



Angélica Ferrarez de Almeida

**A tradição das *tias pretas* na Zona Portuária:
por uma questão de memória, espaço e patrimônio**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em História Social da Cultura como
requisito parcial para obtenção ao grau de
mestre em História Social da Cultura.

Orientador: Prof. Antônio Edmilson Martins Rodrigues

Rio de Janeiro
Setembro de 2013



Angélica Ferrarez de Almeida

**A tradição das *tias pretas* na Zona Portuária:
por uma questão de memória, espaço e patrimônio**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Antônio Edmilson Martins Rodrigues

Orientador
Departamento de História - PUC-Rio

Prof. Renato Nogueira dos Santos Junior

Instituto Multidisciplinar - UFRJ

Prof. Carlos Eugênio Líbano Soares

FFCH/UFBA

Profª Mônica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 06 de setembro de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da Universidade.

Angélica Ferrarez de Almeida

Graduou-se em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ com tema de monografia sobre a representação do corpo do negro, com suas marcas de castigo e de nação. Tem nos temas da História do Rio de Janeiro e da presença negra neste espaço, interesse especial. Bem como em movimentos sociais e ocupação cultural e urbana da cidade, o que reflete também em sua opção pela docência, além da pesquisa.

Ficha Catalográfica

Almeida, Angélica Ferrarez de

A tradição das tias pretas na Zona Portuária: por uma questão de memória, espaço e patrimônio / Angélica Ferrarez de Almeida ; orientador: Antônio Edmilson Martins Rodrigues. – 2013.

122 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2013.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História social da cultura. 3. Memória. 4. Espaço. 5. Patrimônio. I. Rodrigues, Antonio Edmilson Martins. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Aos meus mais velhos...

As minhas mais velhas...

Agradecimentos

As tias deste trabalho, que não falo enquanto categoria, mas sim pessoas. Tia Dodô, por começar como um desafio e se transformar na voz ao pé do ouvido. Tia Bebel, com muitas falas e um desafio final e tia Lúcia por ter inspirado todas estas histórias e colocar na pauta do dia, imaginação. A todas as tias do caminho por me ensinar que é preciso inspiração e transpiração, acordar e dormir.

Ao meu orientador querido Antônio Edmilson, o Ed, por caminhar comigo com seu *flâneur*, sua boêmia mais que literária, sua ótima companhia.

Ao meu co orientador Renato Nogueira porque quando nosso trabalho é feito por muitas mãos boas, ele se torna especial. Obrigada por trilhar comigo este caminho emprestando um pouco de filosofia e poesia as minhas canções.

As minhas companhias mais que bibliográficas, interlocutoras neste caminho. A Simone Vassalo, Carmem Batista, Luitgarde Oliveira, Fernanda Thomaz e Jordan Rodrigues pelas trocas especiais, Jérôme Souty, pois o que seria do meu francês sem um bom amigo francês.

Aos amigos para além do samba que não desistiram de me chamar pra roda, Rogério Família, Márcia Mochel, Rogério Dias, o Ed aqui também, Suzana Mattos, Joyce Fagundes, minha amiga revisora e Luciana Almeida, companheira também nas bibliotecas, Alcides Oliveira e Lourence Alves e vamos fazendo histórias pela Pedra do Sal, Madureira, bares tradicionais e “pés sujo”. Aos amigos “espectros” da filosofia. E aos amigos do “Revolta da Cachaça”, acompanhando de longe mas na torcida, sempre.

A família, minha mãe, Maria Regina, pelo ser, meu irmão, Tiago Ferrarez, por me mover. Meus pais, pelas fases que cumprem cada um a seu tempo. Minha cunhada, Ana Claudia Marques, pelas análises também nos cafés da manhã. A grande família pela ancestralidade e aos que se foram pela saudade. Ao Júlio Moraes, porque o coração tem que bater!

Também aos bibliotecários do CCBB, UERJ, UFRJ e PUC-RIO. A CAPES e a PUC-RIO pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Resumo

Almeida, Angélica Ferrarez de; Rodrigues, Antônio Edmilson Martins. **A tradição das tias pretas na Zona Portuária: por uma questão de memória, espaço e patrimônio.** Rio de Janeiro, 2013. 122p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Alicerçadas nas ideias de identidade, raça e gênero feminino no Rio de Janeiro pós-abolição pretendemos, neste trabalho, adentrar o universo das tias pretas na Zona Portuária, refletindo, inicialmente, sobre a construção simbólica dos espaços de liderança de mulheres negras no final do século XIX, e alicerçada na tríade ancestralidade, territorialidade e tradição, através de uma memória genealógica, ir ao encontro das tias da contemporaneidade, buscando entender seu lugar de atuação e as tramas sociais presentes, através da ressignificação da memória, espaço e patrimônio.

Palavras-chave

Ancestralidade; territorialidade; tradição; patrimônio; memória; subalternidade; Zona Portuária; Rio de Janeiro.

Résumé

Almeida, Angélica Ferrarez de ; Rodrigues, Antônio Edmilson Martins. **La tradition des tantes noires en la Zone Portuaire: pour une question de La mémoire, d l'espace et du patrimoine.** Rio de Janeiro, 2013. 122p. Maître Dissertation – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

S'appuyant sur les notions d'identité et de genre féminin, ce travail aborde l'univers des *tias noires* (litt. les « tantes » ou encore les « grandes soeurs ») de la zone portuaire, et réfléchi sur la construction symbolique des espaces dominés par ces femmes noires dans le Rio de Janeiro de la période suivant l'abolition de l'esclavage, à la fin du 19^e siècle. A partir du triptyque ancestralité, territorialité et tradition, et travers l'analyse de la mémoire généalogique, il s'agira aussi d'aller à la rencontre des *Tias* contemporaines, en cherchant à comprendre leur place et leur rôle dans les trames sociales actuelles, et en analysant en particulier la resignification de la mémoire, de l'espace et du patrimoine.

Mots-clés

Ascendance ; territorialité ; tradition ; patrimoine ; mémoire ; subordination ; zone portuaire ; Rio de Janeiro.

Sumário

1. Introdução

Por uma questão de Práxis e de Método	10
---------------------------------------	----

2.1. “Abrindo os caminhos”	20
----------------------------	----

2.2. Construção dos espaços através de lideranças femininas negras	22
--	----

2.3 A tradição das <i>tias</i>	34
--------------------------------	----

2.4. Especificidades da Zona Portuária	44
--	----

3.1. Na “encruzilhada” das tias	51
---------------------------------	----

3.2. Tia Dodô pela via do samba ou jogando com o poder	55
--	----

3.3. Tia Bebel em sua cozinha ou refletindo sobre patrimônio	65
--	----

3.4. Tia Lúcia driblando pela via da religiosidade	78
--	----

3.5. Para onde convergem todas as ruas	90
--	----

4. O “despacho” no espaço	99
---------------------------	----

5. Conclusão	115
--------------	-----

6. Referencias Bibliográficas	117
-------------------------------	-----

“Na hora em que o sol se esconde

E o sono chega

O sinhôzinho vai procurar...

A velha de colo quente

Que conta quadras e conta histórias para ninar

Tia Nastácia que conta histórias

Tia Nastácia sempre agradar

Tia Nastácia que quando nina

Acaba por cochilar

Tia Nastácia vai murmurando

Histórias para ninar...”

(Sinhá Nastácia – Dorival Caymmi)

Introdução

Por uma questão de Práxis

Era uma manhã de sábado, seis de julho de 2013 e acontecia a Segunda Lavagem do Cais do Valongo na Zona Portuária do Rio. O cais é considerado um dos lugares mais relevantes no *Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil* (Mattos, H.; Abreu, M.; Guran, M., 2012). A ideia da lavagem partiu de um grupo étnico-religioso que com a ideia de dar visibilidade a história de sofrimento dos escravizados na região, decidiram que o cais deveria ser “lavado” uma vez ao ano num registro que envolve memória e reparação.

A lavagem consiste numa roda, como as que são formadas nos terreiros de candomblé, e ali a mãe de santo lidera o grupo que carrega flores e a água de cheiro que será aspergida nos arredores e nos visitantes durante o ritual. Geralmente acontece a lavagem do chão, num encontro entre a água e a terra. Muito comum em algumas religiões, à água é usada no sentido de purificar. Católicos usam a água benta, candomblecistas, umbandistas e espíritas em geral usam a água, traduzida como a força das águas doce que é fundamento do orixá feminino Oxum.

Porém a lavagem do cais não foi só um momento ritualístico, mas também político. Chegamos ao local às nove da manhã para o evento, que tinha recebido nos jornais uma longa publicidade. Mesmo assim não estava muito cheio, contando com o grupo de Afoxé da Casa de Cultura Filhos da Paz que fica na Baixada Fluminense, no município de Belford Roxo, que eram os homens dos atabaques e microfones. Uma mãe de santo, mãe Celina de Aruanda, com alguns de seus filhos de santo, ela que é moradora da região e tem sua casa de santo aberta em São Gonçalo. Uma figura ilustre da Zona Portuária, seu Rubem Confeti que ao microfone invocava personagens, líderes negros locais numa alusão a uma herança cultural e social da região vinda da Diáspora e falava em nome do seu Centro Cultural Pequena África, que é um Centro que existe em toda a sua

complexidade, menos na estrutura física, já que eles não conseguem na região um local para abrigar o Centro, e quando tiveram um imóvel no Largo da Prainha, devido a especulação imobiliária e outras competições, não puderam pagar o aluguel da casa que triplicou e perderam o espaço.

Além deles, havia intelectuais, muitos jornalistas, algumas representantes de instituições da região, como Ongs e Pontos de Culturas, de instâncias governamentais, além de um público pequeno atraído por ser um evento étnico-religioso importante na cidade. Poucos moradores da região participaram efetivamente da lavagem, alguns ficavam de longe observando e iam embora, porque se ressentiam de não serem chamados para pensar na organização deste evento e não se sentiam representados pelo que acontece. Para se compreender o significado deste ritual em sua primeira versão, ocorrida em julho de 2012, ver o artigo de Simone Vassalo, *Desenterrando memórias: Patrimônios afrodescendentes em disputa na Zona Portuária do Rio de Janeiro*. (2013) (nota), onde a autora procura refletir sobre os novos rearranjos locais na Zona Portuária, bem como analisa a ressignificação de objetos encontrados pelos arqueólogos durante as obras da “revitalização”.

A lavagem aconteceu em ritmo de emoção para os vinculados à comunidade negra. Mãe Celina chorava e o choro que misturava ao suor. Os ogãs, aos atabaques fizeram tremer o chão. Alguns adeptos das religiões de matriz africana que estavam lá confraternizavam. No final o sub secretário do Patrimônio, Washington Fajardo apareceu para reverenciar mãe Celina, a hora em que uma líder, militante do Movimento Negro, falava com expectativa e desapontamento de, finalmente, ter entregue uma carta ao prefeito que estava em suas mãos havia um ano.

A carta finalizada em 26 de junho de 2012 é um produto de reivindicações da população negra clamando por uma governança democrática da cidade através da participação efetiva na construção e veiculação da memória do cais do Valongo enquanto Patrimônio da Humanidade, processo que já está tramitado. O prefeito da cidade Eduardo Paes ainda não respondeu a carta, o que a população espera apreensiva, mas não imóvel.

Podemos dizer que a lavagem é um destes eventos que a força conseguem entrar no calendário oficial da cidade, mas está cheio de disputas e conflitos tanto no âmbito interno quanto externo. Organizado por uma comissão mista, representantes do Estado e alguns líderes da comunidade negra, que não é necessariamente local, já que muitos se reservam o direito de participar, a lavagem encobre e descobre relações tensas, tanto em face do Estado, quanto da própria comunidade negra.

Vamos entender durante este trabalho que à comunidade negra nunca foi dada a chance de pensar e executar um projeto de cidade, herança da escravidão, porém esta se rearranjou nos territórios da cidade respondendo, através do processo da Diáspora, com *criatividade* os infortúnios dos mecanismos de subalternização.

Para terminar gostaríamos de destacar o papel e a fala de dois personagens importantes desta lavagem, mãe Celina e seu Rubem Confeti. A estes mais velhos foi dada a responsabilidade de conduzir o evento. Ele um homem que já vivenciou no Porto e seus arredores muitas histórias que lemos nos livros, que fala a partir de experiência de vida e experimentação de mundo. Ela fala a partir de um lugar sacralizado, o da religião e enquanto mulher negra religiosa se debruça na história do Valongo como uma história pessoal sua, de família.

O que marca o discurso dos dois: a ancestralidade. Podemos dizer que, sem a crença nos ancestrais e na ancestralidade, este grupo não estaria se reunindo em torno da imagem de uma herança ancestral, de existência real e mítica, criando e se recriando enquanto herdeiros de fundamentos enraizados na tradição e memória africanas. Importante aqui chamar atenção para esta raiz porque a ancestralidade, que é o fundamento das religiões de matriz africana é representada nela como uma árvore de raízes expostas, que faz a ligação desta terra com outro mundo, ligação transcendental a uma entidade.

E assim termina a confraternização em torno do cais do Valongo, com o relato apaixonado e memorialístico de seu Rubem, com a emoção e as lágrimas de mãe Celina ao entoar a frase: “Esta é uma terra de Xangô!”, e por fim, com meu entendimento neste lugar, que fui levada aos devaneios na região simplesmente por afetos. Afeto aos sambas que lá acontecem, aos bares tradicionais, a

arquitetura das casas, a emoção de flunar pelas ruas com uma atenção descompromissada, porém foi a gente, o encontro com este povo negro que me seduziu de vez e me fez também investigadora deste movimento, na ilusão de compreender as raízes desta árvore, difícil quando se fala dela.

Este é um trabalho de afetos, onde os temas ancestralidade, memória, tradição, patrimônio, preservação e transmissão se cruzam num diálogo entre História e Antropologia, explorando imagens míticas e religiosas do povo negro de santo e de orixás através da história das *tias*, mulheres negras mais velhas que, enquanto liderança e autoridade, foram fator ímpar na constituição das identidades da comunidade negra da cidade em dois momentos distintos: século XIX, com a constituição da tradição das tias e agora com a ressignificação da mesma. Tradição que é viva, que se reconstrói no espaço-tempo, se atualiza e nos provoca enquanto categoria que não necessita de defesa, mas de ouvidos e leitor.

E de método

O escritor martiniquês Glissant (1996) parte das reflexões feitas pelos filósofos franceses Deleuze e Guattari que opõem à raiz única, que mata tudo o que está ao redor dela, ao rizoma que se caracteriza por ser uma raiz múltipla e estende-se sem prejudicar as outras plantas. O pensamento hegemônico do Ocidente constrói-se segundo a ideia da identidade-raiz e do *Mesmo* que vê o *Outro* como o diferente perigoso ou exótico que tem que ser assimilado, numa perspectiva da salvação. Oposta a esta concepção, Glissant propõe o conceito de identidade-rizoma que respeita o *Diverso*, as diferenças para além das que são consentidas. Assim o pensamento do rizoma, da identidade múltipla, serve de base que concebe a identidade como uma relação com o *Outro*. O *Outro* como projeto de acordo, a partir da aceitação das diferenças.

Esta sensibilidade reflexiva do autor advém de sua infância na plantação e todo o processo que identifica sua sociedade, a América da *crioulização*¹. Glissant

¹ Nos estudos de Glissant ele identifica três américas. A Meso- América, que é a dos primeiros povos, a Euro-América que é a de ocupação europeia, e a Neo-América, que é a da crioulização,

esteve em contato com os contos que os contadores de histórias narravam toda noite às crianças. Espírito sensível, o escritor recolhe no silêncio essas histórias ouvidas na infância ao que se constituiria no lugar da memória oral, a *oralitura*, pensada mais tarde como uma das formas de resistência à opressão colonialista.

De procedência complexa, o termo *oralitura*, diz-se que foi cunhado pelo haitiano Ernst Mirville e usado pela primeira vez em 1974 e surge como um neologismo que destina um espaço específico para a literatura oral, sem se confundir com a mesma. Já para Chamoiseau e Confiant (1993), a *oralitura* tem como figura central o contador crioulo, aquele que vai transmitir os contos, provérbios, adivinhações, que se constituíram, no passo do tempo, no lugar de inscrição do imaginário.

Na época da escravidão, durante a noite, o contador relatava essas histórias feitas dos vestígios do passado. Palavras noturnas que diziam dos sofrimentos dos escravos e conformavam uma contra-cultura oposta ao sistema de escravidão. Segundo Moreira: “A palavra de resistência do contador não parecia ser um perigo na ótica do senhor de escravos, pois os múltiplos contravalores embutidos no conteúdo de sua mensagem se propagavam perante o auditório em uma linguagem obscura, contraditória e por vezes inofensiva” (2011: 15). Logo o contador foi integrado ao sistema colonial, nunca pensado enquanto um escravo fugitivo, o que deu espaço para o florescimento deste lugar da memória oral, a *oralitura*, tendo esta um lugar que representou a forma estética da resistência.

Nossa metodologia está alicerçada no campo da história oral. Ao estudar o movimento das tias no espaço tempo, vemos que as fontes escritas são reticentes, alguns poucos relatos de sambistas “da antiga” sobre as tias de outrora constam no arquivo do Museu da Imagem e do Som. E tomando como ponto de partida a temporalidade de agora temos um trabalho que busca ser uma fonte escrita de uma história que se faz baseada na experiência. O tempo todo temos que criar nossas próprias fontes, logo faz-se necessário ler nas entrelinhas e privilegiar a tradição oral.

dos “migrantes nus”, escravos africanos trazidos a força que estando destituídos de sua terra, se viram obrigados a recompor, através de vestígios da memória, uma sociedade mestiça e inédita

Segundo A. Hampâte Bâ, “Na África, cada ancião que morre, é uma biblioteca que se queima”, este aforismo bem conhecido chama atenção para a ideia dos patrimônios vivos, de vivacidade, de uma fonte que é viva, mas que para se atualizar requer uma dupla transferência de experiência; uma que se efetue no eixo do tempo e outra no do espaço.

“A tradição oral é a grande escola da vida, cobrindo e envolvendo todos os aspectos. Ela é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência da natureza, iniciação a profissão, história, divertimento e recreação, sendo que qualquer detalhe pode permitir alcançar a Unidade Primordial. Fundada com base na iniciação e na experiência, ela engaja o homem na sua totalidade, e, neste sentido, podemos dizer que ela contribuiu para criar um tipo de homem particular e para moldar a alma africana” (Hampâte Bâ, 1989: 193).

Ao falar em ‘Unidade Primordial’ e em uma ‘alma africana’, bem como num ‘tipo de homem particular’, não estamos querendo fechar na ideia de uma única identidade africana. Chamamos atenção tão veementemente para a tradição oral em África, lembrando que não há uma identidade final e acabada, mas existem algumas constantes: a presença do sagrado, a relação entre os mundos visível e invisível, bem como entre os vivos e os mortos, a relação com a palavra e o sentido de comunidade.

Ao pensar no contexto Brasil, não há dúvidas de que existe ainda hoje uma tradição oral bastante viva, de origens marcadamente africanas. Neste contexto, a tradição oral entre nós, não é um resíduo degradado de uma ou outra tradição oral do continente africano, mas um dispositivo que mesmo com a escravidão soube guardar algo de essencial da tradição oral.

Através deste pensamento, podemos refletir e partilhar de uma hipótese: “Pelo fato da tradição oral de *origem africana*, ter conseguido sobreviver ao ciclone da escravidão *em terras brasileiras*, esta carregaria em si os traços estáveis que uma tradição precisa para se manter viva, *traços que podem subsumir aos efeitos do espaço-tempo* e criar a invariabilidade necessária e suficiente para que uma tradição permaneça viva, *apesar das intempéries da história*”. (Bonvini, 2001: 42, *grifos meus*).

