-véns dos percursos de vida”. (DUBAR, 2016, p.180). É a crença num indivíduo com consciência de si, porém “toda identificação de si pressupõe um conjunto de relações com os outros que lhe dá sentido. Não existe identidade sem alteridade nem identidade do ‘eu’ sem identidade do ‘nós’”. (DUBAR, 2016, p.188), pois as identidades são forjadas nas relações e trajetórias inseridas em contextos diversos individuais e coletivos. Assim a identidade se faz na construção social na relação dialógica com o outro. A memória é elemento fundamental à identidade individual – entendimento de si – e à coletiva – inter-relação de um com outros.

Assim como Dubar (2016), Pollack (1992) compreende que a identidade está assimilada “à imagem de si, para si e para os outros” (p.204) em que a construção da identidade se reproduz em referência aos outros, ou seja, se faz em negociação direta com o outro, isso não quer dizer que o outro definirá nossa identidade, mas que, a partir da

percepção do que é o outro, conseguimos nos balizar e entender o que somos, pois “Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros” (POLLACK, 1992, p.204) e as memórias também estão inseridas neste movimento de negociação.

Claude Dubar (2016) ao realizar o debate sobre o uso do conceito de classe social e de identidade, identificou que a substituição do termo classe por identidade vem ocorrendo desde a década de 1970. O autor desenvolveu três hipóteses sobre o uso destes conceitos: a primeira refere-se ao desaparecimento da noção marxista de classe na sociologia francesa desde 1970 – o que desapareceu foi o uso do e não as classes – na qual as noções de identidade começaram a se disseminar; na segunda, a noção de identidade não se opõe a de classe “ao menos em sua definição weberiana” (DUBAR, 2016, p.193); já a terceira é a mistura das reivindicações de reconhecimento identitário e de desigualdade de classe, em que as duas noções ficam melhor elucidadas.

Para Dubar (2006) a identidade por ser uma concepção diversa, pode ser agrupada em dois grandes grupos: os essencialistas e os nominalistas/existencialistas. Os essencialistas criam na imutabilidade da identidade, ou seja, na estaticidade; já nos nominalistas/existencialista não há essência eterna, as semelhanças ou diferenças não são permanentes, dependem da época e do ponto de vista. Neste sentido, é o resultado da diferenciação e generalização. A diferenciação é a singularidade, o que distingue, e generalização é o ponto comum, identidade é pertença e diferenciação, assim, “Não há, nesta perspectiva, identidade sem alteridade” (DUBAR, 2006, p.09).

Hall (2000) pensa a identidade de forma descentrada, deslocada. Identidade é um conceito estratégico e posicional, não é um núcleo, estável, estático e idêntico ao “eu” essencialista, a identidade é fragmentada, fraturada e multiplamente construída ao longo de discursos e práticas que podem se cruzar e ser antagônicas (HALL, 2000, p.108).

Pensar estas identidades no contexto da globalização e migração transforma e reinventa a cada geração (FELDMAN-BIANCO, s.d), pois os seres nestas condições continuam a invocar um passado histórico, cultural. A identidade é construída a partir das diferenças, percebida na relação com o outro, ou seja, com o que não é, portanto é construída na *différance* (HALL, 2000, p.110). Assim, observando as visões de Du Bar e Hall podemos inferir que a identidade se faz em um processo constante de construção e reconstrução à medida que memória e identidade estão em um movimento dialético, pois “[...] se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa” (CANDAUI, 2012, p.16). A identidade é constituída de lembranças,

silêncio e esquecimentos. A memória não é somente individual, ela é coletiva e social, ela é construída coletivamente e está submetida a transformações, flutuações, mudanças, mas ao mesmo tempo há marcas na memória que são invariáveis, pontos em que houve a solidificação da memória (POLLACK, 1992).

Assim chegamos a uma discussão essencial ao desenvolvimento deste trabalho, de que a memória fortalece a identidade e como nos diz Candau (2012): “restituir a memória desaparecida de uma pessoa é restituir sua identidade” (p.16). Neste sentido, podemos fazer um paralelo com a história, compreendendo que a história são memórias históricas definidas segundo Halbwachs (2003) como “passado sob uma forma resumida e esquemática” (p.73), que pode ser chamada de história oficial, que, como vimos, faz uso de um único referencial em que há muitas ausências. Assim fazer aparecer as multiplicidades de memórias na história é construir referenciais históricos em que há a representatividade da população.

Tendo em vista as referidas discussões, abordar a memória e identidade como ponto primordial é pensá-las como base para a construção da história, na medida em que a história é a construção, a partir de um determinado ponto de vista, de uma experiência sobre o passado, de sua constituição e organização; deste modo, problematizar estas construções se faz necessário, pois assim, nesta busca, poderão ser tratados temas pertinentes a grupos e sociedades de maneira mais ampla.

O PROCESSO

Ecléa Bosi (2003) elenca alguns pontos primordiais para dar início à pesquisa, o primeiro deles consiste em estar nos lugares e fazer o primeiro contato, o “estudo exploratório” que possibilita entrar em contato com possíveis depoentes e se familiarizar com suas experiências, pensando assim na formulação das questões e nos próximos encontros.

O procedimento metodológico disparador do início desta pesquisa se ampara em “[...] amostra não probabilística, que utiliza cadeias de referências” (VINUTO, 2014, p.203), em que, a partir da indicação dos informantes-chave, pessoa que indicará outras, é possível entrar em contato com outros colaboradores, estes, por sua vez, indicam mais pessoas, possibilitando formar uma rede de conhecedores.

A utilização deste procedimento se faz necessária devido a escolha de trabalhar com um tema, em que os conhecedores se encontram disperso pela cidade. À medida que cada participante indica os colaboradores, torna-se possível entrar em contato com uma variabilidade de discursos.

Feito este primeiro contato passamos à história oral que, como observamos acima, baseia-se na coleta e registro de depoimentos/fontes orais associados à memória, que devem ser vistos e transformados em documentos que possibilitem a reconstituição e análise. Nesta pesquisa, este procedimento utilizado em sua vertente temática, ou seja, realizado a partir de um tema específico, que no nosso caso é o batuque/umbigada em Araraquara, os colaboradores narraram suas experiências individuais e coletivas buscando em suas memórias os testemunhos vivenciados.

A nossa depoente chave é Maria Nazaré Salvador, mulher negra, professora da rede pública de ensino que, em suas práticas pedagógicas, busca a valorização da cultura afro-brasileira e principalmente a história da população negra em Araraquara. Ela facilitou o acesso aos outros depoentes que compõem esta pesquisa, isto fica evidente com a fala de Pécio Damázio:

[...] Eu concedi essa entrevista assim, quando você falou no nome dela [Nazaré], deixei vim aqui, mas eu não vou mais dá entrevista não. (Pécio Damázio).

Conheci Maria Nazaré Salvador em algumas atividades da escola municipal de Araraquara “Henrique Scabello”, que na época era professora. Pudemos nos aproximar e conviver junto com outros professores que lecionavam na mesma escola. Já em 2014, em virtude do projeto desenvolvido no Museu Histórico e Pedagógico do município, no qual fui mediadora de ações educativas, pude ouvir junto de seus alunos, um pouco de suas histórias de família sobre o batuque de Araraquara. A partir daí estreitamos os laços e, ao iniciar a pesquisa sobre a temática, pude cada vez mais ter o privilégio de vivenciar um pouco de seus encontros familiares. Assim nossa aproximação não foi motivada apenas pela pesquisa, mas por relações afetivas e encontros que tivemos e viemos construindo ao longo dos anos.

Junto a ela e sua família, fizemos nossa inserção no universo do batuque e, ao longo dos anos 2017, 2018 e 2019, participei ativamente dos encontros da Família Salvador, das festas de aniversário, comida de boteco, feijoada, ida ao Baile do Carmo e até momentos tristes como enterros dos entes e amigos queridos. Estes encontros possibilitaram uma maior interação com a família e amigos da família.

Os encontros familiares da família Salvador congregam amigos e são realizados na casa de Nazaré e da Lázara, a mesma em que elas e os irmão passaram a infância e que guardam memórias de toda uma vida de momentos felizes e tristes. Os encontros são sempre

regados a boas conversas, a uma boa roda de samba em que, a cada momento, um integrante puxa a música e todos acompanham em um lindo coro; a comida varia de acordo com a festa.

O tradicional almoço realizado pela família Salvador no mês de julho, sempre após o Baile de Gala (uma das atividades do Baile do Carmo), inicialmente era feito por Eva, matriarca da família que fazia pernil assado para receber familiares e amigos que vinham participar da festa e pousavam em sua casa.



Imagem 2 - Almoço da família Salvador, ao centro Eva posiciona a panela ao lado do famoso pernil - Imagem do acervo pessoal da família Salvador

Passados alguns anos o pernil foi substituído pela feijoada e as responsáveis pelo preparo, até há pouco tempo, eram Lázara (85 anos) e Joana (*em memória*), o restante da família se dividia em preparar a farofa, arroz, picar a couve, preparar o vinagrete e arrumar o espaço. Hoje, embora Lázara tenha vontade e carinho para cozinhar o almoço, é impedida pelo cansaço que o corpo e os anos de experiência lhe impõe, deste modo, há dois anos, a família resolveu contratar uma cozinheira para preparar a feijoada, mas Lázara, e suas sobrinhas Bidí, Simone, Mei e Egidê acompanham de perto o preparo da feijoada e ficam de

olho no tempero, outros familiares e amigos continuam solícitos e atentos às necessidades do dia.



Imagem 3 - Feijoada de domingo após o Baile de Gala do Baile do Carmo - Imagem do acervo pessoal da pesquisadora.

Nos dias em que ocorrem o Baile do Carmo a casa fica cheia, pois muitos familiares vêm de outras cidades para participar das atividades do Baile. São momentos de encontro em que várias gerações convivem e compartilham os últimos acontecimentos da vida particular. Momento de falar do passado, das memórias e das impressões que tiveram sobre a organização do Baile e demais encontros, pois neste evento muitas pessoas que deixaram de morar em Araraquara voltam para participar da festividade. Percebemos o quanto, ao longo dos anos, os modos de realização foram se modificando e se adequando à realidade do momento, mas a essência da festividade, que é o encontro entre os familiares, permanece.



Imagem 4 - Feijoada de domingo após o Baile de Gala do Baile do Carmo - Imagem do acervo pessoal da pesquisadora.

Particpei também da tradicional *Comida de Boteco*, festa itinerante que a cada ano acontece em uma casa diferente e às vezes até em outra cidade, como foi o caso de 2016, ano em que a reunião aconteceu em Campinas-SP, na casa da Rosalina. No dia da festa *Comida de Boteco* reúnem-se amigos e familiares, cada participante deve levar uma comida típica de boteco e sua própria bebida, assim forma-se uma mesa com grande diversidade de alimentos típicos e ao som do samba segue-se o dia e entra-se a noite na celebração.



Imagem 5 - Comida de Boteco - Imagens do acervo pessoal de Maria Nazaré

Fora estas atividades, ocorreram também festas de aniversários, festas de batizado, chá de bebê etc., que podem acontecer na casa de Nazaré e Lázara, na casa de outros entes da família, ou em áreas de lazer, espaço em que geralmente aproveitam para passar o fim de semana desfrutando do convívio dos familiares e amigos.

Além da convivência junto à família Salvador, realizamos ao longo de 2017, 2018 e 2019 coleta de depoimentos individuais e coletivos junto a 14 colaboradores/as, estes contatos surgiram em conversas com a família Salvador e outros colaboradores participantes da pesquisa.

Com o intuito de reunir alguns dos nomes citados realizamos dois cafés da tarde e um almoço. No primeiro encontro realizamos uma roda de conversa que aconteceu no dia 18 de março de 2017, contou com a participação de Irma, Antonio, Maria Aparecida, Francisco Luiz (Kiko), Lázara, Durcilia, Joana, Olga e Bidi. Neste encontro realizamos uma roda de conversa que, orientada pela história oral, foi direcionada por um roteiro de perguntas semi-estruturadas a fim de obter informações sobre o batuque na cidade, os locais onde eram realizados, os organizadores, os motivos do ajuntamento e outras informações que pudessem surgir. Nestas rodas de conversa, falamos sobre passado e presente, estes encontros se

revelaram como lugar de troca de experiências entre os colaboradores que, em diálogo, chegaram a outras interpretações à medida que cada um/a trazia um fragmento do vivido e tentava encaixá-lo, como num quebra-cabeça, junto aos outros depoimentos.



Imagem 6 - Roda de Conversa - Imagem do acervo particular da pesquisadora

Dentre os/as depoentes presentes, Irma de Lima chamou atenção pela memória e disposição para contar o que sabia. Ao longo da conversa percebi que, pelo fato de dona Irma ter grande propriedade para falar daquela época, pois se lembra de muitos detalhes e se mostrou pró-ativa em compartilhar o que sabia sobre os acontecimentos, enquanto os outros presentes iam complementando e expondo seus pontos de vista. Fato que nos fez perceber a necessidade de outros encontros em separado para ouvir de forma mais profunda as lembranças de cada um/uma. Mas ao mesmo tempo, a partir da oportunidade de reunião de todos, vimos emergir muitas histórias por todos/as estarem muito à vontade e curiosos/as pelas histórias familiares e do círculo de amigos/as em comum.

Durante a roda de conversas outros assuntos foram surgindo, nomes foram invocados e, todos contaram histórias do tempo de sua mocidade e infância, assim como as imagens narradas de outros espaços de sociabilidade da população negra na cidade, como o baile do “Funga Funga”, “Baile das Cozinheiras” e da “Maria nem que chova”. Aos poucos percebi

que aquele momento de troca entre os/as depoentes era de (re)vivência das experiências pretéritas que, agora, sob a ótica do hoje e com a colaboração dos/as presentes, vislumbravam outros pontos de vista, repletos de sensações e sentimentos. Assim falamos dos tempos passados, das pessoas que marcaram a vida de cada um/a. A conversa foi devidamente gravada em áudio e posteriormente transcrita, os resultados de sua análise encontram-se neste trabalho no capítulo “Nos Rastros do Batuque”.⁹



Imagem 7 - Roda de conversa com café da tarde - Imagem do acervo particular da pesquisadora

A segunda roda de conversa foi realizada em 26 de abril de 2017 e contou com a participação de Matilde, Benedito, Nazaré, Josmar, Milena e Flávia. Neste dia, Maria e Benedito contaram que conheceram Benta Raquel com aproximadamente onze anos de idade e com ela conviveram até seu falecimento. Benta Raquel é referenciada como uma das mulheres que realizava o batuque. As narrativas iam nos revelando histórias desconhecidas da maioria de nós e que, pouco a pouco, aguçavam nossas imaginações, figurando esta personagem histórica araraquarense.

⁹ Vale salientar que, como previsto na Lei 8.080, de 1990, e na Lei 8.142-2006, o projeto de pesquisa foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em 23 de agosto de 2018, número do parecer 2.841.573. Anexo 1

Josmar, Milena e Flávia são professores, junto com Nazaré, no Programa de Educação Complementar (PEC) Henrique Scabello. Vale ressaltar que, no ano de 2017, o tema anual a ser trabalhado pelas escolas municipais era “Araraquara 200 anos de história, vivências e expectativas”, em decorrência da comemoração pelo aniversário de 200 anos da cidade de Araraquara. Com isto, o PEC Henrique Scabello decidiu trabalhar com o tema “Mulheres invisíveis na construção histórica de Araraquara: resistência cultural, domésticas e cozinheiras” e debateu tais questões a partir da figura de Benta Raquel. Como resultado do trabalho desenvolvido os professores e estudantes organizaram uma apresentação do batuque em que as crianças dançaram e cantaram.



Imagem 8 - Apresentação do Programa de Educação Complementar (PEC) Henrique Scabello - Imagem do acervo particular da pesquisadora

Nesta apresentação, os estudantes cantaram alguns versos que compuseram coletivamente, nos quais prestam homenagens aos batuques e batuqueiros de Araraquara. Nos versos que seguem, a primeira estrofe é um dos versos que eram cantados no batuque de Araraquara, os seguintes foram escritos coletivamente pelos estudantes.

A primeira umbigada
É o baiano que vai dar
Eu também sou da Bahia
E também quero dar

Dizem que em Aracoara
Muitos negros aquilombados
Perto do Rio do Ouro
Plantavam sossegados

Benta Raquel
Preta guerreiras
No tambú e na matraca
Mais Damião, Cheira Rosa
Preservaram a batucada

A terceira roda de conversa foi realizada em 24 de fevereiro de 2019 com os irmãos da família Salvador, Nazaré, Francisco Luiz (Kiko), Durcilia e Lázara. Nesta ocasião fizemos um almoço e passamos o domingo juntos. Ao longo do dia, outros integrantes da família passaram pela casa, prática comum entre os entes queridos num fim de semana. Assim conversamos sobre a genealogia da família Salvador, sobre as histórias de seus pais, avós, tias e tios, sobre as histórias de Araraquara, sobre as festividades e encontros da comunidade negra.



Imagem 9 - Roda de conversa com a família Salvador, da esquerda para direita: Francisco Luiz, Maria Nazaré, Durcilia e Lázara - Imagem do acervo particular da pesquisadora

Este encontro para falar sobre o passado da família foi enriquecedor, à medida que juntos tentavam compreender momentos que marcaram suas vidas como a mudança de bairro (da Vila Xavier para o Centro), morte do pai Luis Salvador e da mãe Eva Marcondes Salvador, as organizações do movimento negro, etc. Ficou nítida a diferença entre os relatos de Lázara Salvador e Durcilia Salvador (irmãs mais velhas) de um lado, e os de Nazaré e Francisco Luiz, de outro; separados por uma diferença de idade de quase 20 anos, as memórias das duas primeiras se referem à vida familiar, às histórias dos avós, enquanto as de Nazaré e Francisco Luiz relacionam-se à década de 60 em diante, momento em que engajavam-se na luta em defesa da população negra em Araraquara, Francisco Luiz como jornalista e Nazaré como professora.



Imagem 10 - Roda de conversa com a família Salvador - Imagem do acervo particular da pesquisadora

De 2017 a 2019, realizamos coletas de depoimentos individuais com Maria Aparecida, Irma de Lima, Durcilia Salvador, Maria Nazaré Salvador, Pércio Damázio, Juracy Brandão, Geni Firmino, Júlia da Conceição, Francisco Luiz (Kiko), Rosalina Aparecida, Maria Aparecida de Oliveirae Benedito Rosa. Com cada um destes depoentes fizemos o contato prévio explicando o objetivo da pesquisa e como se daria a coleta do depoimento. Os diálogos

foram realizados na casa de cada depoente, especificamente na sala, a fim de que sentissem mais à vontade para contar sobre sua vida e vivências. Cada uma das conversas durou entre 4 e 6 horas, momentos em que falamos sobre o batuque, família, a história de vida, as histórias de Araraquara, dificuldades, dos amigos etc. Ao final de cada encontro nos sentíamos tão à vontade que a conversa terminava no local onde os depoentes mais gostavam: no quintal, onde Maria Aparecida plantava suas ervas de poder usadas em banhos; na área de churrasco do Juracy, segundo ele o local mais agradável de sua casa; e na sala de estar do Pécio Damázio, com os álbuns de fotografia e pastas repletas de recortes de jornais, onde cada parede da casa nos revela um pouco de sua história e trajetória familiar em companhia à esposa Ivone que, juntos, completam 75 anos de casados.

Deste modo, ao ouvir os mais velhos, suas histórias e memórias, apreendemos a percepção dos múltiplos sujeitos que revestem de alegrias e sentimentos estas (re)vivências. Rever o passado à luz dos olhos do hoje, de toda uma trajetória percorrida, é ir ao encontro do passado no agora com os olhares mais maduros, com os olhos do vivenciado e não pelas histórias oficiais que, por vezes, não representam a multiplicidade de histórias que compõe o enredo deste trabalho.

Compreendemos que através da oralidade os seres humanos transmitem, difundem e conservam saberes de um modo de vida, principalmente quando se pensa nas populações orientadas não somente pela perspectiva ocidental, mas por toda uma forma de compreensão de resistência frente a diferentes adversidades que a lógica ocidental moderna imprimiu frente a luta de afro-descendentes.

OS/ AS DEPOENTES

Entre as rodas de conversa e depoimentos individuais, estivemos com 14 pessoas, mas durante as entrevistas, alguns familiares também estiveram presentes e participaram das conversas, entre eles, destacamos filhos, netos, bisnetos, irmãos e esposas, no entanto apresentaremos apenas depoentes escolhidos pelo tema da pesquisa.

Maria Nazaré Salvador, mulher negra de 66 anos de idade, aposentada, atuou como professora da rede municipal e estadual de ensino de Araraquara. É militante do movimento negro, tendo trabalhado ativamente ao longo de sua trajetória, com a valorização e disseminação da história e cultura afro, tanto que em 2005 ganhou o 1º Prêmio Zumbi dos

Palmares¹⁰ em reconhecimento ao seu trabalho. Tem apreço em ouvir e contar histórias sobre seus antepassados e reunir a família.

Lázara Salvador, chamada carinhosamente de Lazinha, mulher negra de 85 anos, aposentada, trabalhou como inspetora de alunos, sempre muito querida por todos eles e funcionários, com a morte de seu pai ajudou sua mãe Eva a cuidar dos irmãos. Se alegra ao ver a casa cheia de familiares e amigos.

Durcilia Salvador de Oliveira, mulher negra de 81 anos de idade, aposentada, trabalhou como doméstica, devota ao catolicismo, adora estar na companhia dos familiares, conta que no tempo de sua juventude jogava basquete e adorava ir a festinhas com suas irmãs mais velhas.

Joana Salvador (*em memoria*), aposentada, atuou como empregada doméstica, infelizmente em setembro de 2018 faleceu. Mas permanece nos corações dos familiares e amigos. Era muito querida, além de ser uma exímia cozinheira como lembram suas irmãs.

Francisco Luiz Salvador, conhecido como Kiko, homem negro de 68 anos de idade, aposentado, atuou como assessor na secretaria dos negócios metropolitanos em São Paulo; em Araraquara e região, atuou como jornalista e foi assessor de imprensa. Escreveu inúmeros artigos valorizando e pautando a população negra, muito engajado politicamente. No ano de 2009 ganhou o 5º Prêmio Zumbi dos Palmares.



Imagem 11- Em pé Francisco Luiz. Da esquerda para direita Maria Nazaré, Durcilia Salvador, Lazara Salvador e Joana Salvador (In memoriam) - Imagem do acervo particular de Maria Nazaré

¹⁰ O Prêmio Zumbi dos Palmares, criado em 2004, tem como objetivo “I – Reconhecer e valorizar o trabalho de pessoas e entidades que lutam pela defesa dos direitos dos negros e negras e pelo combate ao racismo e preconceito étnico-racial; II – Incentivar ações da sociedade civil em defesa dos direitos humanos e pela igualdade racial; III – Firmar o compromisso do Legislativo municipal araraquarense na defesa dos direitos dos negros e negras e na busca de igualdade étnico-racial.” (Retirado de <http://www.camara-arq.sp.gov.br>)

Rosalina Aparecida Herculano, chamada carinhosamente por Rosa, mulher negra com 80 anos de idade, aposentada, trabalhou por vinte e um anos como auxiliar de enfermagem na UNICAMP. Antes disso foi empregada doméstica, babá e comerciária. É muito ativa, adora acompanhar uma roda de samba, sempre quando pode, viaja em excursões para as festas de São Benedito, apresentação de congadas, de tambu, festa do divino e festas do 13 de maio. Durante nossas conversas, principalmente quando falava de sua infância, ocorriam instantes de pausa em que ficava pensativa e dizia “aquele tempo era difícil, mas tinham os momentos de alegria”.



Imagem 12 - Da esquerda para direita: Rosalina Aparecida e Maria Nazaré Salvador no Maranhão. Foto do acervo particular de Maria Nazaré Salvador

Maria Aparecida, chamada carinhosamente de Cidinha, mulher negra, 82 anos de idade, aposentada, trabalhou como empregada doméstica, adora ler livros com temas sobre religião, seu sonho é entrar na universidade e se formar em direito. Atualmente se dedica aos trabalhos no centro de umbanda. Ao longo de nossas conversas, sua filha participou em alguns momentos.

Pércio Damázio, homem negro com 92 anos de idade, aposentado, atuou durante 30 anos na Companhia Paulista de Estrada de Ferro, aos 49 se aposentou e se dedicou, como ele diz, “a trabalhar pela raça negra”, tanto que recebeu em 2001 o prêmio de Cidadão Benemérito de Araraquara, concedido aos cidadãos araraquarenses que se destacam pelos procedimentos notáveis em diversos campos do saber. Possui uma memória incrível além de

ser bom de prosa. Pércio (92 anos) e a esposa Ivone (91 anos) nos receberam muito bem em sua casa, onde passamos a tarde até ao entardecer conversando e vendo fotos.



Imagem 13- Roda de conversa com Ivone e Pércio Damázio. Imagem do acervo particular da pesquisadora.

Juracy Brandão de Paula, homem negro com 76 anos de idade, atuou como professor universitário na Universidade de Araraquara (Uniar) – Araraquara, atualmente é colunista na revista *Comércio, Indústria e Agronegócio*. Lembra com carinho de seu grande amigo Arcênio Silva, conhecido como Ivo, que o acompanhou desde a infância. Ivo é lembrado com alegria pelas histórias que narrava e que ficaram gravadas nas memórias de Juracy.

Irma de Lima Góes, mulher negra com 76 anos de idade, aposentada, trabalhou em escolas como professora de primário e inspetora. Foi criada pelas primas do pai após a morte de sua mãe e atualmente mora no mesmo bairro em que passou a infância, a Vila Xavier. É bastante comunicativa, adora contar suas experiências e as histórias familiares, tem uma memória invejável, lembra o nome e a história de cada parente, se lembra das histórias que ouvia quando criança e adolescente e faz questão de contá-las, pois representam a história e a genealogia de sua família.



Imagem 14- Irma de Lima. Imagem do acervo particular da pesquisadora

Matilde, mulher negra de 65 anos de idade, aposentada, trabalhou como empregada doméstica, lembra muito bem dos seus tempos de menina em que foi iniciada na umbanda por Benta Raquel e pôde acompanhar os últimos dias da vida de Benta.

Benedito Rosa, homem negro de 68 anos de idade, aposentado, atualmente atua como ministro de umbanda e tem um templo de umbanda chamado Caboclo Murumbi. Lembra com muito carinho da Benta Raquel, que o ensinou a cuidar de sua espiritualidade.



Imagem 15- Benedito Rosa. Imagem do acervo particular da pesquisadora

Júlia da Conceição Morais Pedro, mulher negra de 82 anos de idade, aposentada, começou a trabalhar desde os seis anos na roça colhendo algodão, café, laranja e cana, depois passou ao trabalho de empregada doméstica. Júlia lembra do batuque em seu tempo de menina, quando aos dez anos vivenciou em sua casa o batuque, destes tempos guardou muitas histórias sobre o bairro, os familiares, os amigos, as histórias da cidade e até mesmo alguns versos que canta lindamente.

Geni Firmino da Silva, mulher negra de 81 anos de idade, aposentada, começou a trabalhar aos oito anos de idade em uma casa de família como empregada doméstica, foi criada por sua tia Izabel após a morte de seus pais, ainda quando criança. Conheceu seu marido, Durval Gomes, hoje já falecido, na juventude, no baile do Funga Funga, local onde morava com sua tia. Geni até hoje lembra e arrisca alguns passos do batuque, o qual ensinou às suas filhas, Márcia e Ângela, que, embora não tenham vivenciado de forma direta a manifestação, ouviram através de sua mãe e vizinhos muitas histórias daquele tempo.

Maria Aparecida de Oliveira Albarello, conhecida como Ninica, mulher negra de 67, é cuidadora e boleira. Conheceu Cheira Rosa aos nove anos de idade. Recorda-se que por motivos financeiros sua mãe, Odete, teve de deixá-la junto com seus irmãos no orfanato da cidade e que após sua mãe conhecer Cheira Rosa, ele a ajudou a cuidar dos filhos. Lembra com carinho de sua mãe Odete e de Cheira Rosa.



Imagem 16 - Maria Aparecida de Oliveira ao lado de seu marido. Imagem do acervo particular da pesquisadora

3. NOS RASTROS DO BATUQUE

Procurando dar continuidade a este caminho que tem nas narrativas dos antigos moradores da cidade o fio que continuará tecendo as histórias da população negra, buscamos nas reminiscências da umbigada ou batuque os termos que revelaram fôlego para comporem as representações e as festividades negras realizadas na cidade de Araraquara, desvelando nesta contribuição a relação destas com a espacialidade urbana, com a família, festividades e encontros.

Como vimos no primeiro capítulo, os batuques foram muito comuns em algumas regiões do Brasil, principalmente nas do interior paulista, que correspondem ao oeste paulista. Observando estas diferentes manifestações, podemos perceber que muitas delas eram realizadas em datas comemorativas e festejos religiosos, bem como podemos encontrar nos rastros do batuque na cidade, narrativas que vão muito além de festas e comemorações, mas que compreendem memórias de um tempo de luta, de convívio, de família e de pessoas que marcaram uma geração.

As memórias sobre o batuque ou umbigada em Araraquara estão presentes nas memórias de alguns antigos moradores e jovens que, ao ouvirem em suas famílias, entraram em contato com algumas das narrativas que aqui serão contadas e que marcaram a trajetória de vida dos depoentes.

Para estruturar o caminho a estas memórias, e por esta pesquisa ser pautada na história oral, nos orientamos pelas descrições metodológicas de Michel Pollak (1992), por apresentar elementos que dão sentido e organizam o que foi vivenciado. O autor, através do estudo sobre a memórias de pessoas que vivenciaram a Segunda Guerra Mundial, elencou três elementos que compõem e dão sentido às memórias, dividindo-as entre acontecimentos, personagens e lugares. Para nossa análise acrescentamos a descrição das datas na composição das memórias, pelo caráter investigativo de nossa pesquisa que, por buscar diferentes informações relacionadas ao batuque, procurou circunscrever as memórias ao período das vivências com a manifestação que vai até meados de 1950. Estes elementos, relacionados às vivências individuais e coletivas do sujeito ou grupo, carregam variadas versões, significados e interpretações sobre o vivido. Sendo assim, voltaremos a estes elementos de composição da memória para compreender o que foi e o que é o batuque em Araraquara.

Vale ressaltar que os acontecimentos são momentos vividos pelo indivíduo ou pelo grupo em que se está inserido. Pode ocorrer, devido ao seu envolvimento, a não distinção do que foi vivenciado e do que foi ouvido, que por sua vez, pode ser chamado de acontecimentos

“vividos por tabela” (POLLAK, 1992). A partir destes apontamentos, consideramos para a análise das memórias três elementos que constituem o **acontecimento** batuque, que envolvem o ritmo, representado pelos tambores, as letras de música e a corporalidade vivenciada na manifestação. Os/as **sujeitos**, que se referem a pessoas que conhecemos direta ou indiretamente ao longo da vida e que por vezes podem ou não pertencer ao mesmo espaço/tempo, são familiares ou tornaram-se pessoas conhecidas por serem constantemente lembrados ou por acionarem determinadas memórias. Os **lugares**, que são espaços que se relacionam com as lembranças e se constituem enquanto apoio à memória (POLLAK, 1992), nisto, a espacialidade por sua vez está associada aos bairros onde as/os depoentes passaram a infância ou que frequentavam em eventos. Os **momentos**, que se relacionam situações específicas, comemorativas e que trazem em sua organização o sentido de ajuntamento.

Através destes elementos poderemos compreender ou vislumbrar o que foi e o que é o batuque em Araraquara de acordo com as sínteses de nossa investigação, encontradas nas narrativas dos depoentes. Para apreensão dos significados dos discursos, nos pautamos em Queiroz (1987), que sugere que, após a transcrição da narrativa oral, o depoimento seja transformado em documento a ser submetido à análise. Deste modo, a investigação se dá através da decomposição dos relatos em diferentes fragmentos, revelando seus elementos essenciais e compondo, assim, a elaboração que se almeja.

Para tanto, este capítulo versa sobre a análise das memórias suscitadas do batuque pelos/as depoentes Maria Nazaré Salvador, Francisco Luiz Salvador, Durcília Salvador, Joana Salvador (*em memória*), Lazara Salvador, Rosalina Aparecida, Irma de Lima, Maria Aparecida, Matilde, Pércio Damázio, Benedito Rosa, Julia da Conceição, Geni Firmino, Maria Aparecida de Oliveira e Juracy Brandão, a partir de diálogos que realizamos no formato de entrevistas individuais e rodas de conversas, conforme a disponibilidade dos/as participantes.

QUE BATUQUE É ESSE?

O acontecimento

Primeiramente vamos ao acontecimento, que é o batuque ou umbigada. O batuque relatado pelos deponentes era dançado em roda, tinha como elementos musicais os instrumentos, tambores confeccionados em tronco de árvore escavado que possuía em uma das extremidades, parte recoberta com couro animal que, ao ser tocada, fazia ressoar o som. Os tambores aparecem com vários nomes, alguns chamam de atabaque, bumbo, muleque e candombe; fazem referência a quantidade de três ou “vários” que compunham a dinâmica musical. Relatam que para serem tocados eram colocados no chão e, em alguns casos, os tocadores sentavam-se sobre o instrumento e em outros, tocavam em pé. O depoente Pécio Damázio lembra que até pouco tempo guardava o tambu em sua casa. Em sua descrição dos tambores podemos identificar que havia ao menos um com sonoridade mais grave e outro de som mais agudo.

Os negros que se reuniam ali e os instrumentos deles que eram muito artesanal, ele falava que tinha bastante troncos de madeira que eram ocos, que a pessoa sentava em cima e batia no tronco assim, né? [...] Por que tinham troncos de espessuras diferentes que emitiam sons mais agudos, mais graves, né? Eles dançavam nesse ritmo e fazendo versos (Juracy Brandão).

[...] eu ainda depois disso, inda eu tinha aqueles tambú, que eu acabei mostrando pro Luiz Sérgio, deixa esses tambú, mas vai indo vai indo, enchendo essas tranqueira, eu acabei conduzindo [jogando fora] o tambu. Porque tem um grande e um pequeno, então o grande faz “bum pubum, bum pubum, bum pubom”; e o pequenininho “tululu pi pi”, e as mulherada dava as imbigada (Pécio Damázio).

[...] Luiz Sérgio, era o batuqueiro, eu conversei, fiz um rolo com aquele tambu dele, né? Pra ele dá lá o *muleque*, o *muleque* é um tamborzinho compridinho assim, que fazia a marcação, essas coisas (Pécio Damázio).

[...] era uma espécie de bumbo, só que ele vinha fechando, o grande não, tinha a boca assim larga, outro vinha fechando até aqui em baixo, ele fazia aquele som onde segura (Pécio Damázio).

O nego sentava nele, por isso era bem feito, sentava e batia: “pum pum pum” e o *candombe* “pururu pururu” sentava nele, e batia e o candombe (Pécio Damázio).

O tambor é instrumento de percussão existente em diversas culturas e apresenta aspectos e funções díspares em cada uma delas. Nas múltiplas culturas africanas, encontramos o tambor principalmente nas organizações de culto religioso, em que é instrumento de comunicação entre o mundo material e o mundo imaterial, configurando-se como um elo

entre ambos. O tambor nestes espaços é consagrado em um processo ritual que o torna sacralizado, adquirindo nomes específicos, como no candomblé, em que os três tambores são denominados de “Rum”, “Rumpi” e “Lê”, pois apresentam algo de divino como podemos observar na descrição de Roger Bastide:

Não é, todavia, Exu, o único intermediário entre os homens e os deuses. Os três tambores do candomblé também o são: O “Rum”, que é o maior; o “Rumpi”, de tamanho médio; e o “Lê”, que é o menor. Não são tambores comuns ou, como se diz ali, tambores “pagãos”; foram batizados na presença de padrinho e madrinha, foram aspergidos por água benta trazida da igreja, receberam um nome, e o círio aceso diante deles consumiu-se até o fim. (...). Compreende-se por que razão os instrumentos apresentam algo de divino, que impede que sejam vendidos ou emprestados sem cerimônias especiais de dessacralização ou de consagração, interessando-nos saber que somente por meio de músicas fazem baixar os deuses nas carnes dos fieis (BASTIDE, 2001, p.34).

No continente africano, o tambor possuía analogia com o cotidiano de seus diversos povos, estando presente em diferentes contextos como o político e o social para além do religioso. Sua presença é ligada ao cotidiano das comunidades africanas, expressando a ancestralidade do ser e da ligação com os descendentes que permanecem na terra. A este respeito, segundo Eduardo Oliveira (2003), a constituição do pensamento de base africana está fundamentada sobre elementos que o caracterizam e que podem ser expressos através da comunidade e da ancestralidade. O seu enraizamento na terra, estaria como marca destas noções, sendo representados na repetição dos ciclos de vida, astros e universos.

Por esta configuração, o ser humano pensante está na centralidade da essência dos diversos povos e filosofias africanas, de modo que a palavra é entendida como expressão desta virtude, sendo que sua manifestação é referência de vitalidade e componente de transformação. Nada distante disto, e reflexo deste princípio, como materialidade aglutinadora carregada de identidade perene da localidade, está o tambor, instrumento que leva Henrique Cunha Jr. (2004) a declarar que, assim como a palavra, seu toque e presença também é fala:

O pensamento africano procura sempre a explicação da totalidade como um conjunto indivisível complexo e de conexões múltiplas. A comunidade, sua terra e seu povo constituem a base da identidade e da construção das sociedades africanas. A força vital e a palavra são dois conceitos que explicam os dinamismos às mudanças nas sociedades africanas. A força vital é a energia a ser acumulada para a continuidade e para a mudança. A palavra é cultuada como conhecimento e elemento de criação. A palavra precisa ser pronunciada com cuidado dado o seu poder de criação. A palavra tem um sentido rítmico na sua expressão. Para os africanos também os tambores falam (CUNHA JR., 2004, p 27).

Além dos instrumentos, como expressão da música no pensamento africano, está o corpo, que, ao se colocar como ritmo através de palmas, danças e cantorias, se faz instrumento em meio às sonoridades. Muniz Sodré (1998) em seu livro “Samba o dono do corpo” vê a cultura negra no Brasil - e por consequência podemos falar dos sambas e batuques -, como um continuum africano no Brasil que pela resistência cultural “encontrou em seu próprio sistema recursos preciosos de afirmação da identidade negra” (SODRÉ, 1979, p.13).

Sodré destaca que a característica marcante e originária do samba está em sua configuração predominantemente em síncopa, que é “[...] uma alteração rítmica que consiste no prolongamento de um som de um tempo fraco num tempo forte” (SODRÉ, 1998, p.25). Esta marca se baseia na descontinuidade da sequência rítmica, que rompe com sua constância; isto se dá pelo deslocamento do acento, ênfase rítmica, ao tempo fraco, o que gera a quebra do ritmo esperado criando um novo padrão.

Para melhor entendimento desta característica rítmica, podemos observar que nosso corpo ao andar, assim como nosso coração, obedece ao funcionamento de uma constância rítmica que busca obedecer a um contínuo de intervalos de tempos semelhantes, do qual podemos fazer a contagem em sequência do tempo musical e, quando há a quebra, ou a falta deste ritmo, cria-se a sensação de um choque, a falta de um apoio que gera a sensação de queda, como se algo inesperado sucumbisse ao já dado, necessitando um novo movimento. Desta falta, segundo Muniz Sodré (1998), resulta a ginga, um faz que vai, mas não vai, que incita o corpo ao movimento para evitar a queda e que, na música, para preencher o vazio suscitado pela rítmica em desfalque no tempo da marcação, realizam-se palmas, balanços e danças.

Simbolicamente a síncopa nos diz das muitas possibilidades de as coisas poderem suceder não da mesma forma, do insuspeito e da abertura às possibilidades. Nesta dinâmica, metaforicamente, a expectativa ao padrão rítmico esperado pode abrir caminho a outras formas de apreensão da existência que não apenas conformada pela racionalização de todas as coisas, mas por vias que requerem mais a presença, a corporalidade do que a sua mentalização.