Logo a tradição oral entre nós se caracteriza por se ancorar, de um lado no valor da Palavra e do Sagrado, e, por outro lado, por atribuir valor sacro as tradições do passado ao passo que galga sua inovação no presente, ou o que chamamos de subversão da tradição em modernidade. E mais adiante veremos que as tias contemporâneas da Zona Portuária fazem isto muito bem.

A noção da Palavra nos leva para o campo da linguagem e pensar na linguagem como nos legou a tradição afro é instigante, pois na filosofia africana; “Tudo é palavra, pois tudo procura nos comunicar” (Hampâte Bâ, 2003: 33). Logo para além do campo da Palavra falada, a linguagem é fala, entonação, inscrição, memória, corpo, inscrição no corpo, multifaces, logo é “proferição” de sons e sinais, porque é para a produção da linguagem que chamamos atenção.

Aqui chamamos atenção para o encontro da memória com a linguagem, pensando na linguagem para além da escrita ou da língua falada, pois em África: “Esteja à escuta, tudo fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento.” (Idem, 2003: 31).

Entender o grande valor da oralidade é estender-se a um amplo campo da linguagem, ver que, na história da humanidade, os registros do conhecimento de mundo eram feitos através das transmissões orais e se perpetuavam entre as gerações onde as histórias de vida e suas culturas eram eternizadas nas memórias coletivas. Assim nos fala Le Goff (1990: 48).

Já a noção do Sagrado que encontra abertura nos sinais da linguagem abre-se para a sacralização de textos orais, contos, provérbios, mitologias, lendas, rituais, é a relação do homem com um universo cósmico. Porém o valor do Sagrado não deve ser interpretado apenas no universo dos mitos, não desmerecendo este tipo de linguagem, muito pelo contrário, mas o processo de sacralização é também uma maneira de inscrever ancestralidade, na medida em que é a escrita da memória social.

Se pensarmos na realidade do Brasil o negro escravizado devia, sobretudo, tentar sobreviver enquanto indivíduo, logo se existia uma tradição oral aqui, ela fora desviada do sentido inicial que tinha em terras africanas. Deste modo, as noções de história oral, literatura oral e oralitura, se observada em terras brasileiras e se considerando o ambiente hostil a sua propagação e o desenraizamento brutal por conta da transferência destes sinais em meio à escravidão, veremos que o que temos aqui, se aliarmos este pensamento a

diversidade étnica, é a herança de uma tradição que fora adaptada e que se encontra na esfera da memória.

Retomando Bonvini (2001), este fala em seu trabalho sobre os *gurunsi*, povos do oeste da África que com a Diáspora foram trazidos para Salvador. Bonvini diz que a presença dos *gurunsi* em terras brasileiras terminou por volta de 1830 e complementa: “Não pudemos verificar esta informação e esperamos ainda encontrar, em algum lugar, os descendentes destes *gurunsi* dos quais Nina Rodrigues, no fim do século passado, havia recolhido 120 palavras e sobre os quais Deoscoredes dos Santos publicou dois contos em 1961” (Bonvini, 2001: 40).

Neste trecho há uma preocupação com a perda de informações e documentos sobre estes povos. Esta preocupação não é privilégio só com os povos *gurunsi*, mas com o perigo de uma perda irreparável no que se faz urgente a coleta de textos orais. “Podemos de fato considerar a tradição oral, atestada atualmente no Brasil como um incomparável sucesso de uma vontade individual e coletiva de se impor a um meio particularmente hostil” (Idem).

Neste sentido é que este trabalho tem como objetivo partilhar da escrita da memória. Ouvir e dar voz as tias da Zona Portuária, transformando suas experiências em documento de registro. Por que isto? Pensando em tradição oral, “Nós nos encontramos atualmente, em tudo que tange a tradição oral, diante da última geração de grandes depositários.” (Hampâte Bâ, 1980: 229). Pensando em tradição oral no Brasil, nós devemos dar visibilidade há um discurso que foi subalternizado, a um tipo de história que ainda é tida como secundária, a uma metodologia que é considerada sub fonte histórica, a um Rio de Janeiro plural, popular.

Percorrendo os caminhos que foram abertos pelas tias nos deparamos com uma encruzilhada de jogos de poder bem interessante. Com a licença para adentrar esta encruzilhada, vamos percorrer as ruas que esta encruzilhada nos convida a trilhar.

Deste modo, temos no primeiro capítulo a ideia de “Abrindo os caminhos”, onde estudamos a tradição destas tias delineada no Rio de Janeiro de

fin de siècle, compreendendo a importância delas como construtoras de espaços através de suas lideranças e autoridades, sendo estas fundamentadas em seu poder mítico e religioso. Estes espaços na cidade podem ser pensados como espaços mais internos, nunca como espaço privado em contraposição ao público, pois como veremos estes espaços mais internos, sejam cortiços, *zungús*, casas com seus quintais, casas religiosas, não são da ordem do privado, já que em suas estruturas acontecem negociações que subvertem a ordem do privado, desempenhando função estruturadora dos espaços ditos públicos. Assim vamos pensar nestes espaços enquanto manobras de poder e persuasão da ação das tias no delineamento da cultura da cidade.

Ainda no primeiro capítulo, refletiremos sobre a tradição das tias, dando destaque para algumas delas. A escolha deveu-se a quantidade maior de fontes escritas, já que estamos falando de uma tradição pouco estudada na historiografia. Contando um pouco de suas histórias de vida, vamos pensá-las mais subjetivamente e em como sua constituição como pessoa, baseada na tríade ancestralidade, territorialidade e tradição, vai se revelar ao pensar memória, espaço e patrimônio, reelaborando-os, mas sempre fundamentada numa ascendência diaspórica negra.

No segundo capítulo, intitulado “Na encruzilhada”, abordaremos as tias da contemporaneidade e localizaremos melhor esta tradição enquanto invenção que aborda discursos de resistência ao passo que denuncia seu lugar de subalternidade. Para isso, selecionamos três tias no espaço da Zona Portuária: Morro da Providência com tia Dodô, Morro do Pinto com tia Lúcia e Pedra do Sal com tia Bebel. A partir destas tias vamos atentar para a tríade samba, santo e comida, ou melhor, samba localizado dentro das manifestações negras da cidade, santo, pensado numa dimensão sincrética, sendo também rearranjo da população negra local, e, por fim, a comida, pensada enquanto uma culinária toda especial ao misturar na cozinha alimentos para a subsistência com elementos religiosos.

A análise das experiências das tias proporcionaram aberturas que além da tríade permitiram fazer relações com as suas ideias de patrimônio na cidade, de processos museológicos, de elementos sincréticos, indo ao encontro das esferas da magia, do simbólico e do imaginário. Temas tão excluídos no movimento histórico ocupam, neste trabalho, um lugar privilegiado, tomando posição de destaque na reflexão que faremos.

E, por fim, encerramos chegando ao centro desta encruzilhada. Depois de percorrermos as ruas deste processo chegamos ao centro, ou, retornamos a ele, já que passamos por ele em vários momentos, daí voltamos ao espaço privilegiado da nossa análise, a Zona Portuária, discutindo as ações-eventos do grupo étnico racial ali presente, os rearranjos que a população negra da cidade fez e faz em um espaço disputado por investidores privados, órgãos públicos, turistas e outros residentes.

Assim, o objetivo deste trabalho é trazer à tona os discursos da subalternidade, já que o universo da comunidade negra foi historicamente subalternizado, sendo ele acionado aqui através de mulheres negras. Ao privilegiar uma região que é alvo da “revitalização”, isto é tida como “sem vida”, “decadente”, também falamos de uma parte da cidade tida como mais subalterna. Ao resgatar a tradição destas mulheres nos arredores do porto, pela via da cultura, nos estudos acadêmicos, estamos lidando com um tema de investigação, muitas vezes, relegado pela historiografia mais tradicional. As ações eventos empreendidas ainda hoje pela população negra local na busca por legitimar pertencimento a um território “decadente” em disputa também circulam no rol do da produção da subalternidade.

Ao trazer o discurso da subalternidade, esta dissertação pensará como os grupos subalternizados criam alternativas diante de tal situação e daí nos deparamos com a face criativa com que a população negra responde a este processo. Esta dissertação caminha na tentativa de percorrer os meandros da subalternidade, e como esta é um lugar imposto por um grupo “dominante” e que não abre espaço para trocas com grupos considerados camadas baixas da sociedade, essa “dominação” que é constituída por modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da impossibilidade de se tornarem governantes de suas demandas diante de uma máquina que não lhes contempla e nem os representa.

Diante de tal quadro, a filósofa indiana Spivak (2010) nos provoca com a interrogação: “Pode o subalterno falar?”, diante da impossibilidade da fala, os povos que foram diaspóricamente subalternizados fazem *outra coisa* que não falar. Assim, nossa reflexão gira em torno das *outras coisas* que um grupo subalterno negro feminino no porto da cidade do Rio de Janeiro imprimiu num espécie de memória genealógica para nossa reflexão e acalento.

I Capítulo – “*Abrindo os caminhos*”

Na linguagem utilizada nos terreiros das religiões de matriz africana é corriqueiro se falar em “abrir os caminhos”. Todo o trabalho que se faz de oferendas as entidades e orixás tem como expectativa a ideia de “abrir os caminhos”. Caminho fechado é energia que não circula, movimento preso, vida que não engrena, prospera. Caminhos abertos é o oposto disto. Para abrir os caminhos é oferecido a Exu, senhor dos caminhos, oferendas, agrados, ao tempo que se invoca Ogum, o dono das estradas para dar passagem à energia de comunicação do primeiro.

Adentrar o território das tias da Zona Portuária é pedir caminho a estes dois orixás. Para entender as dinâmicas de vida, organização e tradição destas tias, é preciso trilhar os caminhos que foram abertos por elas, e é sob a tríade tradição, territorialidade e ancestralidade que vamos adentrar seu território e circunscrever caminhos.

Todo espaço social é construído a partir de relações dos moradores com o espaço em si e com as memórias provenientes das experiências locais. Nesse contexto, podemos afirmar que na Zona Portuária estamos diante de um espaço social inserido num discurso de territorialização, isto é, espaço mais pertencimento imbricados numa rede de poder, que tem, dentre outros agentes, um recorte do grupo negro local, visto que foi ali que se desenvolveram, inicialmente, os símbolos que compõem a ideia de uma identidade negra carioca.

Pensando no Rio de Janeiro e seu processo de ocupação, vemos no trecho do Porto do Rio e arredores, incluindo Santo Cristo, Saúde, Gamboa, Caju, Praça XI, Praça da Bandeira, Estácio, com suas fronteiras mal definidas, habitado em sua grande parte por ex escravizados e seus descendentes, além de negros baianos.

A conjuntura nacional intensificou o inchaço da população nas ruas. Fruto do avanço das leis abolicionistas que liberou sem um plano de integração a população negra da cidade. Dentre estes, alguns letrados, outros líderes considerados rebeldes e outros com trajetória e militância política acirradas, haja visto os movimentos de insurgência contra a sociedade escravista em cidade como

Rio e Salvador. O cenário internacional também contribuiu com este quadro, com o fim da Guerra do Paraguai dispensou-se parte de ex combatentes que sobreviveram a guerra, vindos estes também tentar a vida no Rio de Janeiro.

Mas sem de pensar nos grupos de negros de diversas procedências chegando ao Rio e partilhando a ideia de uma “*Pequena África*”, criando assim um isolado idílico onde poderiam desenvolver formas de sociabilidade apartados dos outros grupos, vamos chamar atenção para um Rio de Janeiro que se desenvolvia plural. Pois havia o grupo dos italianos que habitavam o Morro do Pinto, os Árabes que marcaram a feição do Saara, a Portuguesada que habitava toda a Zona Portuária principalmente o Morro da Conceição, enfim, o quadro é amplo, para enquadrarmos todas as manifestações na expressão “*Pequena África*”.

Além do convívio com outros grupos externos, havia também uma população *pan-africana* composta por grupos de diversas nações ou etnias africanas, que segundo Eduardo Silva são: “Ijexá, Ebá, Aboum, Haussá, Itagua, Cambindas, Oyó, Nagô”, (Silva, 1997: 83) e mais, Angola, Jeje, Mina, Congo, Rebolo, Monjolo, Quinoa, além do grupo dos muçulmanos. Deste modo, nas estruturas internas da suposta “*Pequena África*”, por mais que haja uma intencionalidade de homogeneização, estes grupos não formam uma unidade coesa. Ali: “... onde os *alufás* muçulmanos não se dão com a “gente do santo”, a que chamam pejorativamente de *auauadóchum*, e onde, pagando com a mesma moeda, “a gente do santo despreza os bichos que não comem porco, tratando-os de malês””. (Idem).

Porém a negrada nas ruas era considerável, no porto do Rio entre 1779 e 1831 desembarcaram, segundo a historiadora Mary Karasch (2000), cerca de um milhão de homens, mulheres e crianças. Próximo a 10% de todos os filhos da África forçados a migrar para a América durante o tráfico de africanos.

Logo a “*pequena África*”, expressão cunhada pelo sambista Heitor dos Prazeres, ao se referir à população da região da Zona Portuária é pensada aqui enquanto *construção política*, porém foi tomada pela historiografia sem muita problematização, o que inclinou a produção literária acerca dos estudos sobre Rio de Janeiro a acreditar numa suposta unidade social e cultural entre os negros da

cidade o que vem ser aqui questionada. Deste modo vamos privilegiar nas ruas uma cartografia negra da cidade bem mais interessante do que engessar na ideia que tomou a expressão “pequena África” entre nós.

Portanto é nesta cidade, no Rio de Janeiro, negro e profundo, fazendo recorte de gênero feminino, das tias, com especial interesse na Zona Portuária e nas dinâmicas de vida travadas neste espaço a partir da população negra em torno de alguns ícones diáspóricos que vamos nos debruçar.

Construção dos espaços através de lideranças femininas negras

O aumento significativo de negros nas ruas, como nos falou Karasch (2000), ocasionou a falta da moradia popular, problema agravado devido as imigrações de trabalhadores europeus em finais do XIX que gerou impactos urbanos. Para estes problemas de habitação a população respondeu com criatividade, reinventando nos espaços físicos moradias redutos sócio-políticos culturais carregados de uma simbologia toda especial.

Havia as chamadas “estalagens”, que eram um conjunto de casas pequenas com saída para as ruas, as “casas de cômodo” ou “casas de habitação”, velhos casarões decadentes geralmente desmembrados e alugados a famílias que dividem certos espaços como o banheiro. Havia também as “hospedarias”, segundo Silva: “... (hotéis populares, podendo chegar até os chamados “zungas”, de ínfima categoria)” (Silva, 1997: 79), e por fim os cortiços.

O espaço que Eduardo Silva (1997) chama de zunga ou *zungú* era um destes redutos, local de hospedagem para onde convergiam homens e mulheres negras ao passo que constituía local de invenção de práticas culturais e coesão dos grupos ali reunidos. Passando quase despercebido pela história ou quando não interpretado pelo olhar preconceituoso de alguns estudiosos, Carlos Eugênio Líbano Soares em seu *Zungú: rumor de muitas vozes* (1998) foi um dos mais interessados no tema dos zungús dialogando e reunindo pensamentos de outros autores em seu livro e aqui vamos nos deter um pouco.

Robert Slenes (1991; 1992) pensou a palavra *zungú* a luz de sua etimologia e inserido nos costumes africanos. Assim percebeu uma origem no grupo étnico dos Bakongos, falantes de quicongo e seus dialetos, na qual *nzo* quer

dizer casa e *ungu* é corruptela de angú logo *zungú* seria o resultado de *nzo* e *ungu*, casa de angú.

Se reunir em torno de um caldeirão de angú para festejar, cantar seus mitos e lendas, louvar seus deuses. Aparentemente *angús* e *zungús* surgiram nas cidades como locais de refeição, porém o alimento era pano de fundo que encobria a formação de redes de ajuda mútua formando “*micro-comunidades*” africanas e suas denominações. (Sodré, 2005).

Desta forma podemos operar com duas distinções. As casas de *angú* tendo o alimento como referencial maior, e os *zungús*, como espaço mítico religioso.

... enquanto os *angús* eram refúgios de caráter mais profano, tendo como principal característica a cobertura das fugas de escravos, e a função de abrir uma atividade econômica rentável para escravos ou forros, ao servirem alimentos para seus iguais, os *zungús* cumpriam um papel cultural-religioso mais amplo, se tornando centros de religião. (Soares, 1998: 49).

Se pensarmos no papel da mulher negra nas casas de angú, chamamos atenção para o fato de que eram as mulheres as líderes nos espaços mítico-religiosos e que eram também elas que preparavam e comercializavam o alimento.

É ainda na classe das negras livres que se encontram as cozinheiras vendedoras de angú. Para o exercício desta indústria suplementar bastam-lhes duas marmitas de ferro batido colocadas sobre fornos portáteis; um pedaço de pano de lã ou de algodão, por cima da tampa de cada marmita, completa o aparelhamento culinário, a que se acrescentam duas grandes colheres de pau de cabo comprido. (Debret, 1940: 228).

Eram elas que conseguiam se envolver com mais facilidade no trabalho de produção de alimentos e assim tinham mais desenvoltura para conseguir ser vendedoras nas ruas. Já os homens não tinham este tipo de apelo, portanto destacamos a forte presença feminina nestes espaços. Com base em Araújo, um dos autores da obra *cidades negras* (2006), entre os escravos presos em *zungús* no início do século XIX, 48% eram mulheres e 52% homens, já entre os libertos, 56% eram homens contra 44% de mulheres. Tais números representam o *zungú* como elemento peculiar da cultura urbana feminina, visto o papel desempenhado pelas quitandeiras.

Quitanda, palavra angolana que significa vender, eram assim como os *zungús*, instituições culturais forjadas pela experiência urbana da escravidão, tendo nas africanas as responsáveis pela organização e formação destes espaços. As quitandeiras eram muito populares e as mais conhecidas eram as da Costa da Mina. Também na formação dos *zungús* eram as africanas da Costa da Mina a maioria (Idem).

Ao refletir sobre a posição de liderança das mulheres negras nestes espaços urbanos, vemos na presença de mulheres africanas a chave para a compreensão de uma questão política, pois ao desembarcarem no Rio de Janeiro as “afro baianas” encontraram as casas de angú e *zungús* já efetivamente formados. Assim “... participar dos *zungus*... patrociná-los, promovê-los, era um ato político da maior importância na integração dos afro-baianos com a população negra da corte” (Araújo [et al], 2006: 91).

Interessante que quando olhamos para estes redutos, nossos olhos, como nos apontam os autores de *Cidades Negras* (2006), estão sempre colocados sobre os ombros dos guardas urbanos, os algozes, responsáveis pelas sanções e multas no local. Os códigos de postura do século XIX dão conta deste movimento que estamos falando.

Originados da necessidade de um novo delineamento jurídico que reestruturasse as relações sociais, de produção e de convivência nas cidades, os códigos têm uma esfera normativa e preventiva visto que o espaço urbano era pensado como causador de problemas sociais e humanos sendo alvo de legisladores, engenheiros, médicos e sanitaristas que criaram códigos e leis para coibir a proliferação de doenças e disciplinar o ambiente citadino bem como a população. Os códigos de posturas assumem uma postura correlacional, uma postura “preventiva” da ordem e da segurança pública, um conjunto de normas que estabeleciam regras de comportamento e convívio de uma determinada comunidade e sociedade.