A síncopa, por ser atrelada intimamente ao corpo, remete à própria experiência do ser em sua relação com o mundo. Como característica da musicalidade africana, a obrigação ao movimento desvela em sua essência a necessidade da volta ao padrão rítmico natural não como dado, mas como criação, apreensão das vivências para a partir delas criar a novidade. Neste sentido, vale ressaltar como destaca Muniz Sodré (1998) que a síncopa para as/os negras/os escravizados “Era uma tática de falsa submissão: o negro acatava o sistema tonal

européu, mas ao mesmo tempo desestabilizava, ritmicamente, através da síncopa” (SODRÉ, 1998, p.25), abalo na estrutura rítmica que cria a oportunidade de ser e sentir o tempo em autonomia, uma outra temporalidade que em contexto de escravidão adquire aspectos de resistência, para superação e enfrentamento das opressões.

A alteração na expectativa do padrão rítmico sucumbe à percepção para o próprio modo de que os ouvintes estão em movimento no mundo, invocando por meio do pulso, os quadris, as pernas, os troncos, a experiência em transformação, expressando a necessidade de volta ao ritmo natural da música. Desta pulsação marcada em que o ritmo é voltado ao modo cíclico de ser no tempo é expressa íntima relação com a cosmovisão e religião africanas:

O ritmo africano contém a medida de um tempo homogêneo (a temporalidade cósmica e mística), capaz de voltar continuamente sobre si mesmo, onde todo fim é o recomeço cíclico de uma situação. O ritmo restitui a dinâmica do acontecimento mítico, reafirmando os aspectos de criação e harmonia do tempo (SODRÉ, 1998, p.19).

A dança para a cultura africana não se dissocia da música, ou seja, o corpo é dança, e, dessa forma, a dança e a música são tidas como categorias inseparáveis, interdependentes, que criam e dão sentido à vida. No batuque realizado em Araraquara, de modo não diferente, o ritmo é corpo e as palavras que compõem as canções deste fenômeno, dialogam com o tempo e espaço vividos pelos protagonistas desta manifestação:

[...] o corpo é, assim, mediador, receptor e emissor de um saber e de um poder impresso em si pela sua herança genética e pelo seu legado histórico-cultural. Esse saber e poder é inscrito e perpetuado nessa ‘massa de modelagem’ que instaura uma memória – a corporal (FONSECA, 1994, p.258).

Pelos relatos, podemos afirmar que a dança era realizada em roda e ao centro entrava uma dupla por vez – mas ao final todos entravam – no meio da roda faziam passos, batiam palma e davam a característica umbigada, marcada pelo encontro dos ventres, sobre a qual já discorremos no capítulo anterior. Embora durante a dança, ir apenas uma dupla por vez ao centro da roda, ao final do batuque todos entravam e dançavam, uma forma de finalização, como podemos ver neste relato, suscitado durante o diálogo em uma das rodas de conversa:

Vamos supor, tem um casal dançando, aquele casal dança e dá uma umbigada lá, fala umas palavra. [...] Troca, a mulher vai embora, aí vem outra, aí troca o homem vem outro, vão trocando os casais (Maria Aparecida)

É sempre um casal só. (Irma de Lima)

Mas sempre trocando. Os que ficam em círculo vai batendo palma. (Maria Aparecida)

Mas depois quase no fim tudo eles dança. (Durcília Salvador)

No fim, quase todos dançava no ritmo pra termina. (Maria Aparecida)

Aí dançava tudo junto, tinha a fogueira no meio e eles iam dançado em volta, em roda, ia chamando lá: Seu fulano, dona beltrana, dona beltrana com dona beltrana, seu fulano com seu fulano. Eles iam no atabaque e na palma da mão, fazendo marcação na palma da mão. (Maria Aparecida)

Nesses relatos, momento de descrição da dança, podemos perceber como a roda de conversa se torna um elemento relevante para a construção da imagem do batuque na cidade.

Os sons percussivos emitidos pelos tambores são acompanhados pelas letras das músicas cantadas que aliadas aos corpos dos participantes, criam uma atmosfera rítmica envolvente, cenário em que todos os participantes se tornam os próprios instrumentos, com palmas e cantorias, essenciais à realização da festividade.

Nos depoimentos podemos observar que a umbigada é elemento principal da festividade, aparece como uma coreografia a cada momento que ocorre o encontro dos ventres. Mas a famosa umbigada se mostrava esquisita a algumas pessoas, Maria Aparecida nos conta que achava estranho as pessoas ficarem batendo umbigo com umbigo:

[...] olha, eu, se eu fosse daquela época, talvez até dançaria, mas eu achava esquisito fica batendo barriga com barriga, virava, virava, batia barriga com barriga, mas que que isso (Maria Aparecida).

A umbigada além de ser vista muitas vezes com olhos julgadores, era um ato que por vezes podia provocar imprevistos que geravam falatórios, pois uma vez ou outra, uma pessoa ia ao chão após o choque característico da dança em decorrência de certa força empregada no movimento - muitas vezes propositalmente. Francisco Luiz e Pécio Damázio relembram estes momentos.

[...] eu não sei se é lenda que contaram, que uma vez o prefeito Zé dos Santos entro numa roda pra dança com ela [Benta Raquel] e levo umbigada e puf caiu no chão [todos riram] era o prefeito Zé dos Santos, né? [Este exerceu o cargo de prefeito de 1948 a 1951] (Francisco Luiz Salvador).

[...] porque o batuque mesmo certo, não é dá aquela umbigada, mas até lá em Piracicaba eu olho, joelho com joelho. Aí não, eles dava a umbigada. Teve um véio aí que se meteu no batuque aí, deu uma umbigada nele e derrubo é [deu risada], ah, do jeito que ele levantou ele vazo (Pécio Damázio).

Nem todos que iam ao batuque dançavam ou tocavam, Maria Aparecida, Durcília Salvador, Juracy Brandão e Pécio Damázio dizem que vinham muitas pessoas para olhar a festividade e que nem todas dançavam, algumas ficavam de longe, outras de perto participando com as palmas apesar de estarem sempre presentes, como nos narra Maria Aparecida. Dentre os relatos, Pécio Damázio nos conta que vinham alguns brancos para observar a festividade, mas pondera que se fosse o negro no espaço do branco não poderia:

Eles iam vê né [os brancos], eles iam vê, eles ficavam assim de longe tal, né? Mas lá no meio deles não gostava muito que a gente frequentava não viu, mas eles vinham (Pécio Damázio).

Minha avó não dançava, só via, minha avó, minha madrinha Teodora só ficava assim do lado batendo palma (Maria Aparecida).

Agora era assim, o batuque era como certos carnavais, fica aquele cordão de gente, aquilo formava aquela roda de gente, uns achava graça, outros xingava, aí quando xingava tomava xingo também. (Maria Aparecida).

Os branco também vinha, esquecia dos 10 mandamento e dava umbigada nas muié (Júlia da Conceição).

Apesar da dança acontecer, não podemos nos esquecer que ela carrega em sua gênese a umbigada, que aos olhos da população branca era vista como um ato desonroso, como podemos depreender da fala de dona Júlia da Conceição, que diz que em outras cidades o gesto foi substituído por outros símbolos, como o lenço do samba lenço.

Nas falas de Pécio Damázio e Maria Aparecida percebemos o quanto os espaços públicos ou privados eram segregados em Araraquara. É um aspecto do racismo à brasileira em que sob a máscara da não existência do racismo, muito se esconde sobre as discriminações. Apesar de não haver documentos escritos referentes aos lugares que os negros podiam ou não frequentar, eles sabiam, muito bem, que se passassem em frente ao Clube Araraquarense, que na época era na rua São Bento (rua três), seriam vítimas de grandes olhares e xingamentos, entrar no clube então, era impossível:

[...] até de dia você não passava lá na rua três, porque você tomava xingo viu. A bobona aqui não sabia, passei na rua três me xingaram (Irma de Lima).

[...] é a negrada não entrava, né? [Clube Araraquarense], não passava de lá, tanto é que quando passava gritavam “Perdeu o rumo, né?” (Francisco Luiz Salvador).

Os clubes e festas também eram divididos, a população negra não podia participar das festas nos clubes tradicionais da cidade, pois era barrada logo na entrada. Mas esta realidade não impediu a população negra de se organizar e formar seus espaços de sociabilidade e resistência, que ocorriam nos bairros em que habitavam, como os bailes feitos em casas e na rua, os batuques, o clube Academia do Samba, GANA, o Funga Funga, Maria nem que Chova, os bailes realizados no Teatro Municipal como o Baile das Cozinheiras e Baile do Carmo e tantos outros que permanecem nas memórias dos antigos participantes. Até mesmo nos passeios chamados à época de “footing”, havia “separação entre negros e brancos” (TENÓRIO, 2013, p.54).

O Footing foi prática de lazer e sociabilidade comum em algumas cidades como Florianópolis-SC, Santa Barbara d’Oeste-SP, Goiânia-GO, São Paulo-SP, Belo Horizonte - MG, Araraquara-SP entre outras; consistia em passeios por alguns lugares da cidade, realizados pela população em geral, principalmente pelos mais jovens.

O footing de Araraquara realizou-se no século XX nas principais ruas da cidade (TENÓRIO, 2013), era o momento dos encontros e de sociabilidade. Lázara Salvador e Durcilia Salvador relembram que o footing dos negros era na Avenida São Paulo, entre a rua São Bento (Rua 3) e a Rua Padre Duarte (Rua 4), que correspondia à lateral da Igreja Matriz de São Bento, já o footing dos brancos era na rua São Bento (Rua 3) entre as avenidas Portugal e Espanha. Segundo Francisco Luiz era um local chique, onde havia o Clube Araraquarense (atual Palacete das Rosas), o Teatro Municipal (atual Prefeitura) e Cine Odeon, que anos depois se tornaria o cine Veneza (atual prédio das Lojas Americanas). Segundo Silva (apud TENÓRIO, 2013) o Footing também acontecia no Jardim da Independência, em que “Na primeira volta, próxima à rua faziam o passeio moças e rapazes de côr [sic]; na última, as que todos chamavam por granfinas, meio granfinas ou filhas de papai” (SILVA apud TENÓRIO, 2013, p.54).

Eles [os brancos] ficavam na rua 3 lá, não se misturava não, da Portugal até a Espanha (Lázara Salvador).

[...] e o footing [dos negros] na avenida São Paulo entre a três e a quatro, né? (Dorcilia Salvador).

Os versos

Como vimos, a música, em palavras e som, é elemento que compõe o batuque junto com a dança. Ao longo dos diálogos com as/os depoentes muitas informações foram surgindo, inclusive algumas letras que eram cantadas. Todos narraram que a música era uma espécie de “repente”, um jogo de pergunta e resposta em que os batuqueiros se aventuravam na elaboração de versos improvisados, no momento da dança geralmente eram utilizados temas livres associados ao cotidiano vivido pelos dançadores:

Cada um cantava, quem sabia, fazia um verso, quando parava com esse verso o outro entrava com o verso dele, era assim (Pércio Damázio).

Dona Julia da Conceição diz que as coisas se resolviam no batuque, qualquer tipo de desentendimento era resolvido através dos versos: “é lá no batuque que ia sabe.”. Através dos versos, também se passavam recados, e somente a pessoa a quem eram endereçados é que os entendiam “é eles insultavam assim, ninguém batia no outro, no batuque o bicho pegava”. Dona Julia da Conceição lembra o caso de sua irmã Lolita que fugiu para casar aos 17 anos com Antônio Custódio, que na época tinha envolvimento com outra mulher. No dia do batuque, os batuqueiros fizeram uma música pra ela, Lolita caiu no choro e logo em seguida o homem que se envolveu com ela foi embora. Nos versos, Lolita é a pomba que com carinho foi criada pelos pais, o gavião é figura de linguagem usada para representar Antônio Custódio:

Ai como dói
e é doido
larga mamãe papai
companha quarque marido

pombinha branca que tanto trabai me deu
depois da pomba criada
Gavião veio e comeu

Se Gavião merece ser atirado
Pra larga do mau costume
de roba pomba criada

Outro verso lembrado por seis colaboradores, Maria Aparecida, Irma de Lima, Durcília Salvador, Joana Salvador, Benedito Rosa e Matilde, foi o do baiano, verso que ficou gravado em suas memórias. Durcília Salvador aproveitou os momentos de troca durante a roda de conversa para perguntar às coetâneas o que significava o baiano na música, de início

ela pensava que era o negro, que na música ganhava o codinome de baiano, mas achava estranho e nunca se convenceu disso. Até que na roda de conversa, seu irmão Francisco Luiz Salvador, que é praticante da umbanda, disse que o baiano é uma divindade e que uma de suas características é a alegria:

A primeira umbigada é o baiano quem dá,
eu também sou baiano eu também quero dá
A primeira umbigada o baiano que dá.
eu também sou baiano eu também quero dá.

Buscando saber mais a respeito desta canção lembrada por tantos participantes, encontramos esta música gravada por dois cantores, um chamado Jorge Veiga, cuja gravação data de 1951, e outra, na voz de Mariane de Castro, cantora contemporânea que traz em seu repertório músicas autorais e de domínio popular. Ambos apresentam a mesma letra acima citada, mas acrescentam algumas estrofes ao final. A mesma estrutura da música foi encontrada em outras fontes, mas apresentavam a variável “bahiano”, trocada por “papudo” e “mulambo”. A versão com a variável “papudo” foi encontrada na voz de dona Ilídia Batista Lopes, moradora de São Gonçalo do Rio das Pedras- MG, Vale do Jequitinhonha, em entrevista ao jornal hoje em dia¹¹ realizada pelo fotógrafo Lori Figueiró, que andou pela região e registrou em audiovisual Idília entoando cantigas de trabalho, mas não refere a idade ou outra informação acerca da cantora. No Jornal O Popular de Goiânia-GO, a música aparece com a mesma variação, e a matéria do jornal fala da umbigada na cidade¹². Já na obra de João Guimarães Rosa (1997) *Magma*, além da variável papudo, aparece a variável mulambo. Segundo Freitas (2006) Guimarães Rosa retomou uma temática presente entre os literários do século XIX, sobre a composição do Brasil, mas a partir da ótica de uma certa “finalidade de amadurecer estética e ideologicamente o que não foi desenvolvido no século XIX” (FREITAS, 2006, p.81), em que traria o cenário vivido pelo povo, mais próximo do real.

A primeira umbigada o baiano é quem dá; Também sou baiano , também quero dar.	A primeira umbigada o papudo é quem dá; Também sou papudo , também quero dar	A primeira umbigada o mulambo é quem dá; Também sou mulambo , também quero dar.
--	---	--

¹¹ Consultado em <https://www. hojeemdia.com.br/horizontes/moradores-de-cidades-do-jequitinhonha-ganham-registro-permeado-pelo-afeto-1.299853>

¹² Consultado em <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=Tematico&PagFis=22090>

A repercussão de determinada canção em muitos lugares do país, relaciona-se, de acordo com Leonardo Vilaça Saldanha (2013), ao que ocorreu no final do século XIX, quando se inicia a fusão de diferentes ritmos provenientes de expressões musicais de origem africanas, indígenas e europeias, criando a partir de uma nomenclatura, diferentes gêneros reconhecidos como brasileiros, dentre eles, o próprio batuque e muitos outros como o lundu, maxixe, polca, modinhas, marchas, dobrados, galopes. Deste significativo caldeirão de ritmos, a música popular brasileira nasce como expressão do momento vivido no contexto do país, de seu processo de urbanização das tradições rurais, que passam a ser adotadas pelas emergentes classes urbanas.

Através da consolidação da música popular enquanto produto da indústria de entretenimento e consumo nas décadas de 1920 e 1930, da indústria fonográfica e das emissoras de rádio, o popular se consolida assim como urbano, de modo que o sucesso de uma ou outra música passa a ser medido, não mais só por questões estéticas ou locais, mas, por sua difusão, de modo que o seu êxito passa a ser dado pelo tamanho do público atingido e pelo montante do capital gerado (SALDANHA, 2013).

Nesse sentido, podemos fazer algumas relações para entender a razão de uma mesma música ser relatada por tantos depoentes ao serem questionados sobre o Batuque de Araraquara, já que, durante a década de 30, com a difusão em massa dos rádios, cria-se uma vasta terminologia dos produtos veiculados:

O modelo estético assumido, em certa medida, por influência direta das mídias, se revela determinante na formação de um grande mercado de música popular no Brasil. A temática do cotidiano possibilita a identificação do público com as canções, o tempo de duração menor estipulado, em média três minutos, permite a audição de um maior número de músicas. A junção desses fatores viabiliza a comercialização do produto musical. A década de 1930 fecha um ciclo que consolida os gêneros musicais populares ditos brasileiros (SALDANHA, 2013, p. 3).

Apesar da ampla difusão radiofônica dos estilos musicais brasileiros, e de alguns discos, músicas e intérpretes terem certa repercussão nacional de um ou outro estilo musical, ao olharmos para a canção lembrada por muitos depoentes ao serem indagados pelo batuque em Araraquara, temos que a memória em sua formação veicula-se aos espaços, transcendendo a limitação de ser entendida apenas como fato, pois é atrelada às muitas perspectivas que se possam ter sobre a realidade, o que, deste modo, seria diminutivo entendê-la apenas nos termos da abrangência midiática e fonográfica. Nesta pesquisa, a representatividade desta canção apresentada nas muitas vozes dos depoentes vincula-se a toda uma dimensão de experiência vivida, e que pode ser entendida sim, como sendo atrelada à expressão dos

batuques nas muitas localidades e musicalidades onde esses versos foram vivenciados na prática musical e festiva.

Ao tomarmos o recorte das memórias pesquisadas e relacioná-las ao período de difusão dos meios de comunicação e seu aprimoramento com o surgimento da televisão e outros meios, podemos notar a influência destes canais sobre o cotidiano local, que viria a estabelecer diferentes formatos e contatos com o cotidiano, como é aparente em um dos versos cantados e tocados no batuque de Araraquara e lembrados pelo Senhor Pércio Damazio, compostos por um dos batuqueiros da cidade de Araraquara, o famoso Cheira Rosa:

E a turma pegava fogo, quando o cheira [Cheira Rosa] cantava essa aí:
“Jango, Brandão e Dino”, Nossa Senhora aí pegava fogo mesmo, o povo era corintiano (Pércio Damázio).

A música faz referência a um trio famoso do futebol paulista que jogou no time do Corinthians: Jango, Brandão e Dino. Jango atuou como médio direito, Brandão defendeu a Seleção Brasileira na copa do mundo de 1938 na França, e Dino era apelidado de “pavão” pela elegância que mostrava em campo. Jango e Brandão atuaram na conquista de títulos em 1937, 1938, 1939 e 1941¹³.

A guerra já vem vindo, já chego Jino argentino,
defesa brasileira é Jango, Brandão e Dino

¹³ Disponível em <<http://www.citadini.com.br/index.php/coluna-alambrado/57-trios-famosos>> . Consultado em 21/03/2019.



Imagem 17 - Imagens dos jogadores Jango, Brandão e Dino com a faixa de campeão paulista de 1941 - Imagem retirada do site 100% corinthians.blogspot.com acessado em 15/03/2019

Pércio Damázio se lembrou ainda de outro verso de autoria de algum batuqueiro da cidade - cujo nome não recorda - citando alguns pessoas que puxavam o batuque, como Damião, o mesmo que aparece nos dois recortes de jornais da década de 30, Benta Raquel, que é lembrada por todos os depoentes e Alexandrina. Pércio Damázio nos contou que aprendeu as músicas no batuque, disse que era a coisa mais linda e que “os tambores falavam bonito”:

Damião é o nosso rei no largo de São José
Também tem Alexandrina e também Benta Raquer
(Pércio Damázio).

Irma de Lima lembra-se de outra música cantada durante o ajuntamento do batuque que se refere à batuqueira mais conhecida da época na cidade, a Benta Raquel ou Benta Raquer, como era chamada.

Benta Raquel desceu da serra,
pra ser rainha das mulheres
Benta Raquel desceu da serra,
pra ser rainha das mulheres
(Irma de Lima).