Pensando nos territórios negros da cidade, nos ajuntamentos em cortiços e *zungús*, nas aglomerações nos espaços públicos, na multidão negra que circulava pelas ruas vendendo aos gritos suas quinquilharias, enfim, é pensando nesta cidade negra que os códigos foram criados, sob a tríade vigiar, controlar e punir. Esta máxima foucaultiana foi bem empregada a época, visto as multas e sanções,

de caráter normativo e sanitarista, que recaíram sobre as manifestações negras, sejam nos terreiros, nos cortiços ou nos *zungús*.

Assim que o Código de Posturas de 1870 tem um artigo sobre “vozerias nas ruas, injúrias e obscenidade contra a moral pública” diz: “São proibidas as casas conhecidas vulgarmente pelos nomes de zungú e batuques. Os donos ou chefes de tais casas serão punidos com a pena de oito dias de prisão e 30\$000 de multa e, nas reincidências, com as de 30 dias de prisão e 60\$000 de multas”. (1870). Já em outro momento fica proibido “fazer vozerias, alaridos e dar gritos nas ruas, sem ser para objeto de necessidade”. (1870).

Podemos fazer algumas observações sobre estas penalidades, o medo da multidão ou dos ajuntamentos coletivos, a ideia de um som nas cidades que era produzido pelas atividades dos negros, que para as autoridades feria a ordem, mas que mais atentamente atesta a ideia de circulação e de certa liberdade no comércio, mesmo de forma informal, e, a ideia da punição e repressão que mesmo pós-abolição acompanhou a vida do negro no Brasil. Além de associar o *zungú* ao batuque numa referência clara as manifestações festivas religiosas que havia nestes espaços.

Mas o que levava as pessoas a se reunir nestes espaços que sofriam sérias intervenções policiais? “Talvez um chamado” nos responde Araújo. “Um chamado distante da cultura, do rito, da cerimônia, da aldeia, da tribo, da gregariedade natural de povos e sociedades, em que o papel do grupo é tão importante” (Araújo [et al], 2006: 97). Mas como pensar este movimento, como “recriação, adaptação ou reinvenção?”, nos faz refletir o autor.

As tradições africanas não foram mantidas segundo as condições dos novos territórios que lhes impunham a escravidão, mas sim recriadas, traduzidas. Os africanos transplantados à força para as Américas, através da Diáspora Negra, tiveram seu corpo e seu *corpus* desterritorializados. Assim subjugados ao sistema escravocrata, tornados estrangeiros, coisificados, os africanos que conseguiram desembarcar no porto do Rio, mesmo sofrendo com o epistemicídio (Ramose, 2011) imposto pelo colonizador, isto é, a destituição de sua humanidade, estes povos conseguiram reinventar-se cultural e etnicamente mesmo em suas várias nuances e de forma fragmentada.

Portanto não devemos ficar buscando nas palavras permanências e sobrevivências puras, “como ilhas de africanidade num mar de ocidentalização”

(Araújo [et al], 2006: 97/98) nossas respostas para o que os africanos criaram conosco, mas sim pensar em palavras como reinvenção, recriação, ressignificação, tradução ou reposição como nos aponta Muniz Sodré:

A reposição cultural negra manteve intactas formas essenciais de diferença simbólica – exemplos: a iniciação, o culto dos mortos, etc. – capazes de acomodar tanto conteúdos de ordem tradicional africana (orixás, ancestrais ilustres (eguns), narrativas míticas, danças) como aqueles reelaborados ou amalgamados em território Brasileiro. (Sodré, 1983: 133).

Assim Sodré completa e diz que a reposição ou a “ordem simbólica negra desenvolveu-se aqui de forma dissimétrica, tanto em relação à História da África quanto a do Brasil” (Idem: 134). Deste modo, ela foi gestada nos meandros, articulada na interseção de dois continentes, África e América Latina, reelaborada desde os navios negreiros, formada a força, bebendo das águas dos dois lados do Atlântico e traduzidas em diversos espaços urbanos.

Da mesma ordem simbólica dos *zungús*, temos os terreiros ou batuques, como eram chamadas as primeiras manifestações religiosas de matriz africana, das quais:

Como muitos saíam dos sertões africanos ainda bem jovens, antes mesmo de terem sido iniciados nos rituais e crenças de seus ancestrais, somente ao desembarcarem no Rio de Janeiro, em Salvador, Recife ou São Luís é que descobriam as religiões também reorganizadas nessas cidades. (Araújo [et al], 2006: 123)

Mais um elemento que vem se somar a ideia da reposição cultural. Em pequenos espaços internos de casas ou em espaçosos terreiros ao ar livre ou mesmo nos casarões senhoriais, muitos africanos e seus descendentes procuraram celebrar seus deuses e antepassados, num movimento de identidade cultural negra em terras brasileiras. Levando em consideração a dissimetria da ordem simbólica negra que amalgamavam elementos da tradição africana com elementos que produziram em terras brasileiras a partir do quadro da época, criando assim um novo elemento, podemos pensar nos batuques do início do século XIX como mais uma extensão cultural diaspórica para a atuação de mulheres negras.

Na esfera mítico religiosa, os calundus ou batuques eram reuniões festivas em que os negros dançavam ao som de tambores e da proferição de sons

ritualísticos. Nestes espaços míticos realizavam-se curas, adivinhações e frequentemente alguns membros entravam em transe, a possessão por alguma entidade do *orum*, o espaço invisível. Diz-se que os batuques foram as primeiras manifestações do que mais tarde seria conhecido como candomblé.

No século XIX, os batuques ganham mais força com a intensificação do tráfico de escravos. Todo africano que pisava em terras brasileiras trazia consigo seu mundo, sejam as tradições religiosas, políticas, valores e heranças culturais que se cruzavam com as tradições de outros africanos, e somados aos elementos da terra culminou numa religião particularmente brasileira que ganhou a liderança da mulher negra.

“Estavam reunidas muitas pessoas, em sua maioria mulheres – inclusive crioulas – que dançavam ao som de atabaques.” (Idem: 127). Se pensarmos nas noções de gênero e religião quando se fala do candomblé podemos entrar numa vasta bibliografia sobre o tema. Mas como não é nosso objetivo, a ideia aqui é destacar a noção de matrifocalidade desenvolvida por Teresinha Bernardo (2003) em suas excelentes análises sobre Olga de Alaketu - ialorixá nascida e falecida em Salvador, na Bahia, descendente direta de africanos do antigo reino de Ketu, atual Benin – na qual fala do poder da mulher negra como mediadora da relação entre os deuses e os homens, tendo assim o candomblé uma herança ligada ao feminino.

Desta maneira a família matrifocal não é explicada por fatores econômicos, como as alforrias femininas, a Lei do Ventre Livre, nem mesmo o trânsito maior de mulheres no comércio miúdo, seja formal ou informal, como o comércio de quitutes, sua presença nas feiras com os famosos tabuleiros, gêneros de primeira necessidade, mas a base da matrifocalidade se dá por relações travadas no interior da própria família onde a relação mãe e filhos se mostram mais solidárias que as de pai com os filhos. “Para a mulher afro-descendente”, destaca Bernardo, “esse tipo de relação não foi novidade; na África, ela já ocorria na poliginia, em que a mãe e seus filhos formavam verdadeiros núcleos que se digladiavam com os outros...” (Bernardo, 2003: 176).

Deste modo é pensando na família poligínica que tem a mulher africana a frente que a autora diz que esta é ressignificada na matrifocalidade, com ou sem a presença masculina, em terras brasileiras bem como na constituição da monogamia. Este poder da mulher nestas condições é tido como poder “sobre-humano” e é este que vai arregimentar a vida nas famílias de santo.

Assim como os *zungús* e os batuques do século XIX, os cortiços e estalagens dos finais do XIX e início do XX, também fazem parte destas “micro-comunidades” (Sodré, 2005) onde as fronteiras étnicas foram relidas, interpretadas e modificadas. Yara Silva se referindo a estalagem que sua vó, Tia Carmem, morou nos diz;

... Eram casas geminadas, sem tanque, nem banheiro, que eram comuns a toda a casa, assim como o fogão a lenha (...) A estalagem começava na Rua Irineu Marinho e não tinha portão, a entrada era livre para os tanques, quaradouros e cordas, onde eram estendidas as roupas dos inquilinos ou o serviço das lavadeiras... a vizinhança era simples, quase todos operários e lavadeiras, gente de várias nacionalidades. Havia amigos fraternos e muita solidariedade. E festas. (Silva, 2009: 113/114)

Da assertiva acima podemos retirar alguns elementos interessantes que fazem parte da constituição da cultura negra brasileira. Noções de família para além do tipo sanguíneo: eram as grandes famílias que estas tias geriam, as frentes familiares que se ligavam a elas. Noções do coletivo em lugar de intimidade e individualidade. Noções de uma linguagem universal que perpassa as barreiras e o bloqueio que a linguagem de cada nação coloca. Noção da divisão espacial não por cômodos, paredes, mas por uma teia de significados e divisões simbólicas onde a divisão é feita por hierarquias amparadas nas lideranças locais.

O cortiço foi o primeiro tipo de habitação coletiva popular. Surgidos em meados do século XIX, mais precisamente em 1850, representavam uma marca do crescimento populacional e do desenvolvimento econômico da cidade, já que abrigava trabalhadores de vários ofícios da cidade que se modernizava. Eram baratos e bem centralizados já que a maioria se concentrava no centro do Rio, sendo o mais populoso o “Cabeça de porco” localizado na rua Barão de São Félix na Zona Portuária. Este cortiço que foi demolido em 1893, numa época em que o Rio contava com 600 cortiços ao todo, já chegou a concentrar quatro mil moradores e serviu também de base para o romance de Aluísio Azevedo.

Eduardo Silva (1997) ao falar dos locais de moradia por que passou Dom Obá, enredo de seu livro, chega a rua Barão de São Félix um dos últimos endereços deste negro livre e diz, baseado em João do Rio, que estas residências, eram um espaço misto, reunindo o sagrado e o profano no mesmo espaço.

São quase sempre rótulas lôbregas, onde vivem com o personagem principal cinco, seis e mais pessoas. Nas salas, móveis quebrados e sujos, esteirinhas, bancos; por cima das mesas, terrinas, pucarinhos de água, chapéus de palha, ervas, pastas de oleado onde se guarda o *opelê*; nas paredes, atabaques, vestuários esquisitos, vidros; e no quintal, quase sempre jabotis, galinhas pretas, galos e cabritos. (Rio, 1976: 13).

Mesmo através de um olhar preconceituoso podemos entrever algumas considerações interessantes, além da junção dos objetos do culto de religião de matriz africana com objetos simples da casa, há uma relação da casa com o quintal como se este fosse extensão daquela, além dele descrever animais que servem tanto para a subsistência quanto para o sacrifício nos rituais.

Entretanto, ninguém entrou tão bem na alma do cortiço como Azevedo em *O Cortiço*. Pensando na riqueza de suas personagens vamos retratar algumas tendo como enredo da história a reunião matinal que se formava em torno das bicas e tanques coletivos do cortiço, verdadeiros locais de reunião feminina.

Ao retratar a fila que se formava no cortiço o autor destaca a “machona” Leandra: “Portuguesa, feroz, berradora (...) ao lado de Leandra foi colocar-se a sua tina a Augusta Carne-Mole, brasileira, branca, mulher de Alexandre, um mulato de quarenta anos, (...) Junto dela pôs-se a trabalhar Leocádia... portuguesa, pequena e socada...” (Azevedo, 2000, pp. 37; 38). Havia também a Paula, cabocla velha, Marciana, mulata da antiga e o único homem que se juntava as lavadeiras; “Fechava a fila das lavadeiras, o Albino, um sujeito afeminado, fraco, cor de aspargo cozido...” (Idem: 40).

O que pretendemos com estas citações é destacar a pluralidade de cores, raças e etnias que formavam a estrutura complexa do cortiço e logo da sociedade brasileira. Diferente dos que imaginam o cortiço como local de habitação e convergência negra apenas, este era formado por negros, portugueses, caboclos e mulatos, como mostra Azevedo. Interessante que as tarefas domésticas estavam todas ligadas as mulheres, aparecendo um único homem na fila que é dado como “afeminado”, no sentido de compartilhar das tarefas femininas.

É da dimensão plurirracial e multiétnica a composição do cortiço, porém as categorias cabocla e mulata que aparecem no relato de Azevedo merecem destaque já que anunciam na esfera sexual as misturas inter-étnicas, do negro com branco e do negro com o índio.

Remeter-me ao cortiço para pensar na liderança de mulheres negras se dá por duas instâncias. A primeira, que muitas delas passaram pelo cortiço levando inclusive ideias de arquitetura e gestão dos espaços para suas outras casas, já não mais cortiços. A segunda, porque assim como os cortiços, estalagens e *zungús*, são habitações compostas por diferentes moradores e diferentes demandas que precisavam de um comando. Cabendo a mulher os papéis na esfera do doméstico, ficava ela muito mais retida no espaço interior do cortiço, tendo mais tempo para gerir o local, organizá-lo e assim configurar-se enquanto liderança.

Sendo gestora da vida íntima que acabava organizando de certa forma a vida social fora daquele local, assim ela exercia uma dupla gestão: enquanto liderança nos espaços mais internos dos cortiços e enquanto representação para fora de gestão daqueles espaços.

Deste modo, o cortiço não pode ser entendido como local de moradia apartado da vida nas ruas e de outras sociabilidades. Ele era lugar das “algazaras”, das vozerias onde as mulheres vendiam seus doces, suas comidas enquanto os homens se ocupavam do trabalho na estiva. Era festivo e ali também se cultuavam os orixás, cantando suas músicas nas rodas de samba. Não por menos ele também foi vítima de perseguição por parte da polícia. Tido como local de perturbação da ordem, os cortiços tiveram um adendo a mais, pois eram tidos também como local de insalubridade pelos higienistas e sanitaristas da época, que utilizaram desta desculpa para por abaixo muitos deles.

Também do século XX podemos falar das irmandades cariocas como espaço de arregimentação da liderança de mulheres negras.

Os grupos de festeiros da Praça Onze, encabeçados por Tia Ciata, vovó e outras “tias” baianas, montavam suas barracas nos fins de semana de outubro. Era uma farra. As famílias saíam de casa ainda de madrugada, levando seus balaies com comidas e utensílios... Chegavam a tempo de assistir à primeira missa junto com os penitentes, a maioria de origem portuguesa, da classe média, mas ficavam a margem, esperando o momento de começar a festa. Depois da missa, no lugar onde se erguiam as barracas, faziam uma pequena cerimônia religiosa de assentamento e reverência aos orixás, para que tudo corresse bem, tanto nas vendas como na convivência pacífica entre todos. (Silva, 2009: 63)

Unindo a fala da neta de tia Carmem - apesar desta última ser irmã de santo de tia Ciata era também devota de São Cosme e São Damião, estes tidos como erês, espíritos de criança numa articulação sincrética - junto às reflexões de

Sodré ao refletir sobre o conceito de cultura no Brasil, podemos dizer que tais espaços, enquanto espaço de produção de sentido ou enquanto espaço cultural da comunidade negra produziu, mesmo de forma subalternizada, um poder paralelo de formação da cultura afro entre os brasileiros. Digo afro e reposição ainda me baseando em Sodré que defende que a “... ordem original (africana) foi reposta, sofrendo alterações em função das relações entre negros e brancos, entre mito e religião, mas também entre negros e mulatos e negros de umas etnias com os de outras”. (Sodré, 1983: 132).

Deste modo podemos apontar para o sincretismo brasileiro como produto da interação da reposição afro com outros elementos que acabou culminando numa forma especial de culto, as irmandades negras católicas, como veremos mais adiante no próximo capítulo.

Estamos destacando alguns espaços de habitação coletiva não numa lógica linear e temporal, mas pensando nestes espaços como complexos produtivos produzidos pela população negra com liderança da mulher negra. Seguindo esta lógica vamos destacar também nos espaços, o quintal, lembrando que assim como *zungús* e cortiços, é a casa também espaço de habitação coletiva, diferente da lógica de casa com núcleo familiar que temos hoje. É claro que ela guarda certas especificidades que não encontramos nas outras habitações, especificidades tais que faz surgir a figura da *tia*.

O quintal pensado aqui não está fora da casa, ele é um quintal compartilhado, funciona como extensão da casa. Aqui a porta da casa ficava aberta ao espaço externo e o portão de entrada, quando havia, ficava aberto para a rua. Geralmente o quintal ficava nos fundos da casa onde se chegava atravessando uma porta. A ideia de ter mais de uma porta é apontada por Freyre como a negação da senzala. (Freyre, 1981: 294) Nas senzalas só havia um cubículo com uma porta, pois esta funcionava como um cárcere onde os escravos estavam permanentemente vigiados logo ter a segunda porta nas casas dos libertos simbolizava uma vontade de independência e diferenciação ao que fora vivido em tempos de outrora.

Deste modo, podemos afirmar que a maior radicalidade da experiência da independência e negação da senzala através dos espaços da casa se encontra na existência do quintal. O quintal das famílias pobres negras era nos fundos das casas, diferente das famílias ricas que margeando uma vivência europeia tinham

seus quintais na frente de casa. Para as famílias negras a presença do quintal era chave para uma liberdade que seus ancestrais não haviam experimentado.

Logo a valorização deste espaço como local de festividade e resistência, aparentemente trivial, a fim de burlar a represália das autoridades a época, era também local das manifestações religiosas, já que era justamente aí que os negros liderados pela figura da tia reviviam clandestinamente seus ritos e mitos, cultuavam seus deuses e fortaleciam os laços comunitários.

Diz Sodré que; “A originalidade negra consiste em ter vivido uma estrutura dupla, em ter jogado com as ambiguidades do poder e, assim, podido implantar instituições paralelas” (Sodré, 1983: 133). Pensar em estrutura dupla nos remete a relação concessão e repressão. As autoridades concedem vigiando a realização de rituais e celebrações sejam nos quintais, *zungús*, terreiros ou quaisquer outros espaços de produção sócio-cultural na Diáspora e cria situações de controle do que chama de “clandestinidade” e quando a situação foge do controle ataca com repressão. A população negra responde a esta situação com criatividade.

O que estamos dizendo é que a cultura negra, consentida, porém controlada e reprimida, universalizada num discurso branco ocidental não cabe nos limites que tentaram colocá-la e logo o povo negro responde com criatividade aos desígnios que lhes impõem. Criatividade no sentido de criar com atividade, uma noção que envolve ação e pensamento, no sentido de criação de algo novo mediante circunstâncias adversas. Criar, como sugere o dicionário: “dar existência a; tirar do nada; gerar; produzir; inventar; instituir; fundar;” ou ainda no dicionário etimológico, do verbo *creo*, produzir, fazer crescer, engendrar, fazer nascer, e do substantivo, *creatio*, criação.

Tudo o que ultrapassa os limites da rotina dilacerante do negro ex-escravizado pós-abolição, deve sua origem a sua capacidade criadora e inventiva. Não que outros povos não tenham capacidade de criação, inerente aos homens, mas que ao ser privado de muitas coisas teve o negro no desenvolvimento desta potencialidade um campo experiencial e fonte reconfortante de resistência à autoridade e opressão vividas.

Ao selecionar alguns espaços de moradia e funções destas, a intenção é pensar na capacidade criadora e nos lugares e condições desta criação através da liderança de mulheres negras que também estão sendo delineadas por sua atuação

local. Contudo não estamos querendo enclausurar a mulher no espaço da casa, pensando neste como local privado em contraposição ao espaço público ocupado por homens. Muito pelo contrário, nossa ideia é fugir desta relação dicotômica ocidentalizada que opõe público ao privado, pensando no papel da mulher e de sua casa para além da esfera do “privado”. Para além destas dualidades que engessam vários trabalhos queremos chamar atenção para a criação de determinadas tradições.