Como vemos apesar do batuque não ser mais dançado na cidade ele permaneceu nas memórias de inúmeros participantes. As músicas apresentadas no decorrer das entrevistas não foram apresentadas em suas formas completas, mas apenas em pequenos versos. Segundo os depoentes, as músicas geralmente continham muitas estrofes e os cantadores se desafiavam por meio dos versos, estes fragmentos podem ser entendidos como o refrão, aquele excerto que é repetido inúmeras vezes, sempre após a rima de outro batuqueiro. Rosalina Aparecida nos diz que nas músicas os cantadores se provocavam e que às vezes poderia até sair briga:

[...] aquelas saia bonita, aquele vestido rodado... Era muito bonito. Eu não lembro assim das coisas que eles cantavam. Era um repente que eles faziam, né? É por exemplo o que tava lá batendo cantava o negócio lá em cima daquilo, cê tinha que responde e assim ia ia ia... Aquela noite, Nossa Senhora, aquela rodopiada, aquela baiana... [risos]. Pode ser que nessa época do batuque, como eu tava falano que eles cantava repente e às vezes tinha coisa nesse repente, tinha coisa que acabava ofendendo o oponente, então pode ser que por isso ela tenha tido alguma encrenca lá, com o pessoal mais antigo, que eu não fiquei sabendo, que é aquela coisa, né? Eles não falavam pra gente, né? (Rosalina Aparecida)

[...] o batuque já puxava pro ponto, né? No sentido das letras, falavam mais do tempos dos sinhôs das sinhá, do tempo da escravidão. Não tinha nada a vê com a umbanda (Maria Aparecida).

Momentos

Os batuques realizavam-se em momentos de festividades nos bairros e em comemoração ao 13 de maio. Batuque se transformou em uma tradição negra na cidade, supomos que entre os anos de 1888 a fins de 1950. Chegamos a estas datas devido às narrativas dos depoentes, que em sua maioria relacionam o batuque à sua trajetória de vida e à idade que tinham na época, para melhor localizam a época de “início” da manifestação do batuque na cidade durante o período quando eram crianças, partimos também do relato de Pio Loureço Corrêa em jornal, porém esta data poder se revelar mais antiga. Podemos observar que a população negra da época expressou o contentamento com a Lei realizando a dança do batuque:

Seguiu-se à Lei Áurea, o agudo da crise social. O negro, depois que “nós fiquêmo tudo iguá”, não queria mais trabalhar! Pois, si era igual ao ex-senhor! [...] Bronco, mal aconselhado pelos demolidores do regime, não trabalhava. Bebia e dançava. Os batuques eram coisa diária nos arrabaldes da cidade (CORRÊA, 1948, p. 27).

Neste excerto também é possível notar o olhar preconceituoso lançado aos negros e às suas formas de comemoração, aí exemplificada pelo chamado batuque. O batuque também aparece associado ao 13 de maio no jornal *O Imparcial* na década de 1930, quando convidam a população a participar do batuque, e na crônica escrita por Paulo Mascia, que além de associar o batuque à data da abolição diz que era realizado em quase todos os finais de semana:

[...] que se dava ao procedimento dessa festa em quase todos finais de semana, principalmente em maio, no dia 13, quando se comemorava a libertação dos escravos numa espécie de memorização da Princesa Isabel, que promulgou a Lei Áurea. [...] (Paulo Mascia, Crônica *Os batuques de Damião*)

13 de Maio. O popularíssimo Damião, muito justamente cognominado o ‘Rei dos Batuques’, pede-nos para comunicar que a data da Lei Áurea será este anno comemorada com um formidável e soberbo batuque, na noite de hoje (Jornal “O Imparcial”, 12 de maio de 1936).

Promovido pelo popular Damião, haverá, amanhã e depois d’amanhã, no Largo São José a tradicional batucada, em regozijo [sic] pela passagem da data da Abolição (Jornal “O Imparcial”, 12 de maio de 1939).

Tenório (2010) ressalta que são raras as notícias sobre a população negra nos jornais da cidade e que estes anúncios tiveram espaço por trazerem informações sobre a comemoração da Lei Áurea. Tal situação reforça a história oficial, amplamente divulgada, de que a libertação da população negra teria sido promovida pelos brancos, enaltecendo a figura da princesa Isabel. O que não iniciou nem encerrou com a lei Áurea, foi um processo de luta e revoltas das populações negras, de abolicionistas e as mazelas da situação política e econômica da época, as quais não se extinguíram com a carta da princesa Isabel.

[...] agora voltando ao 13 de maio, deixa eu fala uma coisa, o que mata num é o 13 de maio em si, é o endeusamento da princesa Isabel. Ela assinou aquela merda, quer dizer, assinou aquele papel, por pressão externa e pela luta dos negros também, [...] (Francisco Luiz Salvador).

Sabemos que a abolição da escravidão com a instituição da Lei Áurea não promoveu a dignidade e a cidadania, antes provocou uma expectativa de transformações das situações até então vigentes, que não foram sanadas. Como nos lembra Pereira (2008) foi somente nas décadas de 1940, 1950 e 1960 que foram aprovadas leis federais de combate à discriminação, como as de 1946, de combate ao preconceito de raça e classe e a Lei Afonso Arinos, de 1951, que proibiu o preconceito de cor no Brasil, enquadrada na época como contravenção penal,

esta foi substituída em 1988 pela Lei 7.716 que ganha uma redação mais consistente e enquadra como crime o preconceito racial.

O batuque em Araraquara é lembrado por muitas pessoas que vivenciaram a dança de maneira direta geralmente na infância e, portanto, possuem mais de 60 anos ou por depoentes que vivenciaram por tabela (POLLAK, 1992), ou seja, a partir da narrativa de familiares e amigos. Vimos que foi dançada no 13 de maio, data da assinatura da Lei Áurea, mas também em outros momentos festivos, como as festas nos bairros e em casas, sendo realizada não somente no mês de maio, mas também ao longo do ano em festividades diversas.

Paulo Mascia, artista plástico da cidade que viveu entre 1919 e 1991, buscou ao longo de sua trajetória na cidade de Araraquara, representar, através de pinturas, aspectos singulares do cotidiano da cidade, pintando ruas, prédios, igrejas, paisagem rural e urbana, pessoas, festividades, etc. Além da pintura dedicava-se à escrita de crônicas sobre cada uma de suas obras a fim de apresentar informações adicionais sobre as imagens representadas. Segundo o site oficial da cidade (araraquara.sp.gov.br) pintou inúmeras obras que estão distribuídas em coleções particulares. Segundo Rita Michelluti, funcionária da Pinacoteca Municipal, localizada no interior da Casa da Cultura, em 1999 a Fundart (Fundação de Arte e Cultura do Município de Araraquara) adquiriu cerca de 204 obras em óleo sobre tela, que estavam com a família de Paulo Mascia, para compor o acervo da Pinacoteca Municipal “Mario Ybarra de Almeida”.

Entre as 204 obras pintadas por Paulo Mascia que estão na Pinacoteca do município, encontramos, com a ajuda da funcionária Rita Michelutti, a obra “Os batuques de Damião”, obra com data desconhecida, confeccionada em óleo sobre tela, e a crônica sobre a obra, prática comum do artista:



Imagem 18 - Imagem da obra pintada por Paulo Mascia, s/d. Óleo sobre tela.

Na pintura podemos observar seis homens sentados no chão, cada um com um instrumento, que seriam os tambores, não é possível precisar quais. Em frente aos tocadores há duas mulheres dançando, um homem e uma mulher dançando juntos, e um homem e uma mulher dançando individualmente, ao redor deles – dançadores e tocadores – há uma multidão de pessoas entre adultos e crianças observando e participando da festividade, há um homem que se destaca ao estar com as mãos erguidas para o céu. No lado direito vemos uma mesa aparentemente com algum tipo de bebida ou comida, no céu podemos perceber que era noite e que o local estava enfeitado com adornos e enfeites pendurados. Sobre a mesa podemos ver que algo repousa em cima dela, pode ser a mesinha do quentão e comidas que o Pécio Damázio relatou:

Cantava dançava, mais olha, era muito... e aquelas mesinha de quentão do lado ali, e a negada comia a noite inteira (Pécio).

Tinha fogueira (Ivone).

Outros elementos que estavam sempre presentes no batuque era a fogueira e o quentão, Juracy fala que havia muita bebida nos batuques e a fogueira que esquentava e iluminava as noites frias da batucada:

Era o fogo da fogueira que iluminava só e a lua né? Se tinha lua tava claro, se não, era só a fogueira, é porque não tinha luz elétrica né. (Maria Aparecida)

Além da pintura, a crônica supracitada faz referência ao batuque dançado no dia 13 de maio e aos fins de semana, não deixando explícito os meses:

OS BATUQUES DE DAMIÃO

Paulo Mascia (s/d)

O batuque é uma dança que veio da África, trazida pelos negros escravos.

É uma dança em que o barulho, conquanto ritmado, torna-se até ensurdecidor. Acaba, o batuque, por se constituir num grande baile, onde o povo curte o som, efetiva movimentos num transbordamento de inusitada alegria.

Nos anos 30, como se a preservar a memória, deixando viva na mente do povo as nossas tradições culturais, cultuando, assim nosso folclore, em Araraquara o batuque se constituiu numa constante. E isto devemos a um velho negro. A Damião, este seu nome, que se dava ao procedimento dessa festa em quase todos finais de semana, principalmente em maio, no dia 13, quando se comemorava a

libertação dos escravos numa espécie de memorização da Princesa Isabel, que promulgou a Lei Áurea.

Damião foi um homem alto, avantajado fisicamente e que possuía, numa das pernas, um defeito. Não me lembro se resultante de incidente, daí a companhia permanente de uma bengala, que lhe proporcionava facilidade na locomoção.

Diariamente, fácil era encontra-lo, num período da manhã, sentado no mesmo banco verde de madeira no largo da matriz. Normalmente vestido de branco. Nesse banco, ele lia os jornais. Depois da matina, encontrá-lo somente no dia seguinte e no mesmo local e horário.

A mocidade da época e entre a qual me incluo, espera, ansiosa, o dia 13 de maio, para se locomover ao bairro de São José, para assistir e, por derradeiro, acabar participando da grande batucada. O batuque organizado por Damião ganhou muita fama, daí a presença de gente da redondeza.

Da vida de Damião de Souza sabe-se pouco. Seu destaque ficou para o batuque, que ele soube preservar durante muitos anos, mantendo vivo parte de nosso rico folclore. Lembro que, inúmeras vezes, em domingos, o encontrava no estádio Municipal, torcendo pelo Paulista Futebol Clube, porque, nesse time, e com destaque, jogava um de seus filhos - o Aderico, o Conchá de grandes pugnans. Um craque perfeito; um meia-armador sensacional e que, hoje, poucos podem se lhe comparar.

Registrar, aqui - hoje e agora - a figura de Damião, não vai além de fazer com que, com saudade, os contemporâneos da época, se recordem das grandes batucadas no São José.

As narrativas de nossos depoentes fazem referência principalmente ao 13 de maio e a outras datas que não são especificadas. Dos treze depoentes, todos falaram que o batuque ocorria no 13 de maio e três falaram que aconteciam em outras datas, não sabendo precisar em quais:

[...] porque era no dia 13 de maio né – nesses baile das umbigada (Maria Aparecida).

Vô conta mais ou menos por cima, mas agora a questã do batuque do 13 de maio (Pércio Damázio).

Desta forma encaramos as celebrações do 13 de maio na referida época como Fabre relata (1994 apud ZUBARAN, 2008), que as celebrações da liberdade negra, como o batuque realizado no 13 de maio e tantas outras formas de celebrações, não devem ser subjugadas como simples “manifestação folclórica” que ocuparia apenas os calendário festivos oficiais, mas sim como gesto político de memória ao sair da invisibilidade à visibilidade e para “reafirmar o compromisso dos afro-descendentes com a liberdade e com a igualdade de

direitos”(FABRE apud ZUBARAN, 2008, 162). Lugares que podemos entender que se configuram como espaço de socialização, educação e resistência.

Lugares

Assim como os outros, este é um elemento de extrema relevância para o entendimento de como foi o batuque na cidade de Araraquara, pois ele revela os lugares e as datas de comemoração. As festividades estão relacionadas à espacialidade, o que revela aspectos muito além de pontos geográficos, mas de delimitação de ocupação da população negra na cidade. Podemos inferir que a escolha dos lugares de realização do batuque levava em consideração primeiramente o local que era cedido para sua realização, geralmente espaços afastados do centro da cidade como terrenos ou a casa de algum dos batuqueiros e, por consequência, locais ocupados em grande parte pela população negra.

No início da urbanização da cidade, o território araraquarense era dividido à medida que não oferecia livre acesso para a construção de moradias ou para a socialização da população negra nos lugares centrais do município por apresentarem altos custos. Observa-se esta delimitação na própria espacialidade dos bairros do Carmo, Vila Xavier, São José e Santana, que na época eram os mais periféricos, marcavam a delimitação do urbano e do rural, bairros que em meados da década de 1910 até 1970 eram de maioria negra, percebe-se aí o afastamento da população negra do centro urbano. Hoje esta configuração encontra-se diferente, basta andarmos por estes bairros para constatar que são pontos estratégicos da cidade por estarem situados perto do centro,

[...] foram esses ‘territórios negros’ formados no período pós-abolição, espaços que representavam a manutenção da política discriminatória, os que se tornam também espaços sociais importantes para as manifestações culturais negras no Brasil, pois os bairros da periferia e a área rural transformaram-se em espaços de socialização, marcados pela manutenção pelo fortalecimento e transformação das tradições trazidas na memória (NOGUEIRA, 2009, p. 31).

O Bairro da Vila Xavier, um dos bairros mais antigos da cidade, como já nos diz Lopes (2002) agrega acentuado contingente de moradores negros. O desenvolvimento deste bairro está intimamente relacionado à construção e desenvolvimento da Estrada de Ferro. Neste bairro havia um grande número de moradores que trabalhavam na estrada de ferro e que exerciam atividades braçais ou de baixo escalão (TENÓRIO, 2005), em sua maioria ferroviários negros que moravam em casas construídas pela Companhia Paulista. Antes de sua construção aquela área, que era limitada pelo Ribeirão da Servidão, ainda não havia sido explorada e consistia em região de fazenda, como lembra dona Júlia, moradora antiga da Vila:

Aqui também eu conheci sem asfalto, tudo terra, aqui era tudo poço, aqui era paineira [árvore], tinha tudo paineira, era chácara da Maria, agora também já falecida, era tudo terra. Tinha uma luz, eu lembro bem, nove horas apagava, então era quinze para as nove a Lupo soltava a sirene, então se você vinha vindo aqui, você já ia na carreira porque ia acaba a luz e fica no escuro, por isso que quando minha mãe saía assim, levava o lampião (Júlia da Conceição).

A Vila está localizada nas costas da estrada de ferro, deste modo a cidade fica dividida pela ferrovia. Lopes (2002) considera que o bairro ainda busca se integrar ao restante da cidade, pois passou por um processo de isolamento e isso lhe propiciou uma vida própria após a construção da estrada de ferro. Tanto que em fins dos anos 70, a vila foi transformada em distrito (AZZONI apud LOPES, 2002), segundo Azzoni, até no recenseamento do IBGE, a Vila era considerada como distrito de Araraquara. O acesso ao bairro se dá através de três avenidas, Padre Cezarino, Santo Antônio e José do Patrocínio, estas são as mesmas ruas em que o bairro foi desenvolvido, pois estas em seus primórdios ligavam a cidade às fazendas da região. “Com a instalação dos trilhos da ferrovia, o bairro passou por um processo de mudança e isolamento provocado pela localização da ferrovia, o que fez com que a Vila passasse a ter uma vida própria” (LOPES, 2002, p.71). Lopes (2002) ainda relata que um idoso falou que na época havia rivalidade entre os moradores da vila e os do centro, o que fez com que o autor considerasse a Vila como uma cidade dentro de outra cidade.

E é na Vila que se encontram três dos seis lugares mencionados pelos depoentes onde ocorria o batuque. Na praça da escola Antônio Lourenço Corrêa, na praça da igreja São Benedito e em um terreno próximo à linha do trem e da Cargill, extinta fábrica de ração hoje abandonada:

[...] as umbigadas foram lá no são benedito [...] (Maria Aparecida).

[...] passaram ali do lado, do lado do grupo da Vila, foi ali que eu fui, não tinha ainda aquele posto de saúde (Irma de Lima).

[...] o batuque começou lá no São José, depois de lá veio aqui na Vila Xavier na rua Treze de Maio, lá no jardimzinho que tem ali. Dali ele passo a fazê o batuque aqui no São Benedito (Pércio Damázio).

[...] era lá pra baixo na Cargill [...] ali era um pastão, ali era o batuque [...] (Júlia da Conceição).

O são benedito era capim, aí os batuqueiro foram morrendo, aí subiu no São Benedito, mas foi pouco tempo, o negócio era lá na chácara do meu pai. (Júlia da Conceição).

Dona Júlia da Conceição narra que o batuque era realizado na chácara de seu pai que ficava nas proximidades da Cargill, próximo à linha do trem. Ela recorda que no dia do

batuque vinham muitas pessoas da cidade de diversos bairros, e até pessoas de fora, como das cidades de Jundiaí, Matão e Campinas. Contou que todos ficavam hospedados na chácara, mas como não tinha espaço para todos, muitos dormiam debaixo das mangueiras e cajueiros, as crianças dormiam todas juntas em algum lugar da casa, a comida era preparada em grandes panelas e coletivamente, e no dia seguinte muitos voltavam a pegar o trem e regressavam às suas cidades.



Imagem 19 - Ruínas da antiga Cargill - Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.

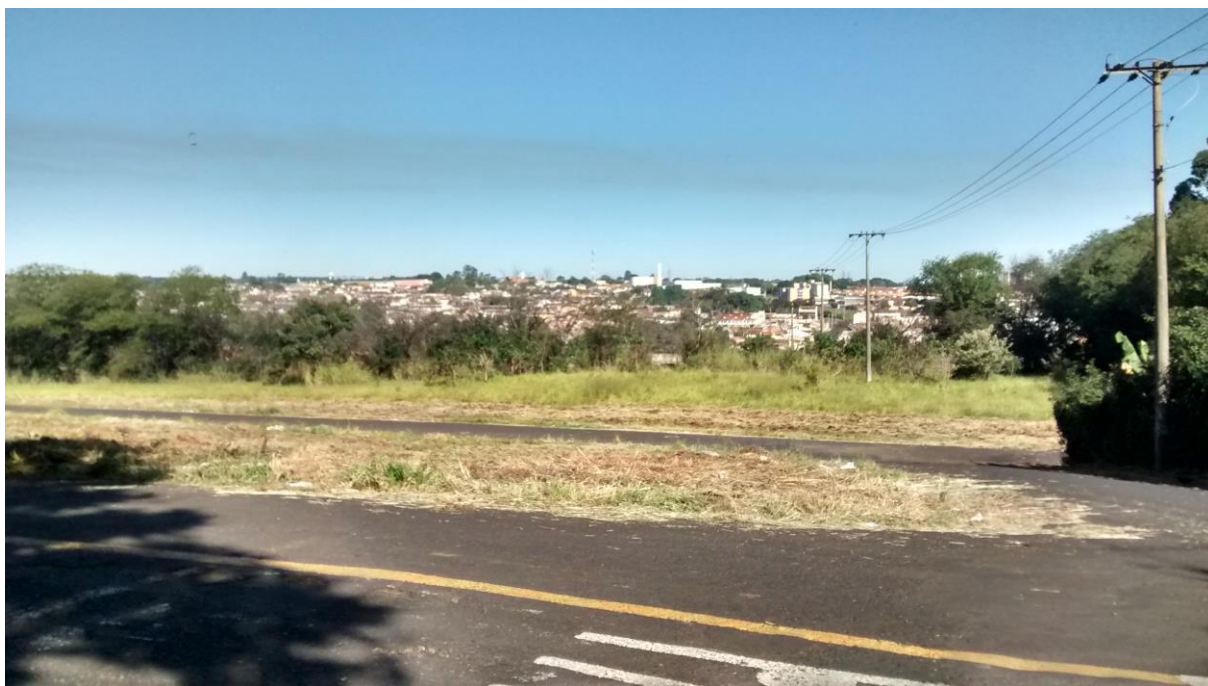


Imagem 20 - Imagem do terreno indicado por dona Júlia como o local de realização do batuque - Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.