Estamos falando de uma tradição calcada no papel de mulheres negras enquanto lideranças, seja nos cortiços, onde a maioria são mulheres e sua gestão faz sentir no cotidiano, sejam nas casas de *angú* e *zungús*, onde o alimento preparado pelas mãos de mulheres servia como jogo de aparências para o desenvolvimento de manifestações negras mais complexas, ou, outros encontros ritualísticos que também eram liderados por elas, como sua centralidade nos terreiros ou nas festas e rodas de pagode em seus quintais.

O que permeia todo o universo das lideranças femininas são as noções de ancestralidade, territorialidade e tradição. A territorialidade é entendida como narrativas do espaço mais pertencimento. Deste modo que este projeto voltou-se para as formas negras de produção do espaço, pensando a partir das relações das pessoas com o espaço em si e com as memórias provenientes das experiências locais. Privilegiando as redes de poder, as práticas sócio-culturais que se expressam através de sua forma de uso e o papel das mulheres como produtoras de um determinado discurso que vão encandear narrativas do território.

A ancestralidade é o fundamento que dá sentido as tradições que são criadas e ressignificadas em novos territórios. No dicionário da Diáspora Africana Nei Lopes (2004), nos fala que para o africano, o ancestral é venerado também porque deixa uma herança espiritual sobre a terra, contribuindo assim para a evolução da comunidade ao longo dos tempos. Deste modo ele assegura tanto a estabilidade quanto a solidariedade e coesão do grupo no tempo e espaço. Assim ele é algo não visível que pertence à constituição de comunidades inteiras visíveis, assegurando a estabilidade social interna dos grupos e a unidade familiar.

Podemos dizer que, sem a crença no ancestral e na ancestralidade, muitos destes grupos de diferentes procedências africanas não teriam se aglutinado em torno de uma ideia de herança, de existência real ou mítica, criando algo novo,

porém com fundamentos variados e enraizados. Interessante a ideia de raiz aqui porque a ancestralidade, que é o fundamento das religiões de matriz africana é representada nela como uma árvore de raízes expostas, rija, extremamente durável.

Existem várias designações para esta árvore, os da tradição jeje-iorubana a cultuam como um orixá masculino. Em Iorubá, Ìrokò, no Brasil, Iroco, símbolo da fecundidade. Para os iorubas as árvores desta espécie servem de morada para entidades sobrenaturais. Entre os povos fon, do antigo Daomé é conhecido como Loko e em seus pés são depositadas oferendas, suas raízes são protegidas com cercas e a morada é respeitada e cultuada. Interessante que nos candomblés de nação angola e congo é conhecido como o inquice Tempo. Inquice é como são conhecidos os orixás nesta nação. É humanizado, ainda segundo o dicionário de Lopes, como um velhinho simpático que se veste pomposamente e guia na missão dos curandeiros. Guardando as devidas diferenças de cada nação a respeito das denominações e linguagens, todas as características convergem para a ideia do antepassado, da ancestralidade e da sabedoria dos mais velhos.

E a tradição, mas sobre que tradição estamos falando? Em que perspectiva o saber-fazer de mulheres negras no pós abolição se configura uma tradição, tradição esta alicerçada nas noções de ancestralidade e delineada no território?. Mais especificamente merece capítulo a parte não só a tradição, mas a trajetória de algumas destas mulheres a fim de entendermos como ela se imprimiu no tempo.

A tradição das tias

Minha avó foi uma dessas mulheres baianas que mudaram a forma de pensar e de agir do povo escravo que veio para o Brasil em navios negreiros e, após a Lei do Ventre Livre e a própria Lei Áurea, manteve suas tradições, seus deuses e seus costumes em nosso país. (Silva, 2009: 17).

Com estas palavras Yara da Silva abre seu livro *Tia Carmem: negra tradição da Praça Onze* sobre sua avó Tia Carmem do Xibuca, sendo um dos

poucos registros sobre as “tias”, faz deste uma singela homenagem num exercício afetivo de resgate da memória.

Carmem Teixeira da Conceição proveniente de Amaralina na Bahia, veio para o Rio de Janeiro indo morar na rua Senador Pompeu, Zona Portuária. Recebeu o apelido do marido, Xibuca, após casar-se com Manoel Teixeira com quem teve 22 filhos. Filha do orixá feminino oxum ela era rezadeira, quituteira que vendia seus doces no tabuleiro na Lapa, Campo de Santana e Praça Tiradentes. Relatam-na como uma mulher muito festeira que saía em vários ranchos carnavalescos, cantando sempre nos sambas do quintal de sua casa e das casas das amigas, Tia Ciata e Tia Bebianá, por exemplo. Inventando junto a estas a tradição das tias sendo elas lideranças religiosas e culturais, em suas casas, mais especificamente nos quintais, ocorriam as cerimônias religiosas, as reuniões de samba, além de outras atividades culturais, fazendo deste lugar o grande esteio da comunidade negra no Rio.

A dimensão histórica cumpre papel importante para a compreensão deste espaço cultural, pois território e cultura podem se articular de maneiras diversas e gerar representações e valores em tempos históricos diferentes. Aqui podemos pensar em praças, terreiros, quintais como territórios culturais, sinalizando sua dimensão simbólica. Logo podemos vislumbrar o quintal das casas das tias como polo irradiador e de coesão da cultura afro brasileira. E na reunião destes quintais culminando na cartografia negra da região Portuária do Rio.

Sendo esta região herdeira de uma ancestralidade e territorialidade negra, pensaremos nas tríades memória, espaço e patrimônio bem como, ancestralidade, territorialidade e tradição, compondo o ambiente da cidade e da cultura, imbricados no discurso de uma categoria que nasce do Rio de Janeiro plural, popular - as *tias*.

As *tias* são consideradas mulheres mais velhas, sábias, em sua maioria negras, e que se reconhecem e são reconhecidas por serem detentoras de um saber-fazer que remonta a herança africana na cidade. Existe no ser tia algo de místico e mágico, mas também de poder e político, que faz com que elas sejam legítimas ao ponto de: “mudar a forma de pensar e de agir do povo escravo que veio para o Brasil em navios negreiros...” (Idem).

Progenitoras, líderes, rezadeiras, cozinheiras, sambistas, quituteiras, quitandeiras, organizadas, conscientizadas, mães de santo, estas tias manipulam tantos códigos que chegam a concorrer com outras formas de organização. Outrora, as tias eram o grande esteio da comunidade negra, responsáveis pela nova geração que nascia carioca: eram elas as chefas de famílias extensas e muitas frentes familiares se formavam a partir do crivo de uma tia.

Para elas, segundo Monica Velloso:

O parentesco adquire diferentes significados e possibilidades em função do contexto social. Assim, não se pode pensar a família como fato universal e natural (Velho, 1981), mas como sistema organizador de idéias e valores. Na ordem burguesa, por exemplo, costuma-se fazer uma certa distinção entre família propriamente dita e parentesco. Apesar de bem próximos, os termos não significam exatamente a mesma coisa. Predomina a visão institucional que delimita a família nuclear e a família mais extensa em função dos laços consangüíneos. Já nas camadas populares nem sempre isso ocorre. Pode acontecer que o referencial institucional ceda lugar à idéia de solidariedade e união. (1990: 7).

No relato da neta de Tia Carmem do Xibuca aparecem às ideias de manutenção da tradição, transmissão, deuses que nos faz pensar numa cosmogonia africana, costumes que são pensados aqui como cultura no sentido de produção do sentido e na ideia de uma marca geracional. E isto implica que a defesa da tradição das *tias* seja calcada na oralidade, na transmissão, na impressão de uma sabedoria ancestral e de uma memória genealógica.

Daí que alguns pontos de reflexão surgem: como as tias são subjetivadas, como reconstroem seu lugar de pertença, suas casas e seu grau de influência na construção de um ideal de cultura e identidade negras? Quais lembranças acionam para legitimarem-se herdeiras de determinados territórios? Quais autoridades possuíam para criar através de um vínculo sólido, fundado na afeição e reconhecimento, a categoria *Tia*?

Em diálogo com Sodré ao pensarmos na noção de cultura, mais especificamente de uma cultura negra imbricada a noção de cidade, podemos dizer que as tias foram grandes repositárias desta cultura. Uso a ideia de repositária para fazer alusão a ideia de reposição trabalhada por Sodré (1983). Diferente da ideia de depositária, na qual a imagem traz consigo a referência de um depósito onde se guardam as coisas, o que denota uma ideia de imobilidade na qual não queremos nos associar. Pensamos em repositária, no sentido de restituir

algo, reconstituir-se, imprimindo assim dinamismo ao papel das tias na formação da cultura negra carioca.

Observando-as, vemos que a tradição das *tias* é antiga entre nós. Passeando pelas tias do Rio antigo faz-se necessário lembrar também daquela que foi imortalizada na obra de Roberto Moura, *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro* (1995). Com todo elogio que cabe a este trabalho pioneiro e de fôlego de Moura, vamos começar fazendo algumas considerações acerca de Tia Ciata através da obra *Macunaíma* de Mário de Andrade.

Em um de seus capítulos intitulado “Macumba”, Andrade conta a história de quando Macunaíma a fim de se vingar de Venceslau Pietro Pietra recorre a macumba a fim de pedir auxílio a Exu. Mesmo sendo esta uma obra de ficção, é interessante observar o poder desta tia através do cenário montado por Andrade. Pensando na relação fascinante entre Literatura e História faz jus a longa citação abaixo.

Era junho e o tempo estava inteiramente frio. A macumba se rezava lá no Mangue, no zungu de Tia Ciata, feiticeira como não tinha outra, mãe de santo famanada e cantadeira ao violão. Às vinte horas Macunaíma chegou na biboca levando debaixo do braço o garrafão de pinga obrigatório. Já tinha muita gente lá, gente direita, gente pobre, advogados garçons pedreiros meias-colheres deputados gatunos, todas essas gentes e a função ia principiando. Macunaíma tirou os sapatos e as meias como os outros e enfiou no pescoço a milonga feita de cera de vespa tatucaba e raiz seca de açacu. Entrou na sala cheia e afastando a mosquitada foi de quatro saudar a camdomblezeira imóvel sentada na tripeça, não falando um isto. Tia Ciata era uma negra velha com um século no sofrimento, javevó e galguincha com a cabeleira branca esparramada feito luz em torno da cabeça pequetita. Ninguém mais não enxergava olhos nela, era só ossos duma compridez já sonolente pendependendo pro chão da terra. (Andrade, 2008: 75; 76).

Hilária Batista de Almeida ou Tia Ciata, como fala Moura (1995), era filha de Oxum, orixá que expressa a própria essência da mulher, força motriz das águas doces, da beleza, riqueza e poder é patrona da sensualidade e da gravidez. Mãe-pequena no terreiro de João Alabá, o mesmo frequentado por tia Carmem e outras tias, nasceu em 1854, em Santo Amaro da Purificação, Recôncavo Baiano mudando-se para o Rio de Janeiro em 1876 contando com 22 anos.

Do relato acima podemos depreender algumas características de tia Ciata que perpassam todas as tias: “candomblezeira”, “feiticeira”, “mãe de santo”, “cantadeira ao violão”, “negra velha”, “cabeleira branca”. A ideia não é formar

aqui um perfil, mas entender que há características que encontramos em todas as tias, características estas que constitui a categoria “tia”. Porém o que salta das palavras de Andrade que imprime a categoria “tia” no tempo é a rede de pessoas em torno dela, que precisam de suas rezas, feitiços ou macumba e o fato de ser a casa delas ou “... lá no Mangue, no zungu de Tia Ciata...” o polo irradiador desta tradição.

Assim formada a rede de sociabilidade em torno desta, vemos que a rede é heterogênea “... gente direita, gente pobre, advogados garçons pedreiros meias-colheres deputados gatunos, todas essas gentes...”. Importante a imagem da tia como centralizadora das relações, onde as diferenças eram minimizadas em prol de uma imagem quase sacralizada pelos assistidos, a ponto do próprio Macunaíma ir “de quatro saudar a camdomblezeira imóvel sentada na tripeça, não falando um isto” e sua casa ser reduto deste ritual.

A casa de tia Ciata foi um polo irradiador da cultura negra carioca com suas primeiras reuniões de samba. Sua casa na Praça Onze era um ponto de referência do universo e cultura negra. As festas aconteciam no quintal onde se comemoravam também as festas dos orixás, seguida da cerimônia religiosa, frequentemente antecedida pela missa cristã, assistida na igreja, daí, depois da cerimônia religiosa, se armava o pagode.

Interessante essa noção da missa antes das celebrações nas casas das tias. O mesmo acontecia nas comemorações em casa de tia Carmem. Que antes de armar a festa em casa assistia missa na Igreja de São Jorge, sendo ela também integrante de uma irmandade católica. Sendo devota também de São Cosme e São Damião era tradicional a festa que fazia para os santos com entrega de doces e outras iguarias.

Este lado festivo das tias é narrado em vários tipos de literatura. E suas festas tinham este ar sincretizado. Festas que começam na igreja e terminam com as rodas de pagode e batuques. Outra característica que é apontada nos relatos das tias é a dimensão da cozinha através do trato que estas tinham para a função. “Ciata cuidando para que as panelas fossem sempre requentadas, para que o samba nunca morresse”. Estas palavras de Moura dão conta de duas formas patrimoniais que foram talhadas através do saber-fazer das tias, a culinária e o

samba. E completa; “... como relembra sua conterrânea, d. Carmem, “levava meia hora fazendo miudinho na roda”. Partideira, cantava com autoridade, respondendo os refrões nas festas que se desdobravam por dias...” (Moura, 1995: 100).

Ciata guarda uma especificidade bem interessante para entendermos as tias numa perspectiva relacional na sociedade. Além dos quitutes, visto que ela era quituteira, marca das tias em sua época, ela passou a alugar roupas de baianas para os teatros e para os eventos de carnaval. “Com o comércio de roupas, muita gente de Botafogo vai até a casa de Ciata. Se torna folclórico para alguns assistir a um pagode na casa da baiana, onde só se entrava através de algum conhecimento” (Idem: 101).

Interessante que a circulação de pessoas de outros quadros sociais na casa da tia nos remete para a ideia de circularidade, pois como já foi falado não era uma casa fechada permeada pelas noções de público e privado, mas sim uma casa aberta atravessada por uma divisão ritualística, códigos invisíveis e sensíveis a todos os frequentadores mesmo os não pertencentes à comunidade negra. E para a dimensão do exótico visto do olhar do outro.

A ideia de exotização aparece ao refletir sobre a escolha da palavra “folclórico” apontada por Moura ao falar sobre o olhar que a gente de Botafogo tem deste espaço. A gente de Botafogo aqui é pensada como os não integrantes da comunidade negra da Zona Portuária. É a gente branca, de outro status social que estabelece uma relação de clientelismo com esta tia e com sua casa. Não apenas o comércio de roupas, mas os próprios rituais religiosos geraram esta população flutuante que passava pela casa.

A presença de outras pessoas que não integravam o núcleo da comunidade negra era importante como uma forma de afirmação de valores culturais negros com as vivificações que surgem no contato com o “outro”. Segundo Michel Mafesoli é no imbricamento entre indivíduo, cultura e território que deve ser buscado o fundamento para o apego afetivo, ou, “enraizamento dinâmico” (Mafesoli, 1984: 13).

O especial desta pesquisa é refletir sobre a relação das *tias* com o espaço da casa, sua forma de uso e sua relação com o quintal. Logo são as esferas do

doméstico, do cotidiano, das familiaridades, dos indícios, fragmentos, recordações, que iremos pensar. Indo ao encontro do que propõem à “micro-história”² a ideia é dar visibilidade as coisas miúdas a fim de entender estruturas mais complexas de pensamento.

Pensando nas tias de outrora vemos que suas casas eram verdadeiros espaços de confraternização e resistência. Diz Tia Carmem do Xibuca “A nossa casa era o ponto de encontro de todo mundo que gostava de um pagode. O João da Baiana, por exemplo, só queria sambar e tocar pandeiro..., não sei como o João foi parar no rádio” (Silva, 2009: 111).

Interessante a afirmativa acima porque demonstra o quanto era naturalizada as relações com estes primeiros sambistas, a ponto de não perceberem a projeção dos mesmos fora do reduto da casa. As relações eram de familiaridade e pertencimento. Diz Yara da Silva; “Os sambistas também se reuniam na casa da vovó, mas na época, ela dizia, não havia o chamado *tratamento de sambista*: eram apenas pessoas que cumpriam os rituais africanos e a coisa terminava em samba” (Idem: 80).

Não era apenas na esfera do lúdico que a casa servia de cenário, mas também na esfera religiosa, apesar desta guardar relações interessantes com o lúdico. Geralmente as festividades começavam com rituais aos orixás, os batuques, os toques para os santos que seguia naturalmente para a sequencia de samba, mas para os de fora estes rituais eram camuflados e abafados sob os batuques do samba. E mesmo estes sofriam com a repressão das autoridades, “... porque a polícia costumava prender os mais exaltados” (Idem: 80).

Podemos pensar que os rituais cumpridos nas casas das tias seguiam a sequencia, ritual, samba e comida. Em relato de Moura baseado em depoimentos de parentes de tia Ciata temos descrições sobre sua casa;

Depois de uma sala de visitas ampla, onde nos dias de festa ficava o baile, a casa de escompridava num corredor escuro onde se enfileiravam três quartos grandes intervalados por um apequena área por onde entrava a luz, através de uma clarabóia. No final, uma sala de refeições, a cozinha grande, e a despensa. Atrás da casa, um quintal com um centro de terra batida para se dançar e depois um barracão de madeira onde ficavam

² Vertente historiográfica surgida, principalmente, na Itália com Carlo Ginzburg no final da década de 90 que trabalha no sentido de delimitar um tema e explorá-lo em suas relações mais complexas. Nisto ela aborda temas do cotidiano e do domínio do imaginário, bem como de biografias em micro contextos específicos.

ritualmente dispostas as coisas do culto. Na sala, o baile onde se tocavam os sambas de partido entre os mais velhos, e mesmo música instrumental quando apareciam os músicos profissionais, ... No terreiro, o samba raiado, e às vezes, as rodas de batuque entre os mais moços... (Moura, 1995: 102; 103).

Importante salientar a posição do quintal nos fundos da casa e bem próximo a “cozinha grande”, sendo os batuques e o samba raiado feito nele estrategicamente sua posição na casa é nos fundos, colocado nas palavras de Moura quase que de forma subalterna, já que este salienta que os grandes bailes, os partido alto feito pelos mais velhos e mesmo a música instrumental era feita na sala de visitas. Coube ao quintal abrigar o “samba raiado”, os batuques e o “barracão de madeira” onde ficavam dispostas as “coisas do culto”.

Pensando nos discursos de subalternização vemos que cabe ao quintal a tarefa de abrigar os eventos tidos como mais subalternos para a sociedade burguesa e não é a toa que este fica nos fundos da casa, diferente do quintal da família burguesa que ficava na frente de casa. Podemos pensar que dentro da estrutura da casa ele, muitas vezes, tem que ser camuflado para que seus eventos não sejam interrompidos pelo apito da polícia ou sua entrada forçada, ao tempo que se abre para o exterior numa tentativa de forçar a entrada de suas tradições no roteiro cultural subterrâneo da cidade.

Seu chão é de “terra batida”, numa imagem que ao remeter ao elemento terra traz o terreiro enquanto continuação possível de valores étnicos ancestrais. A força motriz impulsionada para a terra nos leva mais uma vez a ideia da ancestralidade, num ato de se curvar a terra como quem quer chegar aos ancestrais. Não sem mais que é no quintal de terra batida que ficavam “ritualmente dispostas às coisas do culto” de matriz africana.

Celeiro de grandes encontros era também o quintal de Tia Amélia do Aragão, que ganhou o Aragão no nome porque morava na rua do Aragão. Cantadora de modinha e mãe de Donga, diz-se que ele herdou a veia artística da mãe. Havia as rezadeiras, tia Bebiana, Tia Perciliana, esta última mãe do sambista João da Baiana que unidas a Tia Ciata e Tia Carmem do Xibuca pertenciam ao terreiro de João Alabá que ficava a época na rua Barão de São Félix. Havia a grande quituteira, Tia Veridiana e também Tia Sadata da Pedra do Sal, que foi fundadora junto a outros do Rei de Ouro, rancho carnavalesco, dentre outros.

É importante ressaltar que ao privilegiar as tias mencionadas todas baianas e moradoras da Zona Portuária não queremos repetir as ideias de uma Diáspora Baiana, nem de uma “Pequena África” como sugere a pouca historiografia a respeito do papel destas mulheres no pós-abolição. Queremos pensar na ideia da tia como construtora de uma tradição dinâmica que perpassa os vários territórios podendo esta tradição ser enraizada em outros lugares. Ao privilegiar a Zona Portuária, por outras especificidades que serão colocadas mais adiante, vamos inevitavelmente citar as tias baianas. É fato a importância das baianas como propulsores de diversas matizes sócio-culturais e religiosas. Só não queremos repetir sem problematizar a ideia de uma centralidade baiana e engessar a tradição das tias como pertencente a um único grupo na cidade.

Compartilhando aqui com o historiador Tiago de Melo Gomes (2003) ao apontar para a importância das imigrações mineira e fluminense para o Rio neste mesmo período aqui estudado, proponho que o discurso não fique entre baías - Baía de Todos os Santos e Baía da Guanabara – representando Salvador e Rio respectivamente. Esta abordagem muito feita e pouco estudada como nos aponta Gomes é fundamental. Mas ao em vez de colaborar com uma historiografia do isolacionismo, pensando em grupos separados, queremos ampliar o debate.

Deste modo, saindo do eixo do centro baiano a experiência das *tias* ganhou os subúrbios, com Tia Eulália, mineira que chega a comunidade da Serrinha em Madureira por volta da década de 30. Outra que chega a mesma época é Vó Maria do Jongo, proveniente do interior do Estado do Rio. Reduto do jongo, dança afro-brasileira de caráter mítico religioso, originário da região de Benguela, atual Angola, que se desenvolveu na região sudeste do país e tem no Rio as baluartes Vó Maria do jongo e a própria tia Eulália, ambas da Serrinha. Com esta historicidade Madureira também entra fortemente no circuito das artes negras da cidade vindo abrigar as escolas de samba Império Serrano, de 1947 e a Portela de 1923.

A escola de samba Império Serrano, apesar de distante do espaço geográfico da Zona Portuária foi fundado por iniciativa de trabalhadores da estiva. Trabalhadores do porto como Mano Décio, Mano Elói e Mestre Fuleiro que com a ampliação da linha férrea chegavam rapidamente às tradições festivas da

comunidade da Serrinha em Madureira. Segundo ainda Tiago Gomes sua origem mais remota aponta para bloco Cabelo de Mana, fundado por Seu Alfredo, “mulato mineiro”, “mestre-sala dos bons, pai-de-santo e jongueiro”. De qualquer maneira a centralidade baiana aqui se perde numa profusão de regionalidades tão interessantes quanto.

Outro episódio que destaca a tradição das tias para além da centralidade das baianas foi a fundação da Portela, escola de samba em 1923, também no bairro de Madureira. Impulsionada pelo empenho das mães de santo conhecidas no local foi com tia Ester e mais especificamente em sua casa onde tudo começou. “Sua casa era frequentada por todo tipo de pessoas, desde as massas até as altas classes, desde os vizinhos do bairro até artistas de rádio [...]. Até mesmo políticos em evidência frequentavam as reuniões de Dona Ester”. Tia Ester que era líder do “Quem fala de nós come mosca” bloco tradicional que circulava pelos subúrbios, tinha como integrantes do bloco os futuros fundadores da Portela, como Paulo da Portela, que ao rachar com este bloco, cria o “Baianinhas de Oswaldo Cruz” em 1922, passo mais próximo para o que seria a Portela, que é de 1923.

Havia também a Tia Neném, sambista do morro do Salgueiro, nascida ali em 1921. A tia Zezé, nascida em Três Rios em 1923, componente importante da Unidos da Tijuca e tantas outras tias provenientes de vários lugares e contribuindo com esta tradição em vários espaços e tempo. Podemos dizer que cada região de uma escola de samba tem como matriarcas das mesmas as tias fundadoras, sua liderança em ranchos carnavalescos, depois blocos de ruas, suas casas como local que abrigava as festas dos blocos, as reuniões de samba, a esfera mítica e religiosa do terreiro.

Deste modo foi ganhando contornos nas ruas do Rio, mesmo de forma subalternizada, a formação de uma cultura popular que junto a outros hábitos da elite seria de extrema importância daquilo que seria o Rio de Janeiro e sua modernidade.

Tendo em vista a importância dos vários grupos na cidade e tendo a cidade para além do seu centro, o desejo de privilegiar a Zona Portuária vem do momento mais que sensível que passa a região hoje com o “projeto de revitalização” da cidade operado pela Prefeitura do Rio e seus sócios. Digo assim

porque a inspiração sobre a região é mais que atual e atualizada pelas transformações que ela sofre no agora. E é por isto que este trabalho vai abrir para uma análise das tias na contemporaneidade. Que para além do grupo baiano são elas de várias procedências. Mas antes de enveredar por esta encruzilhada vale destacar alguns aspectos desta região tão interessantes.

Especificidades da Zona Portuária

Urgia o *fin de siècle*, na cidade do Rio de Janeiro e o desejo da classe burguesa em sanear as ruas a fim de construir a cidade moderna contribuiu para a remodelação do seu espaço público. O Rio vivia no contexto de construção, era o momento de delinear o que seria as bases de uma cidade moderna. Negros e brancos dividiam as ruas. Uma população branca que saída de outra historicidade da dos negros via nas Luzes Francesas o modelo de civilização que serviria como base para a remodelação da cidade. Este foi o cenário ideal para a formação das novas individualidades e sociabilidades em progressão no mundo moderno.

Refletindo a “História da arte como história da cidade” com Argan (1992), podemos vislumbrar neste momento, da emergência da modernidade, a sobreposição de pelo menos dois ou mais projetos de cidade. A cidade real saída da forma dura dos engenhos, herdeira de uma tradição escravocrata, seguindo a lógica da casa grande e da senzala. E a cidade ideal, rica na azulejaria portuguesa, aquela que se queria criar, e que buscava nos modelos franceses seu fundamento a fim de alcançar os ideais de civilização e progresso que uma determinada elite julgava conveniente à formação desta cidade.

Estamos falando aqui de um projeto de cidade que foi pensado pela elite através do argumento da autoridade. “Quem quer que seja que possua autoridade de definir, tem o poder de conferir relevância, identidade, classificação e significado ao objeto definido” (Ramose, 2011: 6). Deste modo, dentre tantos grupos, um grupo específico toma para si a ideia de um projeto de cidade moderna, ignorando e mais do que isso assassinando as maneiras de conhecer e agir dos outros, cometendo o que o filósofo da África do Sul, Mogobe Ramose,

chama de “epistemicídio”, ao criticar a fonte da autoridade supostamente ocidental dos que decidem o que será legítimo ou não em termos de filosofia.

Deste modo, o projeto de cidade idealizado a época pelo poder público, esbarrava em questão sensível, o “*negro na rua*” e sua forma de vida. Não foi dado ao negro o espaço para pensar um projeto de cidade, mas foi ele que delineando as ruas do Rio, riscando o chão com suas pegadas e imprimindo na cidade suas características ao passo que crescia com ela que definiu a cultura das ruas do Rio.

Lembrando que o projeto de modernização da cidade não foi amadurecido de dentro da sua historicidade, isto é, trabalhado e pensado a partir das potencialidades e material humano local. Como nos sugeres Rodrigues, estamos a falar de duas cidades que compunham o Rio de Janeiro. A época era a “cidade capital” que avançava sobre a cidade plural sem respeitar os limites históricos. Os planos desta cidade burguesa eram descompassados, pois “buscaram os resultados modernos de um projeto que não fora amadurecido de dentro da nossa historicidade” (Rodrigues, 2002: 8). Isso gerou uma sensação de descompasso que alienou o olhar para a cidade plural a partir da visão de uma cultura “apequenada e desajeitada para os padrões universais iluminados”, que se pretendia.

Este projeto de cidade burguesa convivia, lado a lado e interpenetrando-se a herança africana, o que gerou no Rio de Janeiro a experiência mais radical com a modernidade, a do descompasso, das contradições, da pluralidade da cidade. Assim temos uma cidade pluridimensionada, isto é, de várias dimensões que escapam como linhas de fuga num quadro de arte. Não conseguimos ver o quadro total ao captar o todo em um lance de olhar porque cada parte do quadro nos indica uma continuidade para além dele, como se fossem travessias.

Da herança imperial, temos a cidade de corte, do aburguesamento, dos cafés e da coquetterie, do ideal francês de civilização e progresso que culminou tanto nos códigos de Postura quanto, mais tarde, nas medidas dos sanitaristas que queriam higienizar as ruas cometendo uma limpeza étnica. Na cidade onde o que opera é a noção de funcionalidade na cidade que se deseja ideal. Já da diáspora negra, temos uma cidade de experimentação, da intensidade, do popular, do apelo

profano, dos bares, dos usos, dos colonos, dos escravos, arraigada na tradição afro, criando formas de organização, usos e imagens do espaço próprias.

O cenário que estamos imaginando ao sugerir a pluridimensionalidade é de negociação e conflito nas interações. Não o de uma cidade bipartida, mas de uma cidade que surge de duas vontades. A vontade da elite baseada num projeto de cidade burguês, e a vontade de africanos e crioulos, baseada não num projeto de cidade, que a este não foi dada a chance de poder elaborá-lo, mas numa vontade criadora de sua cultura, mesmo de forma subalternizada e reprimida, enfrentando adversidades sociais e preconceito racial, que acabam impulsionando o negro a ressignificar sua cultura.

A Zona Portuária é um caso especial não só pela importância do porto do Rio, local exclusivo de desembarque dos escravos e onde estava, segundo Soares, o maior complexo negreiro da história da cidade, formado por quatro pontos: a rua do Valongo, local dos armazéns de compra e venda de africanos, o Trapiche do Valongo, local onde os escravos desembarcavam o sal trazido da Europa, cemitério do Valongo, local onde eram enterrados os negros africanos que morriam em terra, e, o Lazareto, criado por D. João VI para receber os africanos que chegavam doentes. Mas também na manutenção de tradições festivas, religiosas e guerreiras de referências africanas.

Tinha na Pedra do Sal, lá na Saúde, ali que era uma casa de baianos e africanos, quando chegavam da África ou da Bahia. Da casa deles se via o navio, aí já tinha o sinal de que vinha chegando gente de lá. (...) Era uma bandeira branca, sinal de Oxalá, avisando que vinha chegando gente. A casa era no morro, era de um africano, ela chamava Tia Dadá e ele tio Ossum, eles davam agasalho, davam tudo até a pessoa se aprumar... (depoimento de Tia Carmem – arquivo Corisco Filmes in Moura, 1995: 66).

No depoimento acima vemos a necessidade do negro de se “aprumar”, seja nas referências festivas religiosas, seja no acolhimento aos outros conterrâneos, como vemos no depoimento acima, seja com seus polos de irradiação da tradição dos *lundus e carurus*,³.

³ O lundu é um ritmo e dança criado a partir dos batuques dos escravos bantos e da incorporação de elementos das danças ibéricas, especialmente portuguesas. Já o caruru é uma comida

A Zona Portuária, da tradição dos *Zungús* e *casas de angú*. Foi também ali o primeiro terreiro de candomblé no Rio, de João Alabá, das expressões de vida e sociabilidade negras, dos hábitos do povo negro, dos almoços de domingo, afinal “*Domingo era dia de galinha*”⁴. Da formação da família negra brasileira, enfim, o quadro é amplo. E mesmo pensando num território habitado por muitos grupos diferentes existe uma população negra local ainda hoje, que, mesmo com a ação do tempo e espaço partilham desta memória afetiva, criando estilos de vida, festejando seus mitos, lendas e mártires, empoderando-se através de iniciativas artísticas e culturais enquanto sonham com uma governança democrática da cidade.

Percorrendo a linha do tempo e pensando panoramicamente na região hoje, não podemos esquecer que estamos vizinhos ao Afoxé Filhos de Gandhi, que estão resistindo há pelo menos 50 anos sendo um dos primeiros blocos de afoxé no Rio de Janeiro. Mais adiante caminhamos para a Pedra do Sal, monumento histórico, tombado como bem material pelo INEPAC (Instituto Estadual do Patrimônio Cultural) em 1987, porém tem na perspectiva imaterial, isto é, em sua forma simbólica o mais precioso bem. Lugar de memória, era ali que os escravos desembarcavam o sal que chegava em navios no Porto.

É atualmente no pé da Pedra do Sal que se reúnem os sambistas para o pagode, e, no sopé do Morro da Conceição que se desenvolvem formas de vida comunitárias negras que faz com que esta população local se auto intitulem quilombolas, o *Quilombo da Pedra do Sal*. Esta localidade é considerada um quilombo urbano levando em consideração as novas categorias de patrimônios culturais. Segundo decreto 4.887 “são quilombolas grupos étnico-raciais, segundo auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

É sabido que a demarcação de um quilombo urbano é mais complexa do que um rural, por tocar na questão da propriedade privada, principalmente em

tipicamente africana, incorporada a culinária baiana e consagrada nos cultos aos ancestrais, sendo considerada comida de santo nos rituais das religiões de matriz africana no Brasil.

⁴ “Todo domingo era dia de galinha” é o mote do trabalho da socióloga Carmen Baptista (Puc-Rio), no qual faz análises sensíveis sobre costumes da população negra na esfera da alimentação e dos costumes.

áreas valorizadas ou que estão em processo de valorização. Daí que apontamos também para os vários conflitos fundiários por conta da demarcação e reconhecimento pleno da comunidade quilombola.

Poderia enumerar na atualidade diversas memórias, histórias, lugares e eventos de caráter étnico-racial que faz desta região um reduto da memória ancestral negra. Interessante perceber que todas as ações/eventos têm em comum, discursos de visibilidade, de resistência, de defesa de uma determinada memória, luta por regularização fundiária e reconhecimento, daí a importância do samba, da religião e da culinária como construtora e organizadora das noções de pertencimento e da ressignificação de tradições afro-brasileiras.

Herdeira das religiões de matriz africana, dos sambas, dos primeiros ranchos carnavalescos, da culinária afro-baiana carioca, dos trabalhadores do Porto, da forma intensa de viver a cidade e fazer uso dela, a Zona Portuária e muitos de seus tradicionais habitantes reivindicam até hoje pertencimento a uma cosmologia africana. Lembrando que o fato de pertencer não traduz necessariamente posse de propriedades ou qualquer relação fundiária, mas sim uma rede de relações que se traduz num vínculo simbólico entre homens e mulheres que partilham das mesmas memórias afetivas, sejam estas, as da escravidão ou da África distante.

É bem verdade, que na filosofia africana, ressalta o filósofo ganês Appiah a identidade africana não é um processo homogêneo, ela está em processo de formação. “Não há uma identidade final acabada, logo há um mito de um mundo africano entre nós” (Appiah, 1997: 112). Assim não devemos pensar na população negra da Zona Portuária como na busca de uma forma ficcional de África fora do continente africano e nem de maneira idealizada como detentores de formas próprias de vida e sociabilidade apartadas do resto da população.

O que queremos é chamar atenção para uma visão muito difundida e pouco problematizada de uma África entre nós, pensando naquilo que em Mia Couto soa quase como um clamor ao refletir sobre o papel do escritor africano:

A África tem sido sujeita a sucessivos processos de essencialização e folclorização, e muito daquilo que se proclama como autenticamente

africano resulta de invenções feitas fora do continente. Os escritores africanos sofreram durante décadas a chamada prova de autenticidade: pedia-se que os seus textos traduzissem aquilo que se entendia como sua verdadeira etnicidade. Os jovens autores africanos estão se libertando da “africanidade”. Eles são os que são sem que necessitem de proclamação. Os escritores africanos desejam ser tão universais como qualquer outro escritor do mundo. (Couto, 2009: 22).

Mia Couto engrossa o debate falando deste movimento como uma “africanidade” que permeia principalmente o pensamento. “Há tantas Áfricas quantos escritores, e todos eles estão reinventando continentes dentro de si mesmos” (Idem). Logo antes de aprisionarmos nosso pensamento nesta suposta “africanidade”, muito menos numa África entre nós, pensemos na noção de autenticidade na cultura africana.

Diferente de uma referência ensimesmada, munida de um poder transcendental e sempre na busca de algo intrínseco, de um eu autêntico, para Appiah com base em seu lugar de fala, Gana, a autenticidade na filosofia africana, é uma força de pulsão para fora, ela é quase que uma curiosidade que consiste em descobrir um papel público. Deste modo, “prova de autenticidade” que impuseram aos escritores africanos, não encontrou ressonância nas Áfricas, porque é uma palavra que guarda outros significados para os africanos.

Assim, pensando no encontro das nações africanas em solo brasileiro margeando as esferas do mito, como destaca Appiah, e das invenções, como fala Mia Couto é que vamos refletir sobre que identidade negra é esta de origens marcadamente africana.

Robert Slenes ao pensar na ideia de uma identidade africana sendo formada entre nós, diz:

Se os africanos, na sua grande maioria, não podiam olhar para frente, para um tempo em que seriam assimilados pela nova sociedade, tampouco, ou apenas excepcionalmente, eles podiam olhar para trás. Evidentemente, os que foram para a cidade do Rio, onde encontravam mais liberdade de movimento e um grande aglomerado de africanos de todas as origens, tinham mais possibilidades de se circundarem com fragmentos de suas sociedades de origem. (...) Não devemos subestimar as possibilidades dos africanos de manterem vivas suas identidades originais; contudo, na labuta diária, na luta contra os (des) mandos do senhor, na procura de parceiros para a vida afectiva, necessariamente eles haveriam de formar laços com pessoas de outras origens, redesenhando as fronteiras entre etnias. (Slenes, 1995: 13).

Lembrando que a negrada nas ruas representa algo de significativo, nem ideal, nem ficcional, mas real, que numa perspectiva de negociação e conflito, foi vítima de uma máquina escravista estatal e mesmo assim conseguiram subverter os desígnios da sorte que lhes fora lançada.

Pensando no conceito de mito, vemos que ele não é irreal, falso, logo existe sim um processo de formação de identidade partindo da população africana e negra da cidade que não era aquela das suas origens, nem das de qualquer outro escravo. Mas na esfera da mito, complementa Slenes:

Se é verdade que o mito se movimenta no sentido de não revelar, encobrir; se ele se constitui como a irrupção do indizível, do não-dito, pode-se dizer também que ele deve ser encarado como uma das vias de acesso para se compreender o universo sociocultural de um povo. (Idem: 28).

Vindo na esteira do grupo feminino a tríade religião, samba e culinária que fazia parte do rico material sócio cultural que esta geração nos legou acabaram cumprindo um papel importante na formação das marcas identitárias do povo negro nos pós abolição. E, hoje, este papel é ressignificado no espaço-tempo como estratégia de afirmação e resistência de identidades por parte da população negra portuária que tem as tias como baluartes estratégicos deste jogo político em pleno processo de "revitalização", e, por isto nosso trabalho caminha no tempo para a encruzilhada das tias da contemporaneidade.