Durcilia Salvador e Joana Salvador (*em memoria*) – irmãs – lembram que seu tio Dito e a tia Cecília, na época do batuque, vinham da Fazenda Alabama para participarem; na ida passavam na casa do irmão e levavam as duas sobrinhas com eles. Durcilia relata que seus pais não gostavam que elas fossem ao batuque, que nessa época era na praça onde hoje é a Escola Antônio Lourenço Corrêa, local que eles chamavam de painerinha, pois tinha uma paineira plantada. A paineira está plantada nas costas da escola Antônio Lourenço Corrêa, na esquina com a Rua Princesa Isabel. Ainda hoje podemos encontrar uma paineira plantada no mesmo local, segundo os moradores, foi substituída algumas vezes. Julia da Conceição lembra que em seus tempos de menina a Vila Xavier era repleta de paineiras.



Imagem 21 - Paineira que marca o local de realização do batuque. Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.



Imagem 22 – Escola Antônio Lourenço Corrêa. Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.

Pércio Damázio lembra, como se fosse ontem, o dia em que entrou na roda do batuque, ele devia ter próximo dos 16 ou 17 anos, por volta de 1943 ou 1944, época em que já namorava sua esposa Ivone que juntos já completaram mais de 70 anos de matrimônio.

E eu então naquela noite, eu fui namorar ela, ela morava ali na rua um [deu risada], é que nós nos conhecemos desde os 14 anos. Eu fui, cheguei ali no batuque, era tudo terra, uma escuridão danada, cheguei ali a turma já estava cansadona [...] cheguei estava olhando [...]e eu entrei no meio do batuque [deu risada] ah os veio estava cansado, né? E eu imbigada daqui [bate palma] imbigada dali [bate palma], e assim foi desse jeito (Pércio Damázio).

Onde é aquele chafarizinho ali, ali que era o batuque, não na igreja [Igreja São Benedito], depois fizeram a igreja mais pra baixo (Pércio Damázio)



Imagem 23 - Igreja São Benedito - Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.



Imagem 24 - Chafariz do Largo do São Benedito - Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora.

No início do século XX o Bairro do Carmo era muito extenso e englobava os atuais bairros de São José e Santana (COSTA apud TENORIO, 2010). Traremos algumas falas que aludem ao batuque no bairro de São José e no Carmo:

[...] a madrinha Teodora falou que ia lá no São José, na umbigada.

Não tem a casa daquela senhora falecida, dona Olga, ali por perto, eu credito que fosse mais ou menos por ali, antes não tinha nada, era mato, eles limpavam, fazia aquela roda e acendiam a fogueira lá e faziam o samba, né? O batuque, que aqueles lado pra lá não tinha nada. A localização, você fica muito tempo fora, a cidade cresceu muito, então você se perde um pouco, né? Mas é por aquelas imediações (Rosalina Aparecida).

A mocidade da época e entre a qual me incluo, espera, ansiosa, o dia 13 de maio, para se locomover ao bairro de São José, para assistir e, por derradeiro, acabar participando da grande batucada (MASCIA, s/d)

Me parece eu vi um zum zum zum, que lá [no Bairro do Carmo] de vez em quando eles fazia lá essas festinha, mas nunca fui lá, outra coisa que eu vô fala, porque naquele tempo, a gente não ia frequenta muito do outro lado da cidade, isso era coisa da juventude, se sabia que a gente era aqui da Vila já queria quebra o pau [deu risada] (Pércio Damázio).

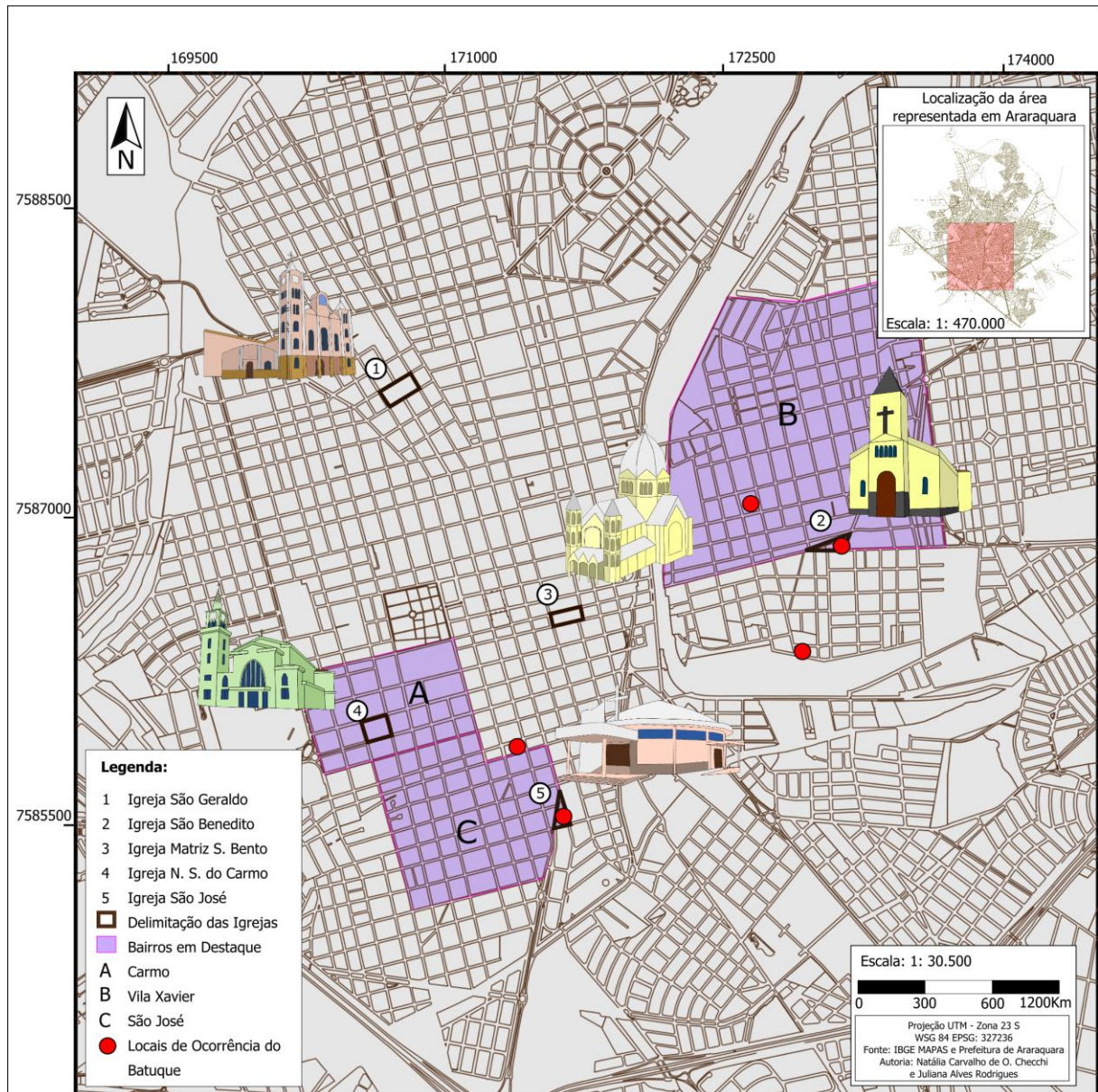
Promovido pelo popular Damião, haverá, amanhã e depois d'amanhã, no Largo São José a tradicional batucada, em regozijo [sic] pela passagem da data da Abolição (Jornal "O Imparcial", 12 de maio de 1939).

Rosalina Aparecida no trecho acima está se referindo ao local onde acontecia o batuque, que ficaria aproximadamente onde hoje é a escola infantil Municipal Carmelita Garcez, que fica entre as ruas 7 e 8. Da mesma forma, Paulo Mascia (s/d), em sua crônica sobre o batuque, não precisa ao certo onde ele ocorria, diz apenas que fica no largo do são benedito. Já no Bairro do Carmo os depoentes não conseguiram falar em qual local acontecia.

Assim por meio destes excertos podemos destacar e sinalizar os locais onde ocorriam o batuque, que são na vila Xavier, São José e no Carmo. A fim de melhor visualização dos bairros e locais de incidência da dança batuque, elaboramos o mapa 1, desta forma circulamos e numeramos em A, B e C, para representar as regiões correspondentes ao Carmo, Vila Xavier e São José, e destacamos com um ponto vermelho os locais específicos de ocorrência.

Nesses dizeres, percebemos o quanto esses lugares são dotados de significado, atribuído por si ou por outrem. Tuan (1983) em *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*, buscou elementos significativos da memória em relação ao meio ambiente a partir da experiência. Assim ele visa saber como o ser humano “[...] experiencia e entende o mundo” (p.05), revelando, dessa forma, que o “[...] espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado” (TUAN, 1983, p.151). Esta noção compõe uma experiência

geográfica em que os espaços são transformados em lugares, ao serem dotados de significados, deixando de serem simples ruas, fachadas e praças, transformando nossa percepção do ambiente e mudando nossa própria experiência nele.



Mapa 2 - Locais de Ocorrência do Batuque

Sujeitos

No transcorrer das rodas de conversas individuais e coletivas, à medida que discutíamos sobre o batuque, a cada momento novas informações sobre a vida do depoente surgiam: nomes, lugares e causos. Estas narrativas coloriram ainda mais as memórias e vivacidades dos aspectos narrados.

Ao longo das narrativas, os depoentes citaram alguns nomes de batuqueiros que eram conhecidos na cidade e não necessariamente habitavam o bairro de ocorrência da festividade, pois vinham pessoas de vários lugares de Araraquara e até das imediações da cidade. Durcília Salvador nos conta que seu tio Benedito vinha da fazenda em que trabalhava, que ficava na estrada que vai para Gavião Peixoto, para dançar o batuque; Maria Aparecida relatou que foi o Marcelino que trouxe o batuque para Araraquara, lembra que os irmãos Marcílio dos Santos, Benedito dos Santos e Frauzino dançavam o batuque. O senhor Pércio Damázio citou os nomes de Zezinho (que comandava o festejo e morava no São José), Luiz Celso e Alexandrina (batuqueira). Dos tantos nomes citados pelos depoentes os nomes que são recorrentes e aparecem na maioria das narrativas são Benta Raquel, Damião e Cheira Rosa, estes são os sujeitos que mais levantaram debates e foram lembrados entre os participantes.

Benta Raquel

Benta Raquel é uma das batuqueiras mais lembradas pelos depoentes, sendo que aparece nas narrativas dos doze colaboradores. Todos possuem alguma história, algum caso para contar sobre ela. Era codinomeada como *a rainha das muié*, Inha Benta ou Mãe Benta, era muito respeitada entre os que conheciam sua fama, não só como batuqueira, mas também como líder religiosa e benzedeira. Todos concordam que Benta Raquel era uma mulher muito respeitada na cidade, certamente por exercer os trabalhos já citados:

[...] como benzedeira, ela era Benta Raquel, Rainha do Samba, também era Benta Raquel. As autoridades (polícia ou pessoas que ocupavam grandes cargos) que chamavam ela de Inhá Benta ou então Mãe Benta. Então quer dizer dependendo do setor era um nome... (Matilde)

[...] eu conheci ela através da minha mãe, porque ela era benzedera e minha mãe sempre levava a gente lá pra benzê (Benedito Rosa).

Benta Raquel é descrita como uma mulher de baixa estatura, negra, de estrutura forte, que andava vestida de branco e com um lenço amarrado na cabeça. Muito se fala sobre ela, mas pouco se sabe sobre sua origem, há quem diga que ela veio da África ou da Bahia, pois carregava sotaque bem marcado e arrastado. Morou em inúmeros bairros da cidade, como no

São José, São Geraldo, nas imediações do Cemitério dos Britos e Carmo, nas proximidades do chamado João de Barro.

O João de Barro era uma casa de prostituição que na época, segundo Matilde, ficava na rua dos Libaneses (rua 14) próximo à avenida São Paulo, naquele tempo era considerado local mais afastado da cidade, não havia energia elétrica e no local aconteciam muitas mortes. Segundo Matilde a dona do João de Barro era sua madrinha: “Ela chamava Benedita... ela era conhecida como Ditona, porque ela era grandona” (Matilde).

Matilde juntamente com Benedito Rosa foram iniciados no terreiro de Benta Raquel em meados de 1965, respectivamente com 11 e 13 anos, eles contam como Benta os levava para todos os lugares e que era requisitada pelas autoridades para lidar com pessoas em situação de vulnerabilidade.

Às vezes ela ia assim, para um lugar assim, que ela era muito chamada. Vamos supor se acontece alguma coisa aqui na sua casa, manda ir buscar ela. Aí ela ia lá, - o sá menina vamo comigo que eu tenho que ir em tal lugar. Aí ela falava pra minha avó assim: - ó dona Maria, se a sá maria chegá aí, fala que essa menina foi comigo em tal lugar. (Matilde).

Eu era o braço direito dela e ela não fazia nada sem eu, tudo que acontecia (Benedito Rosa).

Maria Nazaré Salvador lembra-se de ouvir sua mãe Eva Marcondes falando da Benta Raquel, de que a polícia vivia em sua casa. Até então, achava-se que era para levá-la presa, mas ao ouvir a história de Benedito Rosa e Matilde ela pôde compreender que a polícia ia até a casa de Benta Raquel para buscar ajuda.

Mas ela falava assim que era caso de polícia, será que havia uma interpretação errada. Ela disse que a polícia baixava lá, que ela era assim, perseguida, bem dizer, pela polícia (Maria Nazaré Salvador).

[...] a polícia ia lá, mas levava pessoa com problema. Mas tinha hora que saia rolo lá, nego ia lá, nego dizia que ia prende ela, mas ninguém prendia (Benedito Rosa).

Benedito Rosa e Matilde lembraram também que além do terreiro em Araraquara, Benta Raquel tinha outro também em Ribeirão Bonito e que duas vezes por mês eles precisavam ir até lá para fazer os trabalhos e que muitas pessoas frequentavam. Francisco Luiz Salvador ainda hoje se lembrou de quando tinha cerca de sete anos e passou perto do terreiro de Benta Raquel em Araraquara, que ficava um pouco antes da Avenida 36, e ouviu um ponto:

[...] mas olha, a gente ouviu o som do terreiro da benta Raquel, isso deve ter sido em 1959, 1960, por aí. Eu lembro até hoje a música, que entro na minha cabeça “varre esse terreno visita esse conga, saravá meu pai...” (Francisco Luiz Salvador)

Matilde e Benedito Rosa conheceram muitas histórias sobre a Benta Raquel, porque ela contava para eles:

[...] com dez anos assim, ela começou a bem dizer, benzê, então a madrastra não admitia, achava que ela era louca. Foi assim que ela começou a corrê, né? E veio parar aqui em Araraquara [...] (Matilde, 63 anos).

Matilde além de frequentar o terreiro de Benta ajudava com os afazeres domésticos indo ao armazém, pois morou muito tempo no mesmo terreno que ficava a casa de Benta. Matilde e Benedito Rosa relataram que ela teve uma filha de criação que já faleceu, mas que também teve muitos filhos que passaram pelo terreiro:

[...] e nós, né? Que é filho dela de criação também. Ela tinha um monte de filho, mas tudo filho que ela criô lá na casa dela. Ela tem 500 filho, mas ao mesmo tempo não tem um (Benedito Rosa).

As histórias contadas por Benedito Rosa e Matilde sobre Benta são repletas de mistérios que ligam o mundo material com o imaterial. Matilde nos contou uma das histórias contadas por Benta Raquel a ela:

Mas o negócio do batuque é assim, ela contava pra gente que ela sempre foi rainha de batuque, inclusive, eu não cheguei a conhecer a minha madrinha de batismo, mas a minha madrinha também era rainha de batuque junto com ela. A minha madrinha, o nome dela era Mariazinha. E ela contava... teve uma vez que aí chegaram nela e falaram pra ela, que ela não ia mais ser rainha do batuque, ia ser uma outra pessoa. Ela falou tá bem. Ela vai dança muito bem, ela vai dançar, do jeito que vocês qué. Ela disse que fico na dela. Ela falô assim: “ô só que seis hora da manhã alguém vai chega aqui na porta da minha casa”, ela disse que quando foram seis hora em pontinho chegaram na porta da casa dela e falaram, fulano morreu, acabo de dança morreu. Ela falô é. É então agora vai te que ir lá não sei o que. Ela falô não, do jeito que ela morreu ela vai ser enterrada. Pra você ve a autoridade que ela tinha. Ela falou do jeito que a mulher morreu... tava, com a roupa, maquiada, ela fez enterra daquele jeito. Ela falo só, que ela foi rainha de batuque uma noite e eu fui muitos anos. Só que daqui pra frente eu não vou ser mais. Era o que ela contava.

Matilde e Benedito Rosa acompanharam os últimos anos de vida de Benta Raquel, relatam que ela morreu com mais de 100 anos. Matilde relembrou o dia de sua morte e de seu enterro, nos anos em que Benta ficou acamada foi ela quem cuidou de sua saúde. Benedito Rosa e Matilde contam como foi o dia de seu falecimento:

[...] o velório dela, saiu aqui do São Geraldo, a gente subiu tudinho. Os terreiros que tinha aqui na cidade, [...] com as mãe de santo que tinha foi todas vestida, os filhos todos vestido e cantando ponto e atabaque comendo, até na hora do enterro dela (Matilde).

Damião

Damião é outro batuqueiro que foi muito lembrado pelos depoentes, ao contrário de Benta Raquel, Damião ficou registrado nas fontes oficiais em dois jornais e na crônica de Paulo Mascia, sempre aparecendo como o “Rei dos batuques”. Sobre o nome Damião e sua existência encontramos diversas versões, todas elas associadas à realização do batuque. Com base nos diálogos com os depoentes sobre a vida de Damião, e entrecruzando também as informações contidas na crônica de Paulo Mascia, fomos ao cemitério e cartório da cidade em busca de mais dados sobre o batuqueiro com esperança de localizar algum familiar a partir dos documentos e que pudesse desta forma, nos contar um pouco mais sobre ele e seus feitos no batuque.

Por meio do cruzamento de dados, tais como nome dos filhos e sobrenome, chegamos a um possível nome Damião Ant3nio de Souza, nascido em 1872, natural da Bahia, falecido em 1944, aos 72 anos, segundo sua certid3o de 3bito morava a menos de um quarteir3o de um dos locais onde eram realizados os batuques, onde hoje est3 a escola Ant3nio Lourenço Corr3a.

Paulo Mascia deixou registradas em sua cr3nica as caracter3sticas de Dami3o; P3rcio Dam3zio e Maria Aparecida tamb3m relembram e contam as imagens e hist3rias que ficaram marcadas em suas mem3rias:

Dami3o foi um homem alto, avantajado fisicamente e que possu3a, numa das pernas, um defeito. N3o me lembro se resultante de incidente, da3 a companhia permanente de uma bengala, que lhe proporcionava facilidade na locomo33o (Paulo Mascia).

[..] Seu Dami3o morava aqui em cima [..]. Al3 o veio Dami3o comandava, a perna dele, ele puxava uma perna, a mas sa3a muito bonitinho no baile da umbigada porque d3 certo, ele andava assim [imita o jeito dele de andar, e mostrou no ritmo como era feita a umbigada] esse 3 o pai do Jucelin. De forma que, 3nica coisa que eu posso dizer pra voc3 sobre a festa do 13 de maio aqui da cidade que era muito falada, esse tal de seu Zezinho, Benta Raquer, tinha a [Alexandrina]... n3o me lembro da outra. Tinha uma por33o delas a3, naquele tempo eu comecei ir, ia d3 uma olhada (P3rcio Dam3zio).

O seu Dami3o ele tinha uma perna meia esquecida sabe, ele dançava, dançava, catava e arrumava a perna sabe? Parecia que ele tinha tido, como que fala essas criançã que tem paralisia infantil. E tinha uma perna mais fininha e meia tortinha, e eu gostava de v3 ele dançã com aquela perna dele

torta, dançava o batuque dele lá, era engraçado [deu risada]. É que na roda vai dançando e cantando né? vai dano as imbigada lá, dava três imbigada, vai lá, vem canta um pedacinho bate a barriga, vai lá canta outro pedacinho e bate a barriga (Maria Aparecida).