II Capítulo – Na “encruzilhada” das tias

“A cultura negra é uma cultura das encruzilhadas” (1997: 26), é assim que Leda Martins em sua *Afrografias da Memória* tece considerações excelentes acerca da formulação complexa da encruzilhada no sistema filosófico-religioso de origem iorubá. Trabalhar com a ideia de encruzilhada é estratégico a fim de entender as dinâmicas das tias em redes, num processo de cruzamento que vem comportando jogos ritualísticos de linguagem, simbólicos, culturais e performáticos.

Lugar de interseção de duas ruas que se cruzam irradiando quatro linhas de fuga, a encruzilhada é o lugar por excelência do ritual.

Da esfera do rito e, portanto, da performance, é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sónica diversificada e, portanto, de sentidos. (Martins, 1997: 28).

Do cruzamento das tradições e memórias orais de descendência das Áfricas que nos cercam é que vamos adentrar o território das tias da contemporaneidade. Cruzando informações, saberes, comportamentos, memórias, discursos e linguagens que comportam todos os símbolos, escritos e/ou ágrafos na formação de uma tradição de tias. E é também neste movimento que vamos pensar na formação e fundação de rituais de origem afro como estruturadores de uma identidade local.

Segundo Martins, identidade que pode ser pensada como um “tecido e uma textura, nos quais as falas e os gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos”, foram ressignificados em território nacional. Sendo assim: “transformaram-se e reatualizaram-se em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras” (Idem). Deste modo, as Áfricas atravessam, tocam o Brasil, mas não se fundem ou perdem-se um no outro, o que há é um processo que é de reposição e criação e que começa na encruzilhada.

Falando sobre a encruzilhada no sistema filosófico-religioso dos povos de origem Yorubá, Martins chama atenção para o dono da encruzilhada – Esú. Princípio dinâmico é ele o canal de ligação e comunicação dos homens do *aiê* (a terra, o visível) com os deuses do *orun* (espaço invisível). Ele pertence a ambos os planos, isto é, tanto é um princípio tanto da existência individualizada quanto um princípio dinâmico da comunicação, sendo ele veículo instaurador do próprio ato da narração.

Bebendo da linguagem tradicional dos cultos de matriz afro brasileira, começamos por pensar na ideia de abrir os caminhos, com as oferendas aos deuses, aos mensageiros e donos do caminho, Exu e Ogum, e agora vamos nos debruçar sobre a encruzilhada das tias, indicativa dos cruzamentos discursivos diversos, intertextuais e interculturais, onde estas mulheres elaboram discursos sobre si, seus lugares, suas performances, suas linguagens, suas esferas de poder, enfim, sobre imagens.

Estando no centro desta encruzilhada tendo uma visão das quatro partes que formam nosso centro reflexivo vamos adentrar na casa e na história de três tias. Três mulheres negras moradoras de três espaços na Zona Portuária representadas em seus três espaços simbólicos de atuação. Deste modo temos tia Lúcia moradora do Morro do Pinto e é através dela que vamos privilegiar a dimensão religiosa que as tias cultuam. Tia Bebel, moradora da Pedra do Sal e com ela adentraremos sua cozinha pensando na formação de identidades através de seu domínio da culinária. E tia Dodô, moradora do Morro da Providência e é pela via do samba que ela nos faz refletir sobre seu saber fazer ser tia.

Temos assim tia Lúcia, tia Bebel e tia Dodô em seus respectivos Morro do Pinto, Pedra do Sal e Morro da Providência a fim de pensar em religiosidade, culinária e samba como marcas tradicionais das tias. Optando pela ideia de encruzilhada trabalharemos com estas tríades em redes, isto é, todas as tias reúnem todos estes atributos, não vamos engessá-las numa só ótica. O fato de adentrarmos o universo da tia Dodô pela via do samba não é porque ela não reúna as outras qualidades, mas porque ela faz do samba seu cartão de visita.

Formada a tríade das tias contemporâneas você leitor pergunta, e a outra rua da encruzilhada? Uma encruzilhada é o ponto onde vários caminhos se

cruzam, geralmente elas tem forma de cruz, sugerindo assim quatro pontos ou ruas que saem de um centro. E com isto chegamos a última ideia sobre a encruzilhada aqui desenvolvida. Vamos trabalhar com a encruzilhada que é consagrada as forças femininas.

A força feminina dos Exus é chamada Pomba Gira, já a masculina é tida como Exu propriamente dito. Em tempos idos a encruzilhada na forma “pé de galinha” era tida como a ideal para oferendas as entidades femininas. Nesta, três ruas convergiam para uma quarta, formando uma espécie de pé de galinha. Porém com os processos de urbanização e a transformação das ruas na cidade, este tipo de encruzilhada é raro hoje em dia. Atualmente as encruzilhadas mais populares tem formato de X e + ou de T, chamadas encruzilhadas abertas e fechadas, respectivamente, sendo as primeiras consagradas aos Exus masculinos e as últimas, em formato de T, as forças femininas.

Contudo, vamos ousar ao trabalhar com a encruzilhada no formato “pé de galinha”, três histórias, três mulheres, três tias, em três pontos da Zona Portuária e intercambiando-as na tríade samba, santo e culinária e culminando num lugar comum ou de convergência. Trazendo o especial de cada uma delas refletindo sobre o ponto de conversão de suas histórias numa quarta rua e seguindo o percurso de identidade e gênero nos pós abolição do Rio de Janeiro.

Assim este capítulo, consagrado às forças femininas da encruzilhada, está dividido em quatro subcapítulos, um para cada uma das três tias aqui elencadas num encontro fascinante entre tradição e modernidade, que vai convergir para o último capítulo onde o movimento das tias contemporâneas subvertem tradição em modernidade e atualizam seu poder de criação, resignificando esta tradição.

Pensando em poder de criação a intenção é adentrar o espaço da casa, das casas das tias, e observar como se delineiam as tramas sociais que ultrapassam o espaço físico da casa. Em vez de pensarmos na dicotomia casa e rua, na casa como espaço consagrado ao privado e feminino e na rua como espaço masculino, do público e da vida política, vamos desnaturalizar estas categorias e tentar analisar a esfera do doméstico sem partilhar da naturalização feminina da domesticidade, lembrando que as construções de domesticidade atreladas ao feminino foram ideologicamente construídas.

Do mesmo modo que também é construída a ideia da casa e do território doméstico como lugar sacralizado, livre “da fugacidade, da violência e da despersonalização das ruas” (Cunha, 2007: 381) o que acabou gerando narrativas do ambiente doméstico afastado das contendas políticas. Propomos também desnaturalizar esta visão da casa propondo aqui que o espaço doméstico encerra relações sociais existentes em outras esferas da vida social. “O caráter pretensamente natural, bem como sua associação ao grupo doméstico e ao gênero são, portanto, representações produzidas socialmente”. (Idem)

Ainda como nos sugere Olívia Cunha:

A domesticidade, no que diz respeito tanto a sua redefinição como espaço social naturalmente feminino – território da reprodução dos corpos e das famílias -, quanto às relações de trabalho e hierarquias de classe e cor que abrigaria, não só foi objeto da reflexão e da crítica de um discurso *emancipacionista* do final do século XIX, como matéria de interesse, contendas políticas e querelas públicas não limitadas às fronteiras do lar. (Ibidem).

Veremos em cada uma das tias como elas se pensam inseridas nos espaços domésticos e qual percepção têm elas da amplitude de irradiação desta esfera na vida política da cidade, bem como elas se pensam dentro desta rede, para assim tentarmos entender como reconstroem o espaço alvo da “revitalização” a partir de suas casas, da construção simbólica deste lugar alicerçada em memórias afetivas que são calcadas na reivindicação de uma ancestralidade negra.

Estamos falando de memórias afetivas alicerçadas numa construção de ancestralidade negra, não apenas na esfera do doméstico como herdeira de relações pessoais nas quais liderança e subjetividade são ritualizadas, cada uma a sua maneira, como decorrência da permanência de instituições e relações sociais baseadas no processo de escravidão. Mas, como nos fala Cunha (2007), no contexto pós-abolição, as noções de cidadania e direito invadem a esfera pública, que não está aqui oposta a casa e é aí que vai repousar as noções que as tias empregam em sua esfera doméstica. Não como o espaço do pessoal, do puro feminino, da intimidade, mas na casa como espaço político, de atuação pública, onde a liderança feminina negra faz culminar na ideia da família matrilinear, da família negra gerida pelo poder feminino.

Podemos dizer que as noções que vão nos acompanhar nesta encruzilhada das (re) criações são as de ancestralidade e matrifocalidade, na casa enquanto espaço político social construído, a partir de lideranças femininas negras subjetivadas enquanto tias. Para assim tentarmos entender porque ainda hoje há uma população negra na Zona Portuária que aciona memórias de organização, usos e imagens do espaço urbano, que cria e resgata estilos de vida recorrendo principalmente a expressões artísticas e culturais negras e acionando a sabedoria destas mulheres mais velhas a fim de legitimar pertencimento a um território em disputa.

Tia Dodô pela via do samba ou jogos de poder

“A partir de Ciata e das outras tias, com forte influência dos negros baianos que vieram para o Rio, o samba carioca floresceu em regime de matriarcado, em torno de mulheres de forte personalidade.” (Medeiros, 2004: 15). Ao pensar no matriarcado do samba, não podemos deixar de pensar em Tia Dodô, primeira porta bandeira da Portela, hoje com 93 anos gozando de uma lucidez e elegância pertinentes as sábias de sua idade.

Nascida em Barra Mansa, interior do Rio, chegou ao Morro da Providência com 3 anos de idade, onde mora até hoje. Sua mãe ao se ver com nove filhos, sendo 6 homens, decidiu morar no Centro do Rio onde os meninos teriam mais opção de trabalho, o marido continuou com seu trabalho em Barra Mansa visitando a família nos fins de semana e foi deste jeito que tia Dodô ficou companheira da mãe nas incursões nos sambas do subúrbios cariocas, indo aos 14 anos ser apresentada aos dirigentes da escola de samba Portela que a época Paulo da Portela, um dos fundadores da agremiação era quem estava na direção.

Ao brincar o fandango⁵ nos intervalos do serviço, conheceu Dorinha, a época uma espécie de rainha da bateria da Portela que trabalhava com ela.

⁵ O fandango, segundo Nei Lopes (2004) é uma antiga dança espanhola de origem africana trazida para as Américas. Verificando no quimbundo, língua dos escravos provenientes de Luanda, encontramos o verbete fundanga que quer dizer pólvora, numa alusão a fogo e à

Dorinha vendo-a brincar o fandango na elegância e leveza de uma porta bandeira decidiu levá-la para a escola apresentando-a a seu Paulo da Portela. A esta época tia Dodô contava com 14 anos, era menor e os dirigentes da escola, ficaram receosos com isto. Mas sua mãe acompanhava ela nos ensaios e a escola se rendeu a ela. O primeiro ano dela na escola foi também o primeiro título conquistado pela Portela em 1935.

Ela diz que puxou a veia artística do pai que sempre foi bom dançarino, mas foi sua mãe que a levava para os sambas, jongos, fandangos e depois dela mocinha continuou frequentando mesmo sem a mãe. Em suas lembranças a figura do pai aparece como o provedor que teve que ficar trabalhando em Barra Mansa, enquanto a mãe veio para o Rio com nove filhos a procura de trabalho para eles. E sua mãe aparece envolvida em lembranças de afeto e apoio, já que disse não sair de perto da mãe e lembra com carinho que ficava na barra de sua saia.

Sua mãe sempre teve muito zelo pela caçula e nunca batia nela apenas quando ela quebrava os santos de casa. Ela mandava buscar a vara de guaximba, galho específico de uma planta, com que ia bater nela quando, por exemplo, ela quebrava os santos da casa que ficavam na parede porque ensaiava de porta bandeira com um cabo de vassoura e nisto ia batendo nos santinhos que ficavam na parede e estes se quebravam. Sua mãe furiosa falava para ela ir cortar um pedaço de galho que iria apanhar nas pernas. Tia Dodô ainda perguntava se o galho era grosso ou fino e nos conta isto pelo viés cômico, sem nenhuma tristeza.

Jogando bem os jogos de poder, ela sabe de sua importância no mundo do samba e muito zelosa de suas coisas, ela possui um patrimônio material vasto sobre samba. Foi incentivada e conseguiu junto a Concessionária Porto Novo, responsável pela execução das obras na operação urbana em curso na cidade do Rio, todo incentivo para transformar sua casa no Museu Tia Dodô, onde ela exhibirá seu acervo sobre samba referentes a sua vida na Portela. Documentos, fotos, vestuários, troféus, medalhas, e outros objetos materiais, além das primeiras bandeiras da sua agremiação confeccionadas por ela mesma estarão em seu museu.

expressão “em polvorosa”. Pelo depoimento de tia Dodô podemos ficar com a última sugestão, porque assim ela nos diz: “Não era umbigada e não tinha passo marcado, cada um dançava o que queria numa explosão de alegria”.

Mas ela nos conta que esta vontade é antiga e vem sendo cultivada desde a gestão do antigo prefeito César Maia. Nos conta que sua casa sempre foi um “museu do pobre”, ou seja, diz que pobre tem a mania de exibir tudo nas paredes e sua casa era assim. As paredes da sala eram cheias de troféus e medalhas que conquistara através da Portela e ela exibia ainda os vestido que usara nos eventos em manequins feito de caixa de papelão. No muro de casa, a vizinhança e outros frequentadores e visitantes da Providência, se espremiavam para ver sua sala. Ela diz que era referência para quem ia ao morro espiar a sala dela, e ela gostava de receber as pessoas em sua sala, um famoso “museu de pobre”.

Com a visita de César Maia em 2004, ao seu museu ele diz que ela precisava ir para uma casa maior, arranjando mais embaixo do morro uma casa de dois andares que é sua casa atual. Agora, com a gestão de Eduardo Paes, encarregado pelo projeto de “revitalização”, com a pacificação da Providência através da Unidade de Polícia Pacificadora, UPP, e com a projeção do morro nos roteiros turísticos da cidade, o projeto de tornar o “museu de pobre” de tia Dodô, num “museu-informação” em escala global, que vem integrar a nova cena carioca, visando um público esporádico, como os turistas estrangeiros, a fim de servir ao capital.

Mas tia Dodô não é pensada aqui enquanto vítima desta situação. Podemos dizer que ela aplica um duplo jogo de poder. Duplo porque pode ser pensado internamente e externamente. Ou, para dentro e para fora. Para fora quando ela negocia com a prefeitura e a Concessionária a intenção de transformar sua casa no Museu tia Dodô, onde exibirá objetos biográficos. Biografia que pode ser pensada na relação dela com o samba, já que sua intenção é exibir objetos referentes ao samba, como as primeiras bandeiras da Portela, fotografias, e outros objetos que retratam sua vida enquanto primeira porta bandeira da agremiação.

Pensar neste movimento para dentro está ligado a ampliação de seu poder de liderança e autoridade frente à comunidade, seja da escola de samba, seja dos vizinhos e amigos da Providência, ao mesmo tempo em que consegue dar a sua casa um tom de sacralidade ao abrigar objetos que fazem parte de uma atmosfera tão valorizada pela comunidade.

Ocupando o lugar de ícone e atuando com subversão, pois consegue subverter tradição em modernidade ao exibir objetos tradicionais imbricados de subjetividade em tempos onde o consumo cultural e as tecnologias da modernidade predominam ela tem na sua casa, agora transformada em museu, o resultado de jogos de poderes políticos institucionalizados atuando lado a lado a uma vontade de governança democrática da cidade, ou de participação ativa nos processos que envolvem a história e memória de seu lugar.

É importante ressaltar como os objetos materiais, investidos de perspectiva museológica, vêm sendo pensados e interpretados por estudiosos na atualidade. Relembrando que os estudos em torno dos objetos materiais foram interpretados pela Antropologia, durante longo tempo, a uma cultura marginal, vemos que na atualidade ele se revestiu, felizmente, de novos significados ganhando status como fonte de estudo.

Segundo Gonçalves: “Os objetos vão ser interpretados com base num esquema teórico em que eles existiam não em função de estarem respondendo a necessidades praticas universais, nem como indicadores de processos evolutivos e de difusão, mas como meio de demarcação de identidades e posições na vida social” (Gonçalves, 2005: 8).

Deste modo, os objetos materiais não só demarcam as ideias de identidade, mas numa esfera dos símbolos, mitos e vida cotidiana, organizam o modo como os indivíduos ou os grupos sociais vivenciam subjetivamente suas identidades, projetando seu lugar no universo. Logo, pensar os objetos que serão expostos por tia Dodô em seu museu, é entendê-la de modo especial, já que eles revelam muito dela e representam sinais de suas escolhas, mas, sobretudo, é entender a época em que está sendo construído, os interesses dos atores sociais envolvidos na sua edificação, o momento porque passa a cidade com o processo de “revitalização”.

Em outro texto, Gonçalves (2003) faz distinção entre “museu-narrativa” e “museu-informação” e começa fazendo uma análise, a partir de Walter Benjamin (1986) do papel do narrador. Falando da narrativa enquanto modalidade discursiva na qual o narrador é a pessoa que intercambia experiências do passado no presente na forma de memória, impondo pessoalidade em sua performance e contrastando com a informação, modalidade discursiva da contemporaneidade,

onde as relações são marcadas pela impessoalidade, o anonimato e o ritmo acelerado das trocas.

Assim ele entra na querela entre “museu-narrativa”, como uma modalidade que está em declínio, e o “museu-informação”, como modalidade em ascensão. Dialogando com Gonçalves (2003), defendemos a ideia de que o Museu tia Dodô, pensado por ela pode ser pensado enquanto um “museu-narrativa”, sendo reatualizado da ideia do “museu do pobre”, já o museu desejado pelas autoridades governamentais envolvidas poder ser da ordem do “museu-informação”.

“O ‘museu-narrativa’ surge e desenvolve-se num contexto urbano, em que a relação com o público ainda guarda uma marca pessoal. Ele não é um museu feito para atender grandes multidões. (...) A fruição do ‘museu-narrativa’ supõe, da parte do visitante, um estado de distensão psicológica que não é mais possível no contexto de uma grande metrópole... Essa experiência supõe aquele estado de distensão psicológica, próxima da experiência do narrador e dos seus ouvintes”. (Gonçalves, 2003: 181).

Vislumbramos o museu pensado por tia Dodô dentro desta perspectiva. Onde não há estruturas formais internas de divisão do trabalho, de distância com o público, da ideia de consumo em massa. Pelo contrário, no museu desta tia há uma rede de relações de natureza interpessoal, por meio do qual se dão as trocas. Os objetos expostos estão ligados a experiência dela e não tem poder descritivo, com textos que engessam-no num espaço-tempo determinado, mas sim evocativo de uma história baseada na oralidade e provocativo ao público, uma vez que não há um enredo oficial, seus objetos servem a reflexão de várias leituras.

Baseado em muitos objetos não escritos, tais como, bandeiras, tecidos, vestuários, como os vestidos que ela vai expor, utensílios do carnaval, o chaveiro, que é lembrança dos tempos da gafieira, dentre outros, podemos fazer uma leitura destes objetos a partir de uma prática corrente das tias com historicidade profunda, a oralidade.

E logo estes objetos teriam uma função constitutiva, quase que como extensões do corpo humano, pois ao corpo os objetos imprimem técnicas

corporais, (Gonçalves, 2009) e usos do corpo, e não como suportes de relações sociais ou suportes materiais de relações simbólicas.

Neste processo, vemos que o museu de tia Dodô ao retirar os objetos da vida cotidiana, ou, do “museu de pobre”, estes objetos vão conhecer um novo momento em sua biografia. Saindo do campo da memória individual, estes objetos são elevados a condição de objetos históricos ou etnográficos, passando a fazer parte de um discurso oficial.

Como sugere Gonçalves:

Nessa passagem ritual, do cotidiano ao museu, os objetos são, de certo modo, despidos de suas ambiguidades, de suas funções originais (sejam mágico-religiosas, econômicas, políticas ou sociais), e, sobretudo, são separados do corpo de seus usuários, assumindo, dali em diante, mais um valor de exibição do que um valor ritual. (Idem, 2009: 69).

Esta passagem a que refere o texto acima fala da intervenção de uma autoridade exterior a historicidade do objeto manipulando-o, classificando-o e decidindo sobre seu futuro. Os objetos da vida cotidiana de tia Dodô relacionada ao samba, agora são motivos da apreciação da equipe de museólogos e outros atores governamentais que classificam os objetos, intencionalmente, em monumentos da mostra.

Aliando a ideia dos objetos do museu a de documento/monumento em Le Goff (1990), ampliaremos mais nossa análise ao apontar para a intencionalidade do documento, que se torna monumento, na medida em que está atrelado a uma esfera de poder e representação que resulta das estratégias de sociedades históricas para impor ao futuro determinada imagem de si.

A intervenção de quem escolhe o documento que será exposto em detrimento de outros, ou a ordem desta exposição, o valor de testemunho ou de narrativa que será atribuído ao documento, depende da posição na sociedade de quem escolhe, da organização mental, da mensagem que se quer transmitir, sendo assim, esta intervenção não é nada neutra, pelo contrário está carregada de intencionalidades.

Assim como a intervenção de quem escolhe o documento não é neutra, o documento também não é inócuo. O documento é:

É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou ser manipulado, ainda que pelo silêncio. (Le Goff, 1990: 547).

Neste jogo de poder e representação que nos interessa pensar o museu de tia Dodô, através de seu processo de construção. Fazendo parte de uma escolha dela, muito influenciada pela equipe de trabalho da Concessionária Porto Novo, e, da equipe responsável pela edificação do museu, muito influenciada pela visão de tia Dodô, a escolha dos objetos materiais que serão expostos no museu está sendo fruto de rearranjos de imagens das histórias e memórias que se quer impor ao futuro.

O que transpõe o documento em monumento aqui são relações de poder e desejo de representação. Assim é necessário desmistificar o valor sacro do documento para entender as condições de sua produção em documento/monumento, onde o monumento é tão intencional quanto à escolha dos documentos.

A fim de entender as relações de poder que estão imbricadas nas condições de produção deste museu é válido contar uma longa história. Até aqui vimos os contratos das ideias de um “museu-narrativa” e um “museu-informação” em diálogo e disputa. Mas um episódio dramático desta história ainda precisa ser contado.

Tia Dodô, que recebeu a equipe de engenheiros, arquitetos e todas as pessoas responsáveis pela obra de sua casa, contraiu pneumonia, por conta da poeira da obra, ficando acamada durante dois meses no hospital de acari, subúrbio do Rio, levada pelos vizinhos. Passados dois meses ela teve alta e disse que achou que não fosse nem voltar do hospital. Já tendo alta foi aconselhada a ficar por lá mesmo visto que não poderia voltar para a poeira que foi transformada sua casa. Sobre este processo tia Dodô diz que “eles” invadiram a casa dela, ela pensou ser uma coisa, mas percebeu que seria diferente do que imaginara, e disse: “querem mandar mais do que a gente na nossa própria casa”.

Sobre esta aparente perda de autoridade tia Dodô fala meio decepcionada. Mas como diz ser mulher de fibra, ela bateu pé no chão e disse que voltaria a sua

casa e não ficaria no hospital, ajudando a cuidar de outros pacientes, como tinham-lhe sugerido. Acionou sua amiga Selminha Sorriso, porta bandeira da Escola de Samba Beija Flor de Nilópolis, e pessoa que guarda muita estima por tia Dodô, e esta a levou para um hotel no centro do Rio.

Passados dois dias, na conta de tia Dodô, a Concessionária foi procurá-la e assumir as despesas com o hotel, já que sua casa continua em obras, além de formular contratos para duas acompanhantes para ela e um contrato de entrega da casa pronta, assinado por tia Dodô.

Meus encontros com ela têm sido no quarto deste hotel. Tem uma acompanhante, uma auxiliar de enfermagem de 22 anos que fica pela manhã de 7h às 18h, quando há a troca com outra menina que vai para dormir. Ansiosa para voltar a sua casa ela diz que prefere estar em casa do que em qualquer quarto de luxo fora dela. Decepcionada com os representantes da obra, que segundo ela, querem mandar mais do que ela em sua casa, ela não tem medo e diz que o Museu é dela e que não quer saber de Prefeitura e Concessionária.

Vivendo este impasse, pois sua casa já passa por um processo de transformação, no qual ela desejou, só não imaginou que haveria outros “donos”, tia Dodô goza de raciocínio lógico, lucidez, elegância e conhecimentos solidificados que transpõem o quadro que se encontra e não a faz perder a liderança e autonomia tão necessárias e ela, principalmente quando está conversando com algum responsável da obra.

Num segundo momento com ela, quando cheguei em seu quarto ela estava conversando com o engenheiro da Concessionária Porto Novo, responsável pela obra de sua casa e que será referido aqui como o engenheiro, que tinha ido buscá-la pois precisava de sua presença para mexer em objetos pessoais dela, como roupas para lavar e seus santos. E aqui tive o prazer de presenciar uma conversa bem interessante, onde pude ver tia Dodô em sua desenvoltura frente às esferas governamentais.

Com muita firmeza na voz e no olhar ela conversa de frente ao engenheiro, fala que não vai a sua casa para ver objetos pessoais porque está muito ansiosa para voltar a sua casa e que uma ida lá para depois ter que voltar ao hotel seria

ruim para ela. Quer ir para ficar e daí o engenheiro pede a ela mais cinco dias de prazo. Conversa com ele de forma amistosa e me apresenta ele como seu anjo de guarda, diz que: “Sem ele eu não ficaria bem. Devo muito a ele”. Conversa com ele travando intimidade, pergunta pela sua mãe e filhas e ele fala de suas filhas, conta histórias para ela. Ela diz que ele precisa ter um filho homem e ele escuta ela, nestes momentos, como quem escuta conselhos de uma velha sábia.

Tia Dodô é uma destas senhoras que fala filosoficamente de vários assuntos com domínio, mas sua sabedoria vem da experiência e experimentação, não de livros. Suas lições de história são interessantes e nos faz vislumbrar como se processa a formação de uma linguagem e identidade nacional no cenário da “descoberta do Brasil”. Ela diz: “Se é que tem um dono, é a nossa língua Guarany. A gente tá na língua dos outros”, ou, em outra de sua fala “o índio assistiu a primeira missa no Brasil trepado na árvore” numa clara referência ao processo colonização onde nos foi imposto o português como língua oficial, bem como a imposição da religião católica. E termina, “quem é do samba é católico e espírita, mistura tudo. Já a religião dela tem outros comparsas” (referindo a sua acompanhante que é evangélica da Assembleia de Deus).

Apesar de estarmos nos referindo a tia Dodô pelo matriarcado do samba é importante frisar que é através do samba que podemos pensar em sua religiosidade. Seu encontro com a Portela é extremamente importante para ela se delinear enquanto tia. Chegando na quadra muito nova ainda, com apenas 14 anos e ingressando na escola como Porta-bandeira, função que até hoje lhe dá projeção, tia Dodô é muito dedicada as coisas da escola e diz ser pé quente porque em 1935, ano de seu ingresso na escola foi também o primeiro título que a escola conquistou.

Quando lhe pergunto se as pessoas a reconhecem nas ruas, sua acompanhante responde: “Só em Madureira”. Nisto vemos como a relação de tia Dodô com a Portela perpassa o espaço físico da escola ganhando as ruas. Conosco ela compartilha um episódio interessante onde une ao samba sua religiosidade e, porque não, intuição ou mediunidade.

Assim ela nos relata um episódio interessante para pensarmos na crise dos símbolos religiosos. Conta que a Portela tem como padroeiros Nossa Senhora da

Conceição e São Sebastião. Uma vez ela chegando à quadra viu que os santos estavam escondidos porque tinham colocado uma águia, símbolo da escola, na frente dos santos. Daí ela falou que era para tirar os santos dali porque não se podia esconder os santos. Teimou, brigou com a diretoria, esta ficou postergando seu pedido, até que foi ela mesma quem pagou uma pessoa para tirar os santos dali. Segundo ela: “Não deu outra, o santo quebrou e isso não é bom sinal para a escola”. Ela levou os santos para sua casa e está lá até hoje.

Sua escola de samba acabou de passar por um processo de eleição e a presidência foi trocada, o que ela comemora veementemente e não esconde de ninguém a antipatia pelo antigo presidente. Agora ela diz que precisa tirar um dia para por os santos no seu devido lugar e confia que com a nova presidência, o santo não quebra mais. Como em seu discurso os santos são carregados de pessoalidade, diga-se também de vontade, o fato dele quebrar tem a ver com um sinal de descontentamento que o santo emitiu.

Tia Dodô ora diz que não tem religião ora diz que sua religião é o samba. Mas guarda uma prática ritual bem interessante, ela conversa muito com os santos. Têm em sua casa muitas imagens de santo, uma inclusive, ela deu para o engenheiro da Concessionária e disse que é uma santa que onde a pessoa estiver ela acompanha com os olhos. Diz que quando reconhece algum erro seu, ela olha para os santos e pergunta a eles e eles a respondem. Neste processo ela trava uma relação de intimidade e pessoalidade com as imagens, mas ainda com o que representam para ela, desmaterializando-a e investindo-a de novos significados.

Retornando a Gonçalves (2005), ele diz que os objetos fazem parte de um sistema de pensamento, de um sistema simbólico, enfatizando a função que exercem através de seu uso criando técnicas corporais específicas. Indo um pouco mais longe ao pensar em tia Dodô conversando com os santos católicos, podemos dizer que além de maneiras no agir, os objetos criam modos de expressão, de linguagem.

Vários objetos se comunicam conosco emitindo sons, e é claro que o som de uma panela de pressão, o apito de uma chaleira, o borbulhar de uma água fervendo é diferente de sons fabricados pela tecnologia, como os aparelhos televisores, sons, dentre outros. Sons da esfera da natureza e da tecnologia, mas o

que pensar da imagem de tia Dodô conversando com os santos, um objeto inanimado e sem sonoridade aparente?

Vemos que este movimento faz parte da esfera do imaginário, tema que inicialmente foi relegado nas ciências humanas, não merecendo status de estudos acadêmicos. Mas com o crescimento dos estudos em História Cultural, os estudos sobre o imaginário ganharam força.

Pessoalizando os santos, dialogando com eles, acreditando na contrapartida na relação com eles é que tia Dodô cria um sistema de ideias-imagens que dão sentido a realidade, participando assim de sua existência. Ele, o imaginário, revela um sentido ou envolve uma significação para além do aparente, é epifania, aparição de algo ausente e que se evoca pela imagem e discurso.

Também é pela via do imaginário que ela tinha elaborado sua casa-museu, mas a “realidade” deu-lhe uma rasteira e finalmente ela chega em casa e se diz triste, diz que encontrou uma casa linda, reformada, mas: “Só faltou a minha mão, a mão dele, nota dez”. “Dele” aqui guarda clara referência ao engenheiro e sua equipe. Logo vemos aqui o conflito de intencionalidades na projeção de sua casa na espera de abrigar um museu bem como na escolha do que será exposto, o que ainda não está acertado e é o momento em que tia Dodô sonha “meter sua mão”, no sentido de intervir na transformação que está acontecendo e transformando o curso de sua vida.

Tia Bebel em sua cozinha ou refletindo sobre patrimônio

O esforço de criação das tias está na plena afirmação de suas expressões artísticas e culturais e na vontade e desejo de uma governança democrática da cidade. Mas para ilustrar melhor esta fala, isto é, para entendermos que vontade democrática de governança é esta, vamos adentrar a casa de tia Bebel a partir do espaço da sua cozinha, privilegiando as falas de tia Bebel num passeio pelas ruas do Rio em busca de dobradiças para a porta de sua casa.

Tia Bebel, nascida em Franca, interior de São Paulo em 1941. Filha de pais paulistas, tem hoje 72 anos e veio para o Rio depois da morte dos pais, com 12 anos, sendo “adotada” por uma família para trabalhar como empregada doméstica na Zona Sul do Rio. Com 14 anos, por influência de uma amiga, foi morar na subida do Morro da Conceição na Zona Portuária. Sua casa pertence ao território do *Quilombo da Pedra do sal*, local de convergências de interesses diversos de diferentes grupos sociais que foi tombado pelo INEPAC em 1987 como quilombo urbano.

Este espaço é considerado um quilombo urbano levando em consideração as novas categorias de patrimônios culturais. Segundo decreto 4.887 “são quilombolas grupos étnico raciais, segundo auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência a opressão histórica sofrida”.

No caso da região onde se localiza o *Quilombo da Pedra do Sal*, sopé do morro da Conceição, no bairro da Saúde é crescente a especulação imobiliária por conta da “revitalização” da área, logo a demarcação de um quilombo urbano que já costuma ser mais complexa do que um rural, aqui é mais complexa ainda por tocar na questão da propriedade privada, principalmente em áreas valorizadas ou que estão em processo de valorização, ou, revalorização, como é o caso.

Conheci tia Bebel numa barraca de ervas no Largo de São Francisco, no centro do Rio. Ali ela se ocupava de ervas que eram para ser usadas na cozinha. Conversamos longamente e tia Bebel já despertava em mim a intuição de ser ela uma tia ao apresentar alguns dotes que podemos relacionar com os das tias da antiga: dotes culinários, receitas para curas de pequenas enfermidades, pertencimento a uma Irmandade Católica, cor da pele, a preocupação de passar seus ensinamentos para a neta. Enfim, uma conversa muito ritualizada.

Quando pergunto sobre seus afazeres na cozinha, ele me responde com uma pergunta: “Você sabe o segredo de uma boa feijoada?”. Na hora, penso em questões técnicas e ela responde dizendo que: “o segredo da boa feijoada é uma vela acesa e um copo com água”. A feijoada, segundo Câmara Cascudo: “é uma dessas obras-primas, obrigando iniciação nacionalizante... Toda a gente pode mandar servir no Maranhão um pato ao tucupi ou um arroz-de-cuxá. Mas nem

todos sabem comê-lo na lentidão valorizada que eles merecem”. (Cascudo, 2004: 446).

Quando tia Bebel aciona os objetos do copo e da vela combinados aos elementos da água e do fogo para o preparo da feijoada, ela sabe bem a importância ritual deste movimento. Cascudo sugere a ideia de uma “iniciação nacionalizante” para saber apreciar a feijoada. Tia Bebel aciona objetos que são ritualisticamente consolidados na esfera religiosa, já que se usa a vela acesa e um copo com água nos momentos de oração aos anjos e santos. E ambos concorrem para a ideia de iniciação, seja no preparo da feijoada de tia Bebel, seja na apreciação de Cascudo.

Lembramos também que a feijoada é consagrada como comida de santo, isto é, oferecida nos rituais de religião de matriz africana a entidade do Preto Velho. Percebemos que para ela fazer uma feijoada é um ritual que incorpora elementos de base africana e que estão de certa forma presentes em sua participação na Irmandade Católica Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, uma das mais antigas do Rio, fundada em 1640.

Fruto das relações sincréticas no universo escravista, as Irmandades funcionaram no século XVIII, segundo Soares, como: “... uma das poucas vias de acesso à experiência da liberdade, ao reconhecimento social, e à possibilidade de formas de autogestão dentro do universo escravista” (Soares, 2000: 166). Nas discussões das Irmandades, trabalho muito bem feito por Mariza Soares (2000), vale destacar que a princípio as irmandades eram formas do escravizado burlar o controle senhorial, já que ir para a igreja era uma das poucas formas de associação permitidas aos pretos pelo Estado Português. Logo, frequentar uma Irmandade para além do espaço de sociabilidade, era sinal de status e distinção.

As irmandades, segundo ainda Soares, são marcadas pelo poder masculino, são os homens que ocupam os cargos dentro da irmandade, embora haja a presença muito grande de mulheres que possuem papel de destaque, já que seu poder está baseado no feitiço. As mulheres das irmandades negras possuíam um conhecimento sincrético, já que muitas levavam suas práticas dos batuques para dentro das irmandades, logo sua participação na organização destas aumentavam significativamente.

Assim, é na ordem do ritual, do simbólico e do sagrado sincrético que podemos localizar tia Bebel. Mulher que preza sua irmandade na mesma proporção que deposita seus mais íntimos saberes na esfera doméstica da cozinha, daí todo o ritual para fazer uma feijoada. Quando lhe pergunto sua religião, ela diz que é católica, mas que as vezes vai a outros lugares como o terreiro de sua irmã, que é mãe de santo ou no terreiro de Umbanda frequentado por sua filha, que se envolveu com a religião por conta das “coisas do santo e da cozinha”, que tia Bebel lhe transmitiu. E isto foi contado por sua filha Geórgia que tem 43 anos, três filhos e dois netos.

Sobre os compromissos religiosos de tia Bebel se encontram as missas aos domingos e outros dias da semana que na maioria das vezes é na igreja de Santo Crispim no Bairro de Fátima no Centro do Rio. Além dos compromissos com a irmandade, apesar de não ocupar cargo, como ela mesma diz, ela é muito importante na composição das negras fieis na igreja. De outras questões religiosas, ligadas ao terreiro, ela pouca fala diretamente. Mas sua filha informa que ela gosta mesmo de frequentar o candomblé da irmã na Baixada Fluminense: “Ali ela se sente em casa, tem suas amigas conhecidas da antiga”. Quando ela chega no terreiro de sua irmã, ela a coloca ao seu lado num lugar de reverência. Mas, segundo sua filha, ela sai discretamente e logo depois vai sentar-se na assistência junto aos outros: “Nem parece que mamãe é o que é”.

Mas o que é tia Bebel nestas referências da filha? Tia Bebel é fruto de relações sincréticas e são notórias as hierarquizações da igreja e do terreiro em suas falas. Raul Lody (1988), pensando na relação entre os espaços das igrejas e dos terreiros, destaca que os espaços do culto não estão somente nas construções intramuros dos terreiros: “Assim, é importante citar igrejas católicas como verdadeiros prolongamentos da imagem do axé, quando em seus espaços há detenção de objeto possuidores de diretos vínculos ao culto dos orixás”. (Lody, 1988: 45).

Lody ao falar do espaço terreiro-igreja diz que a igreja é uma instituição fundamentada no prestígio e o terreiro fundamentado na identidade cultural negra. Se acompanharmos o pensamento do autor, podemos entender que a recusa de tia Bebel no lugar nos cultos dos terreiros, resulta da importância que ela entende que

tem na igreja, fazendo parte de uma irmandade. Porém, se levarmos em consideração as hierarquizações e os lugares de prestígio do terreiro, trama complexa para caber aqui, veremos que o lugar que tia Bebel quer ocupar no terreiro é o da assistência.

Estar na assistência supõe um menor compromisso frente à comunidade do terreiro. Sem lugar de destaque no terreiro seu compromisso é com os santos do culto. Porém, ela também não tem lugar de destaque na irmandade, dentro da hierarquia do culto, mas estar na irmandade em sua fala é um prestígio. Participar de reuniões que só os irmãos frequentam, circular, mesmo de forma subalterna, nestas esferas de poder, é para ela alcançar um lugar especial frente à comunidade católica.