Outra característica de Damião muito presente nos depoimentos, é a deficiência de uma de suas pernas que levava a mancar, segundo Pécio Damázio esta perna até o ajudava com a marcação da dança. O batuqueiro é muito lembrado e frequentemente citado pelo atual organizador do Baile do Carmo, Daniel Amadeu Martins Filho, conhecido popularmente como Costa. Ele nos conta como Damião começou a realizar os batuques na cidade:

Muitos negros depois da abolição da escravatura, muitos negros saíram da cidade, outros preferiram ficar com seus senhores. Damião foi acometido de banzo – os negros ficavam de cócoras e morriam naquela posição – que era um tipo de depressão causada pela tristeza. Naquele momento de enfermidade, apareceu uma mulher branca muito bonita e falou que os negros tinham que parar de sofrer no Quilombo e começar a festejar a vida com batuques, danças e cânticos, segundo a história Damião teve um contato com Nossa Senhora do Carmo. Com isso, eles inventaram a tradicional dança Umbigada. O coronel da mata recebeu uma denúncia que os negros estavam festejando, mandou amarrar Damião no pelourinho e teve suas pernas cortadas, servido como lição e exemplo aos outros negros (SILVA, 2014, sem paginação).

Segundo Daniel Amadeu (2014), o Baile do Carmo teria iniciado a partir da reunião da população negra para dançar o batuque, também conhecido como umbigada, no período de celebração à Nossa Senhora do Carmo e que teria iniciado três meses após a Abolição.

A partir dos relatos dos participantes, dos recortes de jornais e das informações obtidas no cartório, é possível que o Damião citado em todas estas fontes seja a mesma pessoa, por haver muitas características em comum, embora em algumas delas haja contradições, como na questão da perna do Damião, que aparece em algumas versões como manco e, em outras, como alguém que teve as pernas cortadas.

Podemos tomar esta questão como exemplo de que ao lidarmos com fontes orais não intentamos uma reconstrução do passado tal como ele era, idêntico ao ocorrido, pois no processo de rememoração dos acontecimentos cada pessoa conta a história de acordo com sua vivência, neste ponto pode-se observar que há uma “negociação” segundo Halbwachs (2006) da conciliação da memória coletiva com a memória individual. A memória não representa com fidedignidade a história ocorrida no passado, ela apresenta pontos que são reais e outros que são criados para que o vínculo entre um ponto e outro faça sentido. Assim cada versão é singular.

[...] vivência e memória possuem naturezas distintas, devendo, assim, ser conceituadas, analisadas e trabalhadas como categorias diferentes, dotadas de especialidade. O vivido remete à ação, à concretude, às experiências de um indivíduo ou grupo social. A prática constitui o substrato da memória; esta por meio de mecanismos variados, seleciona e reelabora componentes da experiência (AMADO, 1995: 131)



PROCURE NOSSOS PONTOS DE VENDAS E PROMOTERS



ARARAQUARA:		SÃO CARLOS	
CRISTIANO DE OLIVEIRA DIRETOR ARTÍSTICO (16) 99703-0560	FÁTIMA AVELINO (16) 99765-1386	KELLY FELIPE (16) 99777-6892	JOÃO CARLOS DE OLIVEIRA (16) 99601-6482

 <p>CASTELLI RUA. NOVE DE JULHO 1206 - CENTRO ARARAQUARA/SP (16) 3335-4196</p>	<p>LANCHONETE TREMENDÃO EDIL AV. 7 DE SETEMBRO, 1232 ARARAQUARA - SP (16) 3332-6263 (16) 99728-6691</p>	 <p>DESDE 1978 C.F. SLICO AV. DUQUE DE CAXIAS 372 - CENTRO ARARAQUARA/SP (16) 3322-0760</p>	 <p>AV. PAULO SILVEIRA FERRAZ V. XAVIER - ARARAQUARA/SP REINALDO (16) 99767-1211</p>
---	--	--	---

ESTE ANO TEREMOS UMA FABULOSA ÁREA DE ALIMENTAÇÃO COM EXCLUSIVIDADE NA NOITE DE GALA:



RESTAURANTE:
JULIO CESAR DE JESUS
(16) 99705-7949
(16) 3337-3598



PALAVRAS DO PRESIDENTE DANIEL A. MARTINS FILHO "COSTA PROMOCÕES":



CHEGAMOS A MAIS EDIÇÃO DESTA GRANDE FESTA TRADICIONAL DE ARARAQUARA. 30 ANOS COM A MINHA ORGANIZAÇÃO COMO PRESIDENTE. NO DIA 16 DE JULHO, DIA DE NOSSA GRANDE PADROEIRA E ANIVERSARIANTE NOSSA SENHORA DO CARMO, FAREMOS 130 ANOS DESTA FESTA MAIS VELHA DO BRASIL. SEMPRE FOI E SEMPRE SERÁ O ORGULHO DA CIDADE DE ARARAQUARA E TODO BRASIL. NO MÊS DE AGOSTO ARARAQUARA FARÁ 200 ANOS. OS ARTISTAS DE GRANDES NOMES COMO ARLINDO CRUZ, NEGUINHO DA BEIJA-FLORE, ZEZÉ MOTTA, THULLA MELO, PAULA LIMA, SANDRA DE SÁ, EM MEMÓRIA DE ALMIR GUINETO E WILSON SIMONAL, DIZEM SER UMA GRANDE MISSÃO. PEGUEI ESSE BASTÃO DE MEU PADRINHO GERALDO DAVI, NA DATA MAIS IMPORTANTE DOS MEUS 30 ANOS, 13 DE MAIO DE 1988, QUANDO COMPLETOU 100 ANOS DA ABOLIÇÃO, ESTE BASTÃO VEM DESDE O ESCRAVIZADO DAMIÃO QUE COMEÇOU ESTE EVENTO COM A DANÇA DA UMBIGADA NO DIA 16 DE JULHO DE 1888 EM SEU QUILOMBO.

TEMOS FILME, LIVRO E DOCUMENTÁRIO DESTA GRANDE FESTA.

Imagem 25 - Panfleto de divulgação do Baile do Carmo de 2017. Nele podemos observar o relato de Daniel Amadeu sobre o Damião.

Cheira Rosa

Cheira Rosa é uma figura muito conhecida e lembrada, principalmente entre os mais idosos da cidade, todos os depoentes com os quais conversamos, ao falar do batuque lembraram dele. Mas afinal, quem foi Cheira Rosa? Para responder a esta pergunta conversamos com uma de suas filhas, Maria Aparecida de Oliveira Albarello e um de seus netos, José Roberto.

Joaquim de Oliveira, nascido em 1904, popularmente conhecido como Cheira Rosa, é descrito como homem distinto, que andava pela cidade de terno branco e bem arrumado, nascido em Juazeiro-BA foi para Jundiaí-SP e posteriormente fixou-se em Araraquara-SP, onde trabalhou na estrada de ferro até aposentar-se. Era festeiro, tocava acordeom, cantava pagode no Bar do Mimi, antigo bar da cidade que ficava próximo a igreja Santa Cruz, frequentava as quermesses da igreja São Benedito, animava as quadrilhas nas festas junina, participava do Academia, e claro, participava do batuque na cidade.

Quando chegava época da festa junina, o meu pai era chamado em vários lugares para levantar o mastro e rezar o terço. Eu acompanhava ele. Ele trabalhava na estrada de ferro, aposentou na ferrovia e tudo. Foi o pai que eu não tive (Maria Aparecida Oliveira).

Foi casado mais de uma vez, o primeiro casamento gerou duas filhas mulheres. Posteriormente, casou-se com Odete Maria Pires da Silva. Na época Odete Maria tinha três filhos, duas delas estavam no orfanato da cidade, Cheira Rosa ajudou a tirá-las e as criou como filha, uma dela é Maria Aparecida de Oliveira.

Segundo Maria Aparecida de Oliveira, Cheira Rosa era muito procurado em sua casa no Jardim Brasil, Vila Xavier, pois era considerado um grande benzedor e aconselhador. Recorda que a casa vivia cheia, pois as pessoas o procuravam quando estavam enfermas ou passando por alguma dificuldade. Além de Cheira Rosa, Odete Maria, era referência como liderança na mesa branca, benzedeira e cartomante. Maria Aparecida narra que dos 13 aos 18 anos ajudava a agendar as pessoas que os procuravam, mas ressalta que nada era cobrado, pois era um dom.

Foi com Cheira Rosa que Maria Aparecida de Oliveira aprendeu a fazer remédios caseiros com ervas medicinais que ele chamava de “medicina do quintal”:

Antigamente não tinha essas coisas, era remédio caseiro, os antigos plantavam. No quintal da minha mãe tinha erva de Santa Maria, losna, poejo,

hortelã, “catinga de mulata” que serve para tirar cólica. Que nem, quando a gente pegava gripe derretia banha de galinha, quando a criança ficava doente fazia chá de poejo com alho. E quando dava diarreia no pé da barria? Era chá de broto de goiaba e as vezes a casca da árvore, maisena água e limão. Pra pneumonia era chá da folha nova da laranjeira, pra sinusite tem que pingar losna no nariz, a losna também serve pra fazer chá quando está com dor de estomago (Maria Aparecida)

Cheira Rosa além de todas estas atividades foi muito conhecido por participar da umbigada/batuque na cidade ainda hoje muitas pessoas lembram de sua figura nas grandes rodas da umbigada que eram realizadas em vários pontos da cidade

O Seu Cheira Rosa cantava uma música tão bonita. Até ultimamente eu lembrava dela, agora eu não lembro mais, é porque é uma coisa que você vai esquecendo, né? (Maria Aparecida).

O Cheira Rosa cantava as quadrilhas, né? Daí ele falava “tá cheirando rosa” (Francisco Luiz Salvador).

Tinha a música da Benta Raquel, como é nome... Benta Raquer uma coisa assim, mas quem já fez essa ai foi o Cheira Rosa, aqueles cara lá que fazia, sabe? (Pércio Damázio).

Além das músicas, algo que marcou na memória das depoentes Lázara Salvador e Rosalina Aparecida sobre o batuqueiro foi seu nome Cheira Rosa, que as fez quando crianças terem muita curiosidade em saber o porquê do nome, pensavam era devido ao seu perfume. Maria Aparecida e sua prima Luiza pensavam que era porque ele gostava de cheirar Rosa. Nestas indagações a criatividade tomou conta dos diálogos sobre as situações relatadas. Maria Aparecida lembra que quando o Cheira Rosa Passava na rua as pessoas gritavam “Tá caindo rosa”

Porque todo mundo chamava ele de Seu Cheira Rosa, ele dava aquelas risadona, sabe? Sabe, é que na época eu perguntava pra minha avó “vó, porque Cheira Rosa?” “Deixa de se especula negrinha”, num falava. Eu falava, tinha minha prima que já faleceu a Luiza, eu falava “ó Luizinha, eu acho que ele gosta de Cheira Rosa né?” ai nós duas ficava naquilo “é mas rosa tem espinho, como que vai Cheira a Rosa” “é, mais o nome dele num é cheira rosa?” nunca soube o nome, só esse apelido bobo aí. Ele era pretinho que parecia um piche, eu toda vida fui muito brincalhona “ó Luizinha você já viu rosa preta? Ó lá Cheira Rosa” [deu risada]. E ele era muito alegre sabe, era um homem de uma vozeirona, e ele cantava no batuque, dançava. (Maria Aparecida).



Imagem 26 - Ao centro, com a véu e grinalda de casamento, Maria Aparecida de Oliveira, ao seu lado sua mãe Odete, e ao lado dela Cheira Rosa. Imagem do acervo particular de Maria Aparecida Oliveira

As Festividades Negras

As festas são momentos sociais em que se expressam a sociabilidade entre os participantes, através delas são traduzidas experiências, expectativas e imagens construídas socialmente, reforçando assim o pertencimento coletivo dos participantes em que há na construção de identidade. Segundo Amaral (1998) as festas ocupam um lugar privilegiado na cultura por representarem forte elemento constitutivo. Partindo da observação e contato com os participantes é possível perceber que os modos e fundamentos inerentes a cada festa são diferentes e para isso devemos olhar para o tipo de festa, como e com que finalidade é produzida e qual o significado atribuído a ela (AMARAL, 1998).

Durkheim (apud AMARAL, 1998) no livro “Formas elementares da vida religiosa” traz contribuições acerca da aproximação entre rituais e festas, entre ritos representativos e as recreações coletivas, em que a característica de toda a religião é seu elemento recreativo e estético, observando assim sua função recreativa. As festas possibilitam divertimento, uma fuga do cotidiano, momento de encontro, assim como nos diz Bakitin (2008):

As festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma forma primordial, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explica-

las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção do mundo. Os “exercícios” de regulamentação e aperfeiçoamento do processo do trabalho coletivo, o “jogo no trabalho”, o descanso ou a trégua no trabalho nunca chegaram a ser verdadeiras festas...” (BAKITIN, 2008, p.7-8)

Pensando nas festas existentes no Brasil podemos separá-las em religiosas e não religiosas. Festa é um ato coletivo em que há participação dos que nela estão presentes. Festa é a “celebração simbólica de um objeto (evento, homem ou deus, fenômeno natural, etc.) num tempo consagrado a uma multiplicidade de atividades coletivas de funções expressivas” (ISAMBERT apud AMARAL, 1998, p.40).

Igreja como ponto de celebração

Como vimos em muitas cidades a prática do batuque aparece associada a algumas datas comemorativas de santos, principalmente dos santos negros, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santo Elesbão, Santa Efigênia. Em diversas cidades havia a prática dos batuques em frente às igrejas de devoção a tais santos, como ocorria em Araraquara.

A igreja de São Benedito está situada no bairro da Vila Xavier, que em seus primórdios se constituiu e abrigou grande contingente da população negra em virtude do antigo afastamento do bairro em relação ao centro, que era cortado pela estrada de ferro.

São Benedito era um homem negro, filho de pais etíopes que, em Portugal, estavam escravizados. Desde criança já era conhecido por seus feitos. A certa altura, conheceu um jovem que vivia a vida eremita à imitação de São Francisco de Assis, que se impressionou com os posicionamentos de Benedito, convidando-o a edificar sua vida religiosa. Assim Benedito integrou-se aos trabalhos junto ao convento de Santa Maria, onde trabalhou como cozinheiro. Antes e depois de sua morte passa a ser considerado um taumaturgo (QUINTÃO, 2007).

Ao longo da realização da pesquisa, nas conversas individuais e coletivas, ficou evidente a presença e significado da Igreja de São Benedito aos participantes, primeiro porque o pátio da igreja foi o palco para a celebração do 13 de maio por meio do batuque/umbigada como nos diz o senhor Pércio Damázio e Maria Aparecida:

[...] passou a fazer o batuque aqui no São Benedito (Pércio Damázio).

Era no largo do São Benedito, porque ali ainda não tinha aquela praça era só terra né, tanto que eu achava engraçado e falava pra minha avo, “nossa esses

homem parece tatu, olha a poierona que levanta”. Ah, mas levantava aquela poeirona vermelha, e eles cantavam umas música, só que as musica eu não lembro, lembra tudo isso não dá, né? Muita coisa! [deu risada]. (Maria Aparecida)

Assim os dois depoentes, Pércio Damázio e Maria Aparecida, narraram suas experiências de ida ao batuque/umbigada no São Benedito, como se lembram.

Já a lembrança de Francisco Luiz Salvador, com aproximadamente 30 anos de diferença de Pércio Damázio e Maria Aparecida, sobre a Igreja de São Benedito, está intimamente relacionada às suas vivências e a de sua família. Eva e Luiz, matriarca e patriarca da família Salvador, estiveram intimamente ligados às festividades da igreja católica, e eram associados a irmandades. Francisco Luiz Salvador relembra ter visto hasteados por ocasião do cortejo fúnebre de seu pai, Luiz Salvador, na década de 1950, diversos estandartes das irmandades das quais fazia parte: Irmandade de São Benedito, Jesus Maria José, Sagrado Coração de Jesus e Vicentinos.

Francisco Luiz Salvador relembra as festividades religiosas, as quermesses e, em sua memória, as festas da igreja São Benedito eram as melhores:

Tinha a quermesse do Carmo também, que a gente se encontrava, a gente ia tudo pra lá e encontrava a negrada lá, a quermesse são Geraldo, a quermesse São Benedito, nela não é todo mundo que ia, porque tinha uma rivalidade entre os negros... assim, o pessoal considerava que o pessoal que frequentava a academia era muito metido com o nariz muito em pé. Então o pessoal da periferia não gostava desse pessoal aqui da academia, assim havia exceção, eu ia em todo o lugar, eu sempre tive amizade com todo mundo, mas a quermesse do são benedito era a coisa mais linda do mundo, era aquela negrada incrível, você olhava preto e preto nossa dava gosto. A São Benedito tinha predominantemente negros, mas a Santo Antônio era mais misturado, né? Do Carmo também era mais misturado, agora de São Benedito... (Francisco Luiz Salvador).

Senhor Pércio Damázio morou toda sua vida na Vila Xavier, primeiro junto a sua família progenitora, composta por sua mãe e irmãos, e posteriormente constituiu uma nova família junto a Ivone, sua esposa, que juntos tiveram filhos e hoje experimentam a alegria de serem avós, bisavós e agora tataravós. Seu Pércio e Ivone recordaram um ano em que o padre da Igreja São Benedito pediu a ele que levasse o batuque e o sírio até o pátio da igreja. Acredito que para se aproximar da comunidade, constituindo o batuque como uma das atrações:

[...] uma vez o padre lidava com o Pércio aí, o padre falo pra ele trazê os batuqueiro, traze o negócio do São Gonçalo, né? (Ivone).

Outra igreja que teve grande representatividade para a população negra de Araraquara foi a igreja do Carmo, na figura da Festa do Carmo, muito lembrada ao longo do desenvolvimento das conversas com os participantes. A festa do Carmo é celebrada em louvor à Nossa Senhora do Carmo, santa padroeira da Igreja Nossa Senhora do Carmo, situada no bairro de mesmo nome. Segundo pesquisas realizadas por Tenório (2005, 2010, 2013) há citações em jornais sobre a festa já em 1894, embora não possamos precisar a data de seu início, podemos afirmar que se trata de uma festa centenária, a festa acontecia no largo da igreja e tinha início no dia 16 de julho.

Esta festa congrega elementos religiosos e profanos, tendo em seus primórdios integrado a região limítrofe da cidade. No início do século XX englobava também os atuais bairros de São José e Santana (COSTA apud TENÓRIO, 2010). A Festa do Carmo congregava um grande contingente da população negra da cidade, pessoas provenientes de vários bairros e até mesmo de regiões próximas à Araraquara que vinham para participar da missa, novena, procissão e quermesse.

Baile das cozinheiras

Outra festa muito famosa, era o Baile das Cozinheiras. Segundo dona Irma de Lima, Maria Albina, por volta de 1938, começou, junto com outras pessoas, a organizar o “Baile das Cozinheiras”. Sendo voltado para a população negra, era realizado no antigo teatro municipal¹⁴, pois não havia outro local disponível. O salão ficava na Rua São Bento, esquina com a Avenida Duque de Caxias, ao lado do antigo clube Araraquarense, hoje Palacete das Rosas. O baile era realizado uma vez por ano, tendo durado até aproximadamente 1945. As noites eram embaladas ao som de orquestra, os homens iam de terno azul e as mulheres vestidas com avental de cozinheira, que poderiam ser inteiriço ou só a parte de baixo, a celebração durava a noite inteira. A festa era aos sábados, aproveitando a folga das cozinheiras aos domingos, a este respeito Francisco Luiz Salvador afirma que os patrões iam até o teatro para pegar comida.

Era o momento de ocupar de forma política os locais cuja entrada não lhes era permitida, pois o teatro e o clube só eram frequentados pela população endinheirada da época.

¹⁴ Vale salientar que o antigo teatro municipal foi demolido em 1966 e em seu lugar foi construído o prédio da prefeitura municipal.

Francisco Luiz Salvador nos conta que muitas vezes eles (a população negra) não podiam nem andar na rua São Bento, que recebiam olhares e xingamentos revoltosos:

Foi a Maria do senhor albino que invento o Baile das Cozinheiras, foi ela. É, eu sei porque a Dinha foi nesse baile, ela foi várias vezes no baile. E nesse baile as pessoas que iam as mulheres, os homens tinha que ir de terno azul marinho e as mulheres iam, elas tinham que ter o avental de cozinheira, tanto podia ser o avental naquele tempo, pretinho ou então o avental aquele que só amarra na cintura, tinha que ser branco o avental e o avental era bem engomadinho, ela falo que o dela era enroladinho e ainda tinha um babadinho em volta assim [faz o gesto]. E dançavam pra chu chu nesse baile das cozinheiras e quem sempre fez foi Maria do João Albino (Irma de Lima).

Eu ouvi fala... que as cozinheiras levavam comida lá, os patrões iam lá e compravam comida, porque no outro dia elas não iam trabalhar (Francisco Luiz Salvador).

[...] mãe acho que ia com aquele vestido azul e avental branco, só que o da mãe era inteiriço (Durcília Salvador).

A mãe eu lembro que quando ela vinha vindo do baile, ia entrando por aqui, eu achei ela bonita, ainda comentei com minhas filhas. Ela ia de azul e aquele aventalção branco assim, né Lazineha? Cê lembra? (Durcília Salvador).

Não, ia só a mais velha – a mãe paro, aí a Joana foi (Lazara Salvador).

Ela [Joana] ia pra diverti e também trabalha né, ela divertia também (Durcília Salvador).

Ah... não lembro, fui uma vez, era um vestido azul com bolinha branca e avental azul, fui uma vez só (Joana Salvador).

O avental era branco, tinha que ser muito bem passado e engomado, era uma beleza. (Irma de Lima)

Pra mim era maio, não posso afirmar [...] que dançava a noite inteira, e que era baile bom, eles não foram pra frente por causa do Baile da Festa do Carmo, quer dizer, tem mais força né? Tem mais força o Baile do Carmo. (Irma, 76 anos)



Imagem 27- Da esquerda para a direita: Sandra, Maria Albina e Rosimeire

A partir dos relatos, podemos observar que todas as entrevistadas, em algum momento de suas vidas, estiveram ligadas à profissão de trabalho doméstico e que um baile que tenha o rigor desta temática é algo significativo em questão de fortalecimento de identidades.

Baile do Funga Funga

Este baile foi muito famoso e funcionou aproximadamente até a década de 1960, mas ainda hoje é muito falado entre alguns moradores da cidade. Em seus primórdios foi organizado por Emílio Braz, que colocou o nome de “Flor da Vila”. Geni Firmino que é prima de Emílio Braz e morava com a mãe dele, sua tia Maria Isabel, foi cozinheira e também fazia comida para o baile do “Flor da Vila”. Segundo Geni Firmino e suas filhas, Márcia e Ângela,

o Funga Funga também era conhecido como Bate Saco, porque na época uma parte da cobertura do salão era de lona e quando batia o vento levantava e fazia barulho, por isso o nome Bate Saco.

Geni Firmino relatou que Emilio Braz era um aventureiro e sempre estava indo e vindo, em uma de suas idas passou o salão para Olavo Felipe. Este último era músico e foi fundador da banda infanto-juvenil que hoje leva o nome de seu fundador Banda Marcial Olavo Felipe – Dragões de Araraquara. Geni Firmino e suas filhas Ângela e Márcia, contaram que o Baile ficou conhecido pelo nome Funga Funga por causa da música de nome Funga Funga, uma marcha de Adelino Moreira e Zé e Zilda de 1954, que tocava muito no baile, pois o Nicola Coco – responsável pela seleção de músicas do baile - sempre a colocava para tocar, além de acompanhar cantando sua letra:

No Baile do Clube do Funfa Funga
Jogaram um negócio no salão
As damas espirravam feito um gato
E os homens fungavam feito um leão

Funga funga funga
Ai todo muito a funga
Funga funga funga
até o baile acabar

Encontramos também outra versão para o significado do nome do baile, Irma de Lima e Pécio Damázio contam que foi adotado o nome Funga Funga porque as mulheres passavam pó de arroz e perfume, o que levava os homens, ao dançar com elas, a ficarem cafungando no pescoço delas. Daí o nome Funga Funga:

Na esquina da escola tinha um salãozinho chamado Funga Funga, e quem era o dono era o Emílio. O Emílio era filho da dona Isabel, aliás, da esquina até o meio do quarteirão o terreno era dela, mas como sempre nós perdemos tudo né? Quando eu era criança eu lembro do terreno dela. Então, ela tinha esse terreno comprido e do outro lado um menor. Oia o terreno subia assim, ia até quase que no meio do quarteirão, era vizinha do Isaias, lembra dele? Cê vê o terreno era imenso. No cantinho ali na esquina, ele fez um salão, agora o salão talvez não chamasse funga funga, mas pego o apelido, mas sabe por quê? A turma ia lá, ficava assim de gente, tocava músicas bonita, e disseram que quando a turma dançava. Eu nunca fui. Mas quando todo mundo dançava, diz que as mulheres que iam lá passavam bastante... como chama aquilo? Pó de arroz no rosto e um bando de, como chama? De perfume, aqui assim [aponta para o pescoço]. Então diz que quando o moço dançava ele enfiava o nariz aqui e ficava [faz o barulho da cafungada e todos caem na risada] ai é o tal de funga funga. [...] e as músicas eram boa da gente escuta, e lá era misturado, era branco e preto. (Irma de Lima)

O salãozinho que dançava era na esquina do lado de lá, o Funga Funga [todas caem na risada, neste momento o senhor Pércio levanta e simulou uma dancinha, fazendo o barulho do cafungar, todos demos risada] por isso que pego o nome do funga funga. (Pércio Damázio)

O Funga Funga era uma pensão durante o dia, era um salão, era uma casa que tinha um salão na frente grande, e tinha varias camas, por exemplo, tinha as pessoas... era sorveteiro não tinha família chamava até seu João, eu lembro dele então ele morava ali, para a pensão, morava numa cama daquela e durante o dia ele vendia sorvete. Era como se fosse um grande quarto com várias camas, coletiva né, tinha banheiro, chuveiro. E de sábado eles tiravam as camas e ficava o salão e faziam o baile. Falavam baile do Funga Funga de funga no cangote, porque na época tinha essa história de funga no cangote, né? Meu pai também não deixa eu ir, eu era criança, era a mesma época do batuque, dali pra frente. O Funga Funga era mais ou menos quando eu tinha uns 8, 9 anos 10 anos por aí (Juracy Brandão).

A casa onde acontecia o baile também foi uma pensão, Geni Firmino nos conta que Maria Isabel fazia marmitta para os pensionistas e Juracy lembra que no fim da tarde ele e seu amigo Ivo sentavam-se em frente à pensão e tocavam violão. O terreno até hoje pertence à mesma família, na esquina com a Escola António Lourenço Corrêa, de frente para a famosa paineira. Na época o terreno era bem grande e ocupava metade do quarteirão, mas ao longo dos anos a família compartimentou entre os parentes, Dona Geni diz que muitos já venderam sua parte e que ela e mais duas pessoas da família permaneceram com o terreno.



Imagem 28 - Paineira - Imagem do arquivo pessoal da pesquisadora

Baile Maria Nem que Chova

No decorrer da coleta dos depoimentos surgiu o nome de outra festa, o baile da “Maria nem que chova” organizado por Maria do seu Albino, que era chamada pelo mesmo nome do

baile, Maria do nem que chova. O baile era semanal e acontecia na Vila Xavier, segundo Irma de Lima, entre os anos de 1938 e 1944. Tinha este nome porque acontecia uma vez por semana não importando o clima, podendo estar quente ou frio, chovendo ou seco, e a música era embalada ao som da sanfona. Irma de Lima, apesar de ser muito criança na época, ainda se recorda, pois o pai e as tias comentavam sobre o baile. A casa onde era realizado a festividade era bem próxima à do baile do Funga Funga, na rua António Lourenço Correa, esquina com a Dom Pedro I. Ao que Irma de Lima indica, Maria e Sebastião mudaram para São Paulo e, passados alguns anos, acabaram perdendo o terreno.

A Maria do nem que chova era na calçada contraria da minha casa, cê sobe uns três, quatro quarteirão pra cima na calçada contraria da minha. Tinha um terreno bem grande. [...] a casa era no fundo e do lado, no terreno dela era um salão, era até coberto com coluna ela fazia, o marido dela seu Sebastião nem que chova, o apelido pego “nem que chova” porque mesmo que chovia você podia ir lá que tinha o baile. Ela, como era casada com ele e chamava Maria, então todo mundo sabia, “a Maria do nem que chova” o baile era lá na casa dela e eu sei bem disso, porque o terreno era grande e ela alugo um quarto, sei lá o que, para o meu pai, que o meu pai tinha se casado, tanto que eu nasci nessa casa [...] Então o meu pai sempre falava, seu Sebastião nem que chova e a Maria do nem que chova, todo sábado tinha baile na casa dela, mesmo que chovesse, cê fosse lá que tinha baile (Irma de Lima).

Era Paralisado de lona. Todo o sábado e isso cê vê, foi 1938, 1939, 1940 até 1943 e 44 eu sei que tinha esse baile lá, porque meu pai falava assim pra mim, por que eu nasci lá nessa época, nessa casa. Ai depois [...] veio uma onda, da crioulada daqui se muda pra São Paulo, porque lá ganhava mais. Onde fulano tá? Vichi, foi pra São Paulo. A dona Maria nem que chova foi atrás, foi pra São Paulo. E deixou não sei quem tomando conta do terreno dela, aí ela mandava dinheiro pra paga, né? as contas todas [...] a pessoa não pago coisa nenhuma, ela perdeu o terreno, era duas vezes maior que aquele meu, era largo. [...] fica na esquina da Dom Pedro, era lá que era a casa dela, subindo a minha rua, então era um terreno grande [...] a pessoa embolsou o dinheiro, e quando ela chegou, cê tem terreno? Não tem mais, acabo, ela não teve mais, perdeu tudo. Ela voltou pra São Paulo em São Paulo ela morreu [...] (Irma de Lima).

Maria Nazaré Salvador perguntou em um momento de um dos encontros com a finalidade desta dissertação, se Irma de Lima ainda guardava fotos desta época, ela disse que não, pois quando seus parentes morreram ela se perguntou o que faria com as fotos, sabia que não podiam queimar e nem jogar no lixo, pois isto a faria mal, resolveu então jogar as fotos no mar, assim que ela jogou e se arrependeu no mesmo dia de noite. Ela conta que os parentes (falecidos) não a deixaram ela dormir à noite, e foi aí que ela percebeu que tinha feito algo errado, o que lhe restou foram as memórias, as quais carrega com muito vigor e gosto em compartilhar.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Pensando nestas questões, ao olharmos para as manifestações culturais e religiosas, bem como para os ajuntamentos comunitários, percebemos que múltiplos saberes são transmitidos de geração em geração através da memória e da oralidade, formando identidades tanto individuais quanto coletivas. Através delas podemos compreender os significados dados às vivências e, a partir da sociabilidade, observar os aspectos culturais e a produção de sentidos, já que os ajuntamentos de grupos em “Festas, rituais, tradições populares, [...] constituem um espaço fecundo para a análise dos processos de mudança, pois cultura é o processo de sua constante recriação, num espaço socialmente determinado” (MAGNANI, 1998). Neste sentido, podemos olhar os espaços de comemorações e festejos como um campo de constituição de vínculos que orientam a vida social, que geram relações recíprocas vislumbrando a solidariedade.

Ao compreendermos que cultura é um conjunto de valores materiais e imateriais compartilhados e herdados por determinado grupo em diferentes espaço-tempo, podemos considerá-la como memória, pois é na cultura de determinado grupo que se estabelecem os filtros pelos quais é selecionado aquilo que será descartado ou guardado, e que poderá servir como experiência ao indivíduo e ao grupo (SIMSON, s/d).

As festas e celebrações são espaços onde cada indivíduo interpreta e re-vive segundo sua visão as práticas sociais de que participa, e estas, por extensão, também são interpretações passadas, já que o vivido se insere em uma historicidade, e nisto, pelo movimento intrínseco de constituição de nosso ser com os outros, vislumbramos que sobre a experiência “interpreta-se sempre uma interpretação já dada” (SODRÉ, 1988, p.08). Assim, podemos indicar que os ajuntamentos também são lugares do simbólico “[...] onde cerimonialmente separa-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não-festejado, aquilo que deve ser resgatado” (BRANDÃO, 1989, p.8).

As comemorações são falas que transmitem mensagens por meio da corporeidade, pois por serem locais de socialização e de trocas, ao mesmo tempo em que as restabelecem, também formam laços entre pessoas. Com isto, podemos considerar que o ato de lembrar e reviver histórias configura-se como essência do ajuntamento, isto é, que a memória do que foi, é uma interpretação e representação do passado no presente de acordo com a ótica de vários participantes que em conjunto relembram.

Esta pesquisa buscou compreender o batuque a partir das memórias, reminiscências de vivências individuais e coletivas de quatorze colaboradores que, reunidos em roda de conversa ou conversas individuais, narraram suas experiências sobre o batuque de Araraquara. Por meio sobretudo dessas conversas, pudemos vislumbrar o que foi, como foi e o que é o batuque em Araraquara. Nesse processo, múltiplas realidades foram reveladas pelas narrativas outrora marginalizadas.

São nas memórias que se encontram trajetórias de vida que formam a identidade de um povo, pois nelas cultivamos símbolos e signos próprios. É por meio delas que se torna possível trazer à tona memórias que atualmente dissipam-se em escombros de um passado fadado ao esquecimento. Refletir sobre os papéis da memória possibilita ver a experiência da ação humana, em que os conhecimentos são colocados à troca, configurando os limites que tocam mutuamente a tradição e a inovação. Intersecção que abarca dimensões de um tempo vivido, que pode tanto adquirir a espessura rígida quanto porosa das trocas com os ambientes e cultura produzida num momento, de modo que as nuances elaboradas no presente venham a se organizar na medida em que a oralidade transmita os saberes próprios às convivências.

No decorrer dos encontros com cada participante e nas rodas de conversas, percebemos que memorar o batuque vai além de falar do acontecimento em si, perpassa por narrativas que marcaram a cidade, história de vida, relações familiares, histórias dos bairros, ou seja, expressam as vivências individuais e coletivas de outrora. Assim a narrativa de cada participante, como nos diz Benjamin (1994) “não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do barro” (BENJAMIN, 1994, p.205). As memórias assim, a partir das falas, pouco a pouco e em conjunto teceram as malhas dos acontecimentos que contam as sendas percorridas pelo batuque na cidade.

Através destas partilhas de vida pudemos conhecer um pouco de cada depoente, suas histórias e modos de sociabilidade e divertimento que se entrelaçam nas quermesses da Igreja do São Benedita e da Igreja do Carmo, nos Bailes do Funga Funga, Baile Maria Nem que Chova, no Baile das Cozinheiras e Baile do Carmo que na época ocupavam espaços de prestígio no antigo Teatro Municipal de Araraquara.

Assim, percebemos que a fala é um meio de comunicação e que por meio dela há preservação e disseminação de conhecimento, resistem diversas histórias vivenciadas em família ou em grupo. "A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade" (VANSINA, 2013, sem paginação). É através da oralidade que os grupos

transmitem suas histórias e significados, deste modo, podemos considerar que foi amparado na memória e na oralidade que o batuque permaneceu nas narrativas dos depoentes.

Neste processo as memórias individuais e coletivas perfazem na oralidade compartilhada, com os familiares e amigos, a criação e re-criação de identidades e anseios. São nas memórias sociais que se encontram trajetórias de vida que formam a identidade de um povo, pois nelas cultivamos os códigos próprios que propiciam o elo entre passado e presente. Assim resgatando os antepassados, há a afirmação de si “mantendo o sentimento de pertencimento grupal frente a outros grupos e práticas” (FONSECA, 2000, p.09).

Observamos também o papel da obra de arte para as vidas dos depoentes, em que objetos musealizados ganham vida ao serem refletores da realidade. Nesse sentido, as pinturas e esculturas que retratam o batuque, produzidas por artistas munícipes que, partindo da observação da dinâmica da cidade e dos bairros, produziram obras sobre as vivências individuais e coletivas - entre as quais figuram as estatuetas do artista Mestre Jorge, que com leveza e perfeição esculpiu as representações do batuque que estão no Museu Histórico e Pedagógico “Voluntários da Pátria” e da pintura e crônica produzidas pelo artista Paulo Mascia -, são férteis materiais de investigação científica.

As memórias, sejam individuais ou coletivas, são um conjunto de representações sobre o passado, passado este que passa por constante (re)construção. Diante delas, nem mesmo “os véus do esquecimento [...] conseguem obscurecer todos os fatos que incomodam a dominação” (WHITAKER, 2010, p.13). Assumindo suas histórias, grupos ausentes na historiografia oficial, tomam sobre si o desenvolvimento pessoal e ininterrupto, contínuo, analisando suas práticas e experiências a partir do contexto em que vivem, não ignorando suas origens, adversidades e enfrentamentos, mas os compreendendo em ressignificação. Pois, assim como Weil (1996) ao discorrer sobre o enraizamento, podemos constatar que:

Seria vão voltar as costas ao passado para pensar no futuro. É uma ilusão perigosa acreditar que haja aí uma possibilidade. A oposição entre o futuro e o passado é absurda. O futuro não nos traz nada, não nos dá nada; nós é que para construí-lo devemos dar-lhe tudo, dar-lhe nossa própria vida. Mas para dar é preciso ter, e não temos outra vida, outra seiva a não ser os tesouros herdados do passado e digeridos, assimilados, recriados por nós. De todas as necessidades da alma humana não há outra mais vital que o passado (WEIL, 1996, p. 418)

Mediante este trabalho, pautado no movimento de rememorar o batuque no decorrer da trajetória individual de cada depoente no processo de rememoração e construção contínua de suas histórias, buscamos fortalecer a comunidade negra do município de Araraquara. Por

considerarmos que através das memórias individuais que desvelam sentidos coletivos, podemos, por meio da ressignificação do presente, atrelar a vida ao comprometimento com seu movimento de historicização. Nisto, surgem mais possibilidades de admirar a si como história em autonomia e como comunidade intersubjetiva, pela oportunidade de rever suas conquistas em sentido de resistência, costurando trajetórias marcadas historicamente pela liberdade.

Assim o batuque, na atualidade araraquarense, embora não se manifeste fisicamente, de modo mais evidente através de encontros em espaços públicos ou privados, foi uma realidade na história da população negra de Araraquara e se faz presente nos encontros que, ao rememorarem tempos pretéritos, vivenciam através das memórias as histórias que representam sua comunidade e que não estão presentes em fontes documentais escritas, mas permaneceram e foram transmitidos nos ambientes familiares e nas trocas com os amigos, em que a rememoração é aspecto fundamental à constituição do ser. Estes rememoradores, antigos participantes ou simpatizantes, carregam consigo testemunhos, tornando-se, portanto, “guardiões da memória”, cabendo a eles o papel de transmissores das narrativas, carregando consigo histórias, onde espaços, acontecimentos e sujeitos são demarcados, e nisto, ao rememorar “A família negra de modo geral lembra e conta suas lembranças a seus novos membros; estes de tanto ouvi-las, se reconhecem nelas, acabam por identificá-las como suas” (LOPES, 2002, p.101).

BIBLIOGRAFIA

AMADO, Janaína. **O Grande mentiroso**: tradição, veracidade e imaginação em história oral. História. São Paulo, 14:125-136, 1995.

AMARAL, Rita de Cassia M. P. **Festa à brasileira**: Significados do festejar, no país que “não é sério”. São Paulo, USP, tese de doutorado em Antropologia Social, 1998.

ANTONIO, Márcia Maria; CHITOLINA, Natália. **A relação das festas e dança de batuque de umbigada na perspectiva do lazer e religião**. 6ª amostra acadêmica UNIMEP, 2008.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore nacional**: Dança recreação, música. v.II, 2ª Ed. São Paulo, Edições Melhoramentos. 1967. p.231-237.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 151-168.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucetec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BEMVENUT, A. Museu para todos: o papel da ação educativa como mediadora cultural. In. ANPAP. Florianópolis, 2007.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre a literatura e a história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOSI, Alfredo. Cultura brasileira e culturas brasileiras. In: BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velho. 3ª Ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo, Ateliê Editorial, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas: Papyrus, 1989.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. São Paulo, Contexto, 2012.

CARNEIRO, Edson. **Samba de umbigada**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

CARNEIRO, Edison. **Folguedos Tradicionais**. Rio de Janeiro: Conquista, 1974.

CHAGAS, M. S.. Memória e Poder: contribuição para a teoria e a prática nos ecomuseus. In: Maria Leinad Vasconcelos Carbogin. (Org.). **Memória Viva de Icapuí**. 1a.ed.Fortaleza: Fundação Brasil Cidadão, 2013, v. 1, p. 20-29.

- CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CORDEIRO, Veridiana D. **Por uma sociologia da memória**: análise e interpretação da teoria da memória de Maurice Halbwachs. Dissertação de mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- CORRÊA, Pio Lourenço. A abolição em Araraquara. In: ALMEIDA, Nelson M. de (org). **Álbum de Araraquara**. São Paulo: Empreza O Papel Ltda, 1948
- CORRÊA, Ana Maria Martinez. **Araraquara – 1720-1930: Um capítulo da história do café em São Paulo**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008.
- CUNHA JR, Henrique. **História e Cultura Africana e Afrodescendente: Pesquisa sobre os Conceitos, Métodos e Conteúdos**. Universidade Federal do Ceará, 2004.
- DECCA, Edgar S. Memória e Cidadania. In. **O direito à memória**: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: DPH, 1992. p.129-136.
- DIAS, Paulo. A outra festa negra. In JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (orgs.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001, p. 859-890.
- DUBAR, Claude. Classe e identidade: substituição ou mistura. In. SALLUM JR, ET ALL. **Identities**. Sp, EDUSP, 2016, p.173-191.
- DUBAR, Claude. A crise das identidades profissionais. In. DUBAR, C. **A crise das identidades**: a interpretação de uma mutação. 2006, p.82-112.
- FELDMAN-BIANCO, B.; HUSE, D. Entre a saudade da terra e a América: Memória cultural, trajetórias de vida e (re) construções de identidade feminina na intersecção de culturas. In: BRANDÃO, C. R. (ORG.) **As faces da memória**. Coleção Seminários 2. CMU. UNICAMP, s. d., pg. 25-60.
- FERREIRA, Lania Stefanoni. **Racismo na “família ferroviária”**: brancos e negros na companhia paulista em São Carlos. São Carlos, dissertação de mestrado, 2004.
- FERREIRA, Lania Stefanoni. **Entroncamento entre raça e classe**: ferroviários no Centro Oeste Paulista 1930-1970. São Carlos, tese de doutorado, 2010.
- FIORI, Ernani Maria. Cultura brasileira e culturas brasileiras. In: BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- FONSECA, Dagoberto José. **A piada: discurso sutil da exclusão um estudo do risível no “racismo a brasileira”**. Dissertação, PUC- São Paulo, 1994.
- FONSECA, Dagoberto José. **Negros corpos (I)Maculados: mulher, Catolicismo e Testemunho**. Doutorado, PUC-São Paulo, 2000.

FRANÇOSO, Luís Michel. **A modernidade é uma serpente**. Dissertação (mestrado) – PPGCS/FCLAr/UNESP. Araraquara, 2015.

FREITAS, Sálvio Roberto F. **Representações do Brasil na poesia rosiana**. Recife, Dissertação de mestrado Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

GONDAR, Jo. **Memória individual, memória coletiva, memória social**. Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas - Ano 08, número 13, 2008.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-133.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.

LOPES, Ademil. **Além da memória: Vila Xavier diálogo entre os diferentes elementos de sociabilidade**. PUC-São Paulo, 2002.

MAGNANI, J.G. **Festa no pedaço**. São Paulo: Hucitec, 1998.

MANO, Marcel. **Os Campos de Araraquara: Um estudo de história indígena no interior paulista**. Tese (doutorado) – UNICAMP, IFCH. Campinas: 2006.

MASSIA, Paulo. **Os batuques de Damião** (s/d)

MEIHY, José Carlos S.B. **Manual de História Oral**. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola. 1998.

MORETTI, Edgard Santo. **A umbigada do mestre Aggêo**. Barueri. Secretaria de Cultura e Turismo, 2012.

MUKUNA, Kazadi wa. **Contribuição Bantu na música popular brasileira: perspectivas etnomusicológicas**. São Paulo, Terceira Maagem, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, Claudete de Sousa. **Batuque de umbigada paulista: memória família e educação não-formal no âmbito da cultura afro-brasileira**. Doutorado (Tese), UNICAMP, Campinas, 2009.

NOGUEIRA, Claudete de Sousa. **Memórias subterrâneas, histórias (re)visitadas: a contribuição da metodologia da história oral em estudos de grupos étnicos**. História Oral, v. 16, n. 1, p. 51-67, jan./jun. 2013.

OLIVEIRA, Eduardo. (2003). **Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente**. Fortaleza – CE: IBECA. 2003.

ORTIZ, Renato. **Cultura Popular: Românticos e Folcloristas**. São Paulo, 1985.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. In. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEREIRA, Flávia Alessandra de Souza. **Organização e Espaço da Raça no Oeste Paulista: Movimento Negro e Poder Local em Rio Claro (dos anos 1930 aos anos de 1960)**. 231f. Tese (doutorado em sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, 2008.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio.in. **Estudos históricos**, Rio de janeiro, vol2, n3, 1989

POLLACK, Michael. Memória e identidade. in. **Estudos históricos**, Rio de janeiro, vol5, n2, 1992

QUEDA, Ariowaldo; DUARTE, João Carlos. **Estrutura Agrária e Produção de Subsistência na Agricultura Brasileira**. Editora Hucitec, São Paulo, 1980.

QUEIRÓS, Maria Isaura Pereira de. Relatos Oraís: do “indizível” ao “dizível”. In: SIMSON, Olga de Moraes Von (Org.) - **Experimentos com história de vida**. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1987

QUINTÃO, Antonia Aparecida. Professora, existem negros? História e identidade religiosa negra. São Paulo: Nove&Dez Criação e Arte, 2007.

RAYMOND, Lavínia. **Algumas danças populares do Estado de São Paulo**. Sociologia nº6, Boletim nº 191. São Paulo, 1954.

RODRIGUES, R. (Org.). **Programa de Recuperação e Conservação de Acervos do Patrimônio Histórico e Cultural de Araraquara**. Relatório Final. Fundação Araporã. Araraquara. 2015.

ROSA, João Guimarães. **Magma**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.

RUGENDAS, João Maurício. **Viagem pitoresca através do Brasil**. Belo Horizonte, Itatiaia, 1979

SALDANHA, Leonardo Vilaça. **Música & mídia** – a música popular brasileira na indústria cultural. In. Anais do 9º Encontro Nacional de História da Mídia, UFOP – MG, 2013

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória Coletiva e Teoria Social**. São Paulo, Annablume, 2ªed., 2012.

SILVA, Renata de Lima. **Sambas de umbigada: considerações sobre o jogo, performance, ritual e cultura**. Textos escolhidos de cultura popular. Rio de Janeiro, v.7,n.1, p. 147-163, mai. 2010.

SILVA, José A.C. **Costa: a sina do escravo Damião continua**. 2014. Disponível em <<https://jornaloimparcial.com.br/cidade/costa-a-sina-do-escravo-damiao-continua/>> acessado em 10/02/2019.

SIMÕES, Débora S. **Memórias Marginalizadas: O Caso da Coleção de Arte Popular no Museu Histórico e Pedagógico “Voluntários da Pátria”**, Dissertação (Mestrado), Faculdade de Filosofia e Ciências Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2018.

SIMSON, Olga Rodrigues M. von. **Memória cultura e poder na sociedade do esquecimento**. s/d.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUZA, José M.V. **Araraquara 2012 anos de história**. São Carlos-SP, Editora Compacta, 2003.

TELAROLLI, Rodolpho. **História da Medicina e dos médicos de Araraquara** – São Paulo: Legnar Informática e Editora, 2002.

TELAROLLI, Rodolpho. **Para uma história de Araraquara: 1800 a 2000**. Araraquara: UNESP, FCL, Laboratório Editorial, 2003.

TENÓRIO, Valquíria P. **Uma interpretação do Baile do Carmo: memória, sociabilidade e identidade étnico-racial em Araraquara**. Araraquara, UNESP, dissertação de mestrado em sociologia, 2005.

TENÓRIO, Valquíria P. **Baile do Carmo: festa, movimento negro e política das identidades negras em Araraquara-SP**. São Carlos: UFScar, Tese de doutorado em Sociologia, 2010.

TENÓRIO, Valquíria P. **Baile do Carmo Memória, sociabilidade e identidade étnico-racial em Araraquara**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Paz e Terra, 1935

TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2012.

TUAN, Yi-fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo, Difel, 1983.

VANSINA, J. **A Tradição Oral e sua Metodologia**. 2013. Disponível em: <<http://www.acordacultura.org.br/artigos/25092013/a-tradicao-oral-e-sua-metodologia>>. Acesso: 17 março de 2018.

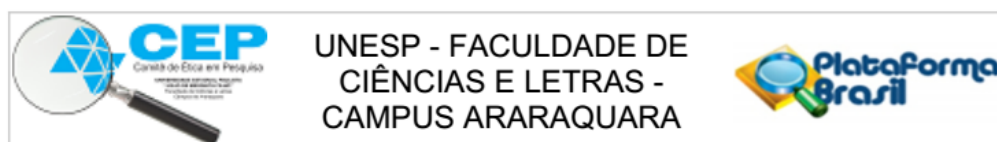
VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate aberto. In. **Temáticas**, Campinas, 22, 2014, p.203-220.

WEIL, S. O Desenraizamento. In: BOSI, Ecléa (Org.). **Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 409-440.

WHITAKER, Dulce Consuelo **A. Ideologia e esquecimento**. Ed. Letras e Margem, 2010.

ZUBARAN, Maria Angélica. **Comemorações da liberdade: lugares de memórias negras diaspóricas**. Anos 90, Porto Alegre, v. 15, n. 27, p. 161-187, jul. 2008.

Anexo 1 – Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Batuque em Araraquara: entre memórias e (Re) Vivências

Pesquisador: NATALIA CARVALHO DE OLIVEIRA

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 92938518.4.0000.5400

Instituição Proponente: Faculdade de Ciências e Letras - UNESP - Campus Araraquara

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.841.573

Apresentação do Projeto:

Projeto de pesquisa bem delineado e claro. De grande importância para o esclarecimento de questões históricas, políticas e raciais na cidade e região de Araraquara.

Objetivo da Pesquisa:

Os objetivos da pesquisa poderiam ser redigidos de forma mais precisa e clara, porém isso não retira mérito do trabalho ou mesmo poderá influir nos resultados almejados. Contudo, sugiro à pesquisadora, caso também assim considerar, que revise o descritivo dos objetivos.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

O projeto avalia os riscos e benefícios de forma adequada, coerente e satisfatória.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Não há comentários e/ou considerações em profundidade sobre a pesquisa, contudo indico à pesquisadora alguns cuidados ao retratar a realidade investigada, uma vez que, metodologicamente, a subjetividade analítica pode comprometer a cientificidade.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os termos de apresentação obrigatória seguem satisfatoriamente a regulamentação atual.

Recomendações:

Não há recomendações além das observações específicas em cada item anterior.

Endereço: Rod. Araraquara- Jaú Km1

Bairro: CENTRO

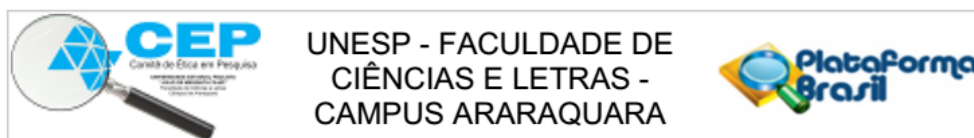
CEP: 14.800-901

UF: SP

Município: ARARAQUARA

Telefone: (16)3334-6124

E-mail: comitedeetica@fclar.unesp.br



Continuação do Parecer: 2.841.573

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Não há pendências e/ou inadequações.

Considerações Finais a critério do CEP:

O Comitê de Ética em Pesquisa da FCLAr/Unesp, reunido em 23/08/2018, manifesta-se pela APROVAÇÃO do protocolo de pesquisa proposto. O relatório final deverá ser entregue até 06 (seis) meses após a data de finalização da pesquisa, conforme projeção do cronograma constante do projeto aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1153970.pdf	13/06/2018 10:12:05		Aceito
Folha de Rosto	folhaderosto_assinada.pdf	13/06/2018 09:55:45	NATALIA CARVALHO DE OLIVEIRA	Aceito
Outros	Roteiro_perguntas.docx	13/06/2018 09:53:41	NATALIA CARVALHO DE OLIVEIRA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto.docx	13/06/2018 09:51:44	NATALIA CARVALHO DE OLIVEIRA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	termo_de_consentimento.pdf	13/06/2018 09:49:49	NATALIA CARVALHO DE OLIVEIRA	Aceito

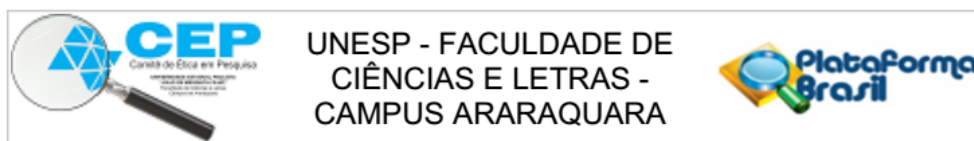
Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Endereço: Rod. Araraquara- Jaú Km1
 Bairro: CENTRO CEP: 14.800-901
 UF: SP Município: ARARAQUARA
 Telefone: (16)3334-6124 E-mail: comitedeetica@fclar.unesp.br



Continuação do Parecer: 2.841.573

ARARAQUARA, 24 de Agosto de 2018

Assinado por:
Sebastião de Souza Lemes
(Coordenador)

Endereço: Rod. Araraquara- Jaú Km1
Bairro: CENTRO **CEP:** 14.800-901
UF: SP **Município:** ARARAQUARA
Telefone: (16)3334-6124 **E-mail:** comitedeetica@fclar.unesp.br

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

1. Você está sendo convidado/a para participar da pesquisa: **Batuque em Araraquara: entre memórias e (Re) Vivências**, de autoria de **Natália Carvalho de Oliveira**, sob orientação do professor Doutor Paulo José Brando Santilli, ambos vinculados à Universidade Estadual Paulista – UNESP Araraquara pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais.
2. A colaboração com a pesquisa não gera qualquer despesa por parte dos sujeitos participantes, ficando a cargo da pesquisadora arcar com os custos de sua execução (como sua locomoção e sua alocação, etc.) caso necessário. A coleta de depoimentos ocorrerá no local desejado pelo/a participante.
3. Descrição da justificativa, objetivos e procedimentos que serão utilizados na pesquisa.
 - a. Você foi selecionado/a por trazer em suas memórias, lembranças sobre o batuque na cidade de Araraquara. Sua colaboração com a pesquisa não é obrigatória, mas é desejada. A qualquer momento você pode desistir de sua participação e retirar seu consentimento. Sua recusa em participar ou retirar o seu consentimento podem ser feitas em qualquer fase da pesquisa e não trará nenhum prejuízo no presente ou no futuro.
 - b. O **objetivo** desta pesquisa consiste em investigar, através da memória e da oralidade, a constituição do batuque na cidade de Araraquara.
 - c. Sua participação nesta pesquisa consiste na colaboração em alguns depoimentos individuais ou coletivos, a respeito de suas experiências pessoais sobre o batuque. A pesquisadora prevê, durante todo o desenvolvimento da pesquisa, realizar o uso de diários de campo, para anotar as reações, comportamentos, etc., para complemento e enriquecimento dos registros em áudio e vídeo que serão obtidos.
4. Descrição dos desconfortos e riscos possíveis e os benefícios esperados.
 - a. Embora a coleta de depoimento em roda ou individualmente seja realizada da forma mais amena possível, poderá gerar constrangimento (timidez, vergonha, nervosismo) e desconforto (choro, angústia, tristeza).
 - b. Visando a redução dos efeitos e condições adversas a pesquisadora declara total compromisso e respeito aos/as participantes no que tange à suas emoções e tempo, respeito aos cuidados éticos e, se solicitado, sigilo dos/as participantes e de suas identidades.
 - c. Em relação aos benefícios desta pesquisa pode-se dizer que promoverá momentos de reflexão sobre o ato de recordar acontecimentos pretéritos, contribuindo com a sistematização da história do batuque na cidade de Araraquara a partir do reconhecimento dos antigos participantes e organizadores, dos

locais onde ocorriam e seus significados. Os depoimentos poderão impactar de forma positiva na valorização e reconhecimento das memórias como fontes de conhecimento. Além disso, contará com a devolutiva dos resultados obtidos através da disponibilização do arquivo digital aos participantes e do arquivo impresso às instituições que, de forma direta ou indireta, fizeram parte da pesquisa e que se constituem enquanto espaços de formação cidadã, como o Centro de Referência Afro "Mestre Jorge"; o Museu Histórico Pedagógico "Voluntários da Pátria"; a Biblioteca Municipal "Mário de Andrade", o Arquivo Municipal "Rodolfo Telarolli"

5. O acompanhamento da pesquisa se dará de forma continuada através de um diálogo constante entre os participantes e a pesquisadora.
6. A pesquisadora estará constantemente disponível para qualquer esclarecimento sobre a pesquisa e os procedimentos.
7. Você é livre para recusar-se a participar da pesquisa, sendo possível, a qualquer momento, desistir da participação e retirar seu consentimento sem penalização alguma e sem prejuízo ao seu cuidado. Sua recusa não trará nenhum prejuízo para sua relação com a pesquisadora ou com a instituição.
8. A pesquisadora e as instituições envolvidas garantem o sigilo e asseguram a privacidade dos sujeitos quanto aos dados confidenciais envolvidos na pesquisa.
 - a. O/A participante poderá escolher sobre o anonimato ou não de sua identidade
 - b. Caso opte pelo anonimato os dados não serão divulgados de forma a possibilitar sua identificação. Durante a redação do texto produzido a partir da pesquisa, iremos omitir nomes e demais informações que possibilitem a identificação dos sujeitos da pesquisa por outras pessoas que não a pesquisadora ou o pesquisado.
 - c. Se uma pessoa pedir explicitamente os dados coletados que tem a ver com ela, os mesmo não serão utilizados para os fins da pesquisa. De outra forma, tais dados irão continuar a fazer parte do material da pesquisa e como tais utilizados, segundo as formas de tutela previstas (anonimato, tutela dos dados sensíveis e da privacidade).
9. É garantido aos sujeitos da pesquisa indenização no caso de danos comprovadamente causados devido à realização desta pesquisa, nos casos acima previstos.
10. A participação nesta pesquisa não implicará em ônus financeiro ao colaborador.
11. Todo o material coletado, gravações em áudio, vídeo e fotografia, ficarão sob guarda da pesquisadora e poderão ser utilizados nesta e em pesquisas futuras.
12. Você receberá uma cópia deste termo na qual consta o telefone e o endereço eletrônico da pesquisadora principal, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e a sua participação, agora ou a qualquer momento.

Natália Carvalho de Oliveira¹⁵
Rodovia Araraquara-Jaú, km 1
Bairro dos Machados - 14.800-901 Araraquara – SP
e-mail: natalia.carvalho.gea@gmail.com - Telefone: (11) 98328-3926

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.

A pesquisadora me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da Faculdade de Ciências e Letras do Campus de Araraquara- UNESP, localizada à Rodovia Araraquara-Jaú, Km 1 – Caixa Postal 174 – CEP: 14800-901 – Araraquara – SP – Fone: (16) 3334-6263 – endereço eletrônico: comitedeetica@fclar.unesp.br.

Local e data:

Assinatura do/a participante da pesquisa ¹⁶

¹⁵ A pesquisadora deverá rubricar todas as folhas do TCLE, apondo sua assinatura na última página do Termo.

¹⁶ O/A participante da pesquisa ou seu representante, quando for o caso, deverá rubricar todas as folhas do TCLE, apondo sua assinatura na última página do Termo.