Outro aspecto importante da personalidade de tia Bebel envolve a sua intuição. Segundo sua filha ela é uma mulher de fortíssima intuição, que avisa antes coisas que vão acontecer: “Mamãe é cheia de mistérios e vê coisas”. Quando seu neto ficou doente, ela não quis vê-lo no hospital porque teve uma visão e sabia como ele iria ficar. Mas quando lhe pergunto se ela confiava que ele iria se curar, ela diz: “Sim, também depois de tudo que eu fiz. Eu sabia que ele ia sair porque eu fazia e pedia resposta na hora”. O que ela fazia? Magia, feitiço, “trabalhos”, como ela se refere. Aonde? Em casa, mas especificamente, na cozinha. Combinadas sua intuição, mediunidade ao sincretismo, pois ela circula nas esferas dos santos católicos relacionando-os aos orixás do candomblé, podemos dizer que nesta trama sua cozinha opera de maneira sincrética.

Quando lhe pergunto sobre cozinha ela menciona: “Minha cozinha é antiga, é normal. Não é a cozinha que você tá procurando, aquela cozinha de escravo”. Afirmação importante, pois quando falo que meu trabalho é sobre a memória local, para ela está implícita a ideia de que meu interesse é sobre a escravidão. Fato interessante porque percebemos que quem associa a memória local à escravidão, primeiramente, é ela, numa clara referência de que tratar de memória local para ela é encontrar vestígios no passado da escravidão, no qual eu, enquanto pesquisadora negra estaria atrás dos vestígios desse tempo.

A cozinha de sua casa é antiga, sem muito luxo e móveis, mas com alguns utensílios, objetos de cozinha expostos. Com pouca luz e pé direito alto, típico das

casas antigas, sua cozinha é grande. Sobre o fogão, algumas panelas, outras ficam penduradas nas paredes, junto a colher de pau, soquetes, folhas de louro, uns santinhos espalhados pelos armários, umas caixas de fósforo e vestígios de vela.

Sua cozinha opera de maneira sincrética no sentido de que é espaço para cozinhar e para rezar, onde se prepara comida para o sustento, mas também pratos típicos que são oferecidos aos orixás. Onde o preparo de uma feijoada requer um copo de água e uma vela acesa para que tudo dê certo. É um misto de objetos da esfera do sagrado que entram em consonância com objetos materiais de qualquer cozinha, mas que ali são reinvestidos de valor sacro.

Tais constatações apontam para a antropologia do objeto, partindo do princípio de que o objeto e o conjunto de imagens que ele agrega, tem um valor interessante na relação com o vivido. Primeiro, por ele materializar concepções culturais das mais diversas que, a partir dele, possibilitam a compreensão de outros domínios que engendram a cultura, como, por exemplo, a economia e a política. Da mesma forma, na arte, no parentesco ou na religião os objetos são referências e, ao mesmo tempo, consequências de construções culturais.

Segundo, porque ao se tornar metonímia de um sistema cultural, o objeto torna-se um documento e, portanto, passível de um processo interpretativo capaz de remetê-lo a paisagens culturais específicas, seguindo historicidades particulares. Como sugere Reginaldo Gonçalves, os objetos trazem uma *circularidade cultural* que está diretamente relacionada ao processo de pertencimento cultural e, portanto, de identidade (Gonçalves, 2003).

A ideia de trazer sua feijoada, sua relação com a cozinha e os objetos da mesma não funciona aqui no sentido de valorização de uma identidade nacional, mas vai ao encontro do que Gonçalves (2005) chama de criação de subjetividade a partir da materialidade dos patrimônios culturais, bem como do que Câmara Cascudo (2003) sugere em um de seus trabalhos sobre a *rede de dormir* onde ele defende os estudos acerca de objetos e temas ligados ao cotidiano que, segundo ele, não são privilegiados pelos pesquisadores e exigem uma prodigiosa retórica para valorizá-los.

Se pensarmos nos objetos materiais da cozinha de tia Bebel também nos vemos neste processo, onde é preciso sublimar os objetos para que o leitor entenda sua importância como fonte de estudo e criação de subjetividade. Para Cascudo: “A rede toma nosso feitio, contamina-se com nossos hábitos, repete, dócil e macia, a forma do nosso corpo” (Cascudo, 2003: 15). Assim como a rede assume em sua dimensão material a vida social e cultural de seu dono, os objetos e sua disposição na cozinha de tia Bebel, podem ser pensados em sua materialidade, como a própria substância da vida social e cultural dela.

Não podemos esquecer que estamos passeando com tia Bebel pelas ruas do Centro do Rio na procura de uma dobradiça da porta. Ela que dispunha de 15 reais, preço de uma dobradiça simples, precisava, porém, comprar uma dobradiça específica para a porta de sua casa, já que o modelo de porta é do século XIX.

A ideia aqui é tentar entender como tia Bebel pensa sua história, sua casa, sua porta e a dobradiça, inserida nas novas políticas de patrimonialização, bem como se faz necessário pensar como as instâncias governamentais estão manipulando os códigos de patrimônio, memória e preservação.

Lembrando que as noções de público e privado que tia Bebel herdara são de outra ordem, ela não narra sua casa numa perspectiva de posse como o lugar da individualidade e intimidade, típicos da família burguesa, ela narra sua história a partir da grande família, das redes que se ligam a ela, da casa com seus polos irradiadores, isto é, das imagens da casa para além do concreto. Sua preocupação está tanto na esfera da memória comprometida com a transmissão de saberes quanto com a preservação de bens materiais.

As tias por mais que travem contato com as concepções da família burguesa herdaram uma visão de casa, rua, público e privado que lança um olhar desconfiado para o projeto de “revitalização”, e, para os discursos que estão transformando o corpo e *corpus* da Zona Portuária. Por mais que ambos os discursos, o das tias e o das autoridades estatais, estejam alicerçados no tripé memória, espaço e patrimônio, suas formas de abordagens são bastante diversas.

Deste modo, surgem dois discursos que se ligam para explicar um mesmo território: a perspectiva familiar matrifocada de tia Bebel e a dos órgãos

governamentais, personificado aqui na figura do IPHAN, que está num plano cartesiano mais para a esfera da técnica, da elaboração de ideologias nacionais, já que é ele um órgão comprometido com a produção da memória nacional.

Tangenciando os conceitos de memória e patrimônio, vemos que a noção de patrimônio se confunde com a de propriedade. Gonçalves (2005) em texto sobre as noções de ressonância, materialidade e subjetividade dos patrimônios culturais defende a ideia de pensar os patrimônios em termos etnográficos. Assim, o autor menciona que a literatura etnográfica está cheia de exemplos nos quais os objetos são pensados junto aos seus donos, que apesar de servir a propósitos práticos possuem ao mesmo tempo, significados mágico-religiosos e sociais, que mais parecem dotadas de espírito, personalidade, vontade.

Porém, já nas modernas concepções do patrimônio cultural, a ênfase em vez de fixar-se na ideia do objeto-espírito, tem sido posta no seu caráter “construído” ou “inventado”, no qual os objetos implicam determinados usos do corpo: “Afim, pergunta Marcel Mauss: o que é um objeto se ele não é manuseado?” (Gonçalves, 2005: 22).

Assim muitos dos objetos materiais manipulados na cozinha de tia Bebel podem ser entendidos como patrimônios culturais, na medida em que possuem ressonância junto as tradições da cultura popular. Isto é, possuem respaldo e reconhecimento junto aos setores mais pobres da população.

Pensando no patrimônio cultural que tia Bebel quer transmitir, podemos dizer que os objetos materiais de sua cozinha implicam práticas e manuseios que são formadores da própria subjetividade da tia. Gonçalves nos diz que:

Os patrimônios podem exercer uma mediação entre os aspectos da cultura classificados como “herdados” por uma determinada coletividade humana e aqueles considerados como “adquiridos” ou “reconstruídos”, resultantes do permanente esforço no sentido de auto-aperfeiçoamento individual e coletivo. (Gonçalves, 2005: 28).

Através da reflexão sobre as narrativas de tia Bebel, especialmente naquilo que se refere na ideia de transmitir para a neta seus conhecimentos, observamos que o binômio transmissão-preservação de um patrimônio, resultado do saber-fazer que é herdado, e, numa perspectiva relacional observando como os setores governamentais, no caso o IPHAN, pensa o mesmo binômio transmissão-

preservação dos patrimônios, refletiremos a posição que estes dois atores sociais têm da mesma situação. Desta maneira, retornemos ao passeio com tia Bebel na busca pela dobradiça.

No nosso passeio uma fala de tia Bebel chamou atenção por nos permitir observar que as tias envolvidas em nossas pesquisas adotam, contradizem, atualizam e ressignificam, por diferentes formas narrativas e ficcionais, seus discursos. No caso de tia Bebel, ao ser perguntada se tinha algum receio de despejo ou qualquer manifestação do tipo com relação a sua casa, já que é um bem tombado, surpreendemo-nos quando disse: “Não, porque a casa não é minha, é da nação”.

Em sua resposta ela introduz dois elementos novos para investigação, a ideia de propriedade e de nação. Sua ideia de direito à propriedade contradiz a noção de propriedade privada que faz parte do roteiro de uma história escrita pela elite dominante. Apesar das noções de direito e cidadania invadirem a atmosfera no pós abolição (Cunha, 2007), atmosfera esta que está sendo ressignificada até os nossos dias, está claro que a preocupação com a aquisição de bens materiais numa esfera individualizante e quantitativa está relacionada a família burguesa brasileira.

Na narrativa de tia Bebel sua casa pertence à “nação”, isto é, é pensada por ela como um bem coletivo e não o espaço da individualidade. Deste modo, a nação aqui pode ser pensada como comunidade imaginada (Anderson, 2008): “Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles”. (2008: 32).

As “nações” são imaginadas, mas não a imaginação no vazio, sem sinais ou resíduos de outrora. Há que se ter símbolos que perpassam uma lógica comunitária afetiva de sentidos e que sejam duráveis no espaço tempo, pois o que as torna possíveis é justamente fazer sentido dentro do repertório dos diversos grupos que a compõem.

Logo, a casa de tia Bebel pertencer à “nação” é sinal de que em sua lógica de pensamento ela partilha e produz os símbolos que formam esta “nação”. A casa aqui é a reafirmação da nacionalidade: “A casa é o edifício em que se apoiam os altos destinos da Pátria. É da casa que surgem os sustentáculos poderosos das nações. A casa é a família constituída, a família é a sociedade compacta, a sociedade é a Pátria” (Cunha, 2007: 382).

Entretanto não estamos evocando marcas de tradição e ancestralidade como sinais do passado, até porque tia Bebel, na procura da dobradiça, tanto ressignifica antigas tradições como se reconfigura através das práticas culturais da modernidade, à luz das influências da globalização da cultura e do desenvolvimento de novas tecnologias.

Deste modo, e contra a convenção sociológica, a casa pode ser vista como um espaço de abertura ativa, tal como o espaço político e público, e se tornar um espaço sujeito a um conjunto de agentes e instituições que lhe são exteriores. Era assim com a casa das tias do século XIX, casas e quintais que além de pensados na esfera do doméstico adquiriam um sentido de espaço público e político. A casa de tia Bebel está inserida neste discurso, reatualizando-o.

Para além do desafio de recriação que se coloca no espaço temporal - tempos capitalistas, de modernidade, de novas urbanidades, de “revitalização”- as tias também tem outro desafio, tornar legítimas suas lideranças e autoridades para além da comunidade negra. Seu ideal de pertencimento passa por uma reivindicação étnico-identitária instrumentalizada numa ação política fundamentada no reconhecimento de direitos ancestrais de territorialidade e não no direito à propriedade individual.

Assim, tomamos outra fala de tia Bebel para entender a complexidade do espaço em questão, sua casa. Quando esta diz que apesar de pertencer à nação “eles” nunca a tirarão da casa, “eles” aqui estão entendidos como o Estado ou em sua mente o IPHAN. Aqui ela se vale estrategicamente da ideia da nação, já que ela também faz parte desta nação e “eles” já a reconhecem como pertencente ao local.

Porém a “nação” é atravessada por relações de poder e força e é claro que tia Bebel teme sim uma ordem de despejo ou coisa similar, visto o medo com que me recebeu em sua casa, após um tempo sem me ver achando que eu fosse alguém do “Estado” com alguma ordem de despejo. Logo mesmo pertencendo a esta comunidade imaginada, as relações de disputa pelo território viraram o centro de uma grande especulação imobiliária, aonde discursos de propriedade vão de encontro a discursos étnicos-identitários ressignificando as ideias de nação e patrimônio.

Assim, tia Bebel engrossa o debate quando com ela compartilhamos a experiência da dobradiça da porta. Sua preocupação com o alicerçamento de uma memória genealógica e com a transmissão de um saber-fazer está tão aguçada quanto a preservação dos bens materiais. Desta maneira, no trabalho de procurar uma dobradiça que seja apropriada para a porta de tia Bebel nos surpreendemos mais uma vez. Sua porta, pela arquitetura antiga, requer uma dobradiça especial que custa bem mais caro do que as outras que vimos, porém ela não dispunha do dinheiro suficiente para tal compra.

Fato que nos levou a reflexão: como o Estado, na pessoa do IPHAN, consegue manter em condições de habitação as casas tombadas e ocupadas por outros proprietários que não conseguem custear uma reforma, nem mesmo comprar a dobradiça da porta? Como tia Bebel, sem condições para custear qualquer reforma, consegue viver numa casa que pode estar ameaçada?

Evento interessante, pois toca na questão da preservação do patrimônio em escala geral, visto que somos surpreendidos todo momento com os casarios do Pelourinho, centro histórico de Salvador, Bahia, que caem por conta de falta de preservação. No Rio de Janeiro, vários prédios da Zona Portuária estão em estado de emergência. Acompanhando algumas transformações no espaço público, alvo da cobiça dos empreendimentos públicos e privados, vemos alguns exacerbamentos, por um lado, e carências de outro.

Reflexões que vão ao encontro do que expõem Filho e Silveira (2005):

De que serve reconstruir e preservar casarios e palácios se os homens, ou os seus remanescentes, que o construíram ou que perto dele vivem não têm o mínimo de cidadania e de direitos? Ou ainda, se determinados

patrimônios permanecem sob o controle de oligarquias locais, onde uma noção de "bem comum", no fundo, mal disfarça a dominação de um grupo sobre aquilo que deveria ser um bem de todos?

Por outro lado, se as referências culturais materiais de grupos étnicos, emigrantes e grupos urbanos não forem garantidas, de que serve apenas registrar modos e ofícios, se o *background* material (barro, terra, palha, aves, flores, madeiras, água) não for preservado? (Filho; Silveira, 2005: 5).

Os bens patrimoniais não são constituídos apenas de um espaço construído e edificado em suas formas arquitetônicas, isto é, patrimônio material, “mas nos saberes, fazeres e tradições que se apresentam ordinariamente no interior de manifestações culturais” e que culminam em ações discursivas que junto ao patrimônio arquitetônico chamam atenção para a manutenção de “territórios-mitos criando uma cidade de sentidos”. (Rocha e Eckert, 2007: 348).

Em tia Bebel encontramos uma dupla vigilância, a de passagem de seu saber-fazer numa perspectiva imaterial e a preocupação de preservação de bens patrimoniais materiais na forma da dobradiça da fechadura. Não queremos trabalhar com estas categorias engessando-as na ideia de patrimônio material e imaterial, ou, tangível e intangível, para usar um conceito moderno. Mas sim, numa perspectiva relacional, partilhando com José Reginaldo Gonçalves (2005) de que não existe patrimônio sem materialidade.

Sobre o uso da categoria imaterial ou intangível nos diz o autor: “De certo modo, essa noção expressa a moderna concepção antropológica de cultura, na qual a ênfase está nas relações sociais, ou nas relações simbólicas, mas não especificamente nos objetos materiais e nas técnicas” (Idem, 2005: 21).

Defendendo assim a materialidade dos patrimônios, até dos ditos imateriais, já que é curioso o uso desta noção para classificar bens tão tangíveis e materiais quanto lugares, festas, espetáculos e alimentação (Ibidem, 21), queremos chamar atenção para duas ideias: primeiro, para o fato de que os objetos materiais por si só criam memórias que são ressignificadas por grupos no tempo e espaço que tangenciam uma ideia de imaterialidade, como o uso dos objetos, por exemplo. Segundo, usando as formas linguísticas modernas de patrimonialização, a de que o patrimônio cultural material que configura as dimensões estéticas da cidade contempla em seu interior expressões de subjetividade que lhe asseguram

sentido tanto quanto àquelas que ele abriga. Logo não estamos pensando em patrimônio material, diferente de imaterial, mas sim numa perspectiva relacional entre estes, onde um sugere o outro.

Sabemos que as políticas de patrimonialização, e aqui pensamos também em preservação, envolvem processos de lembranças e esquecimento. No caso específico de tia Bebel podemos pensar ainda no fato de sua casa pertencer a uma região onde grupos locais lutam pelo reconhecimento como comunidade quilombola. E isto envolve também processos de manipulação de instâncias governamentais que num jogo de lembranças e esquecimentos produzem um discurso diferente daqueles que as “frentes familiares” reivindicam.

Chamamos atenção ainda para completar o raciocínio, para um documento da Unesco que abre o debate em torno da conservação e preservação do patrimônio, seja tangível e/ou intangível. Neste documento, redigido na década de 1990 intitulado, “*Recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et Populaire*”, preocupado com os chamados “patrimônios vivos”, de sabedoria calcada na tradição oral, há um trecho que reproduz um forte aforisma africano: “em sociedades tradicionais, quando morre um ancião toda uma biblioteca se queima e se perde para sempre”.

Pensando nas políticas de preservação do patrimônio e na carência de suporte que o IPHAN, bem como outros órgãos do patrimônio dispõe para assessorar populações que moram em casas tombadas, indicamos o fato de que mais que o tombamento desenfreado, é ter condições para melhor conduzir ações de salvaguarda do que já é tombado. Assim, por mais que hajam saberes tradicionais tombados, é tarefa difícil pensar em tombar patrimônios vivos ou qualquer grupo que se atualiza, que ressignifica espaços e que se reconstrói todo momento.

O passado e os mitos do passado são coisas que não se ignora, mas deixemos este trabalho de transmissão para tia Bebel, que no momento está na espera do reconhecimento patrimonial de sua moradia como inserida num contexto quilombola e já tendo um auto-reconhecimento pleno de seu pertencimento àquele território por uma perspectiva ancestral, tia Bebel e sua família procuram as *dobradiças das portas* que pretendem abrir.

Tia Lúcia driblando pela via da religiosidade

Tia Lúcia é rezadeira, artesã, como gosta de ser reconhecida, têm sua arte voltada para a pintura. Nascida em 1936, negra, cozinheira de mão cheia, conta hoje com 77 anos e assim como tia Dodô faz aniversário em 2 de dezembro, dia nacional do samba. Nasceu na Bahia e veio para o Rio depois de muitas andanças, se fixando no Morro do Pinto. Sua história genealógica é bem interessante e vamos nos deter nela um pouco.

Pela linhagem do pai ela teve uma avó africana escravizada trazida para a Bahia. esta tinha seis filhos na África, ela diz que não lembra que lugar de lá, mas que é para os lados da atual Gana. Com a fragmentação da família, vieram com sua avó três filhos ficando outros três com o pai. Um destes filhos ao chegar no Brasil foi rebatizado por José, que veio a ser seu pai.

Já pela linhagem da mãe, ela diz ser uma “mistura de carimbó”⁶. Sua avó era índia, ela não sabe bem a procedência, mas foi morar num lugar que tia Lúcia disse ser de muita miséria no interior da Bahia. Casou-se com um português que a levou para Salvador indo morar nas proximidades da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim e foi ali que houve o encontro das duas famílias. Sua avó materna deu a luz a oito filhos dentre eles Edith, sua mãe.

De pai africano e mãe de descendência euro-indígena foi constituída a família de tia Lúcia com 21 irmãos deste casamento. Diz ela que o pai era um “reprodutor” e mesmo pós abolição: “Meu pai se sentia ainda escravo. Era muito cabisbaixo. Eu só me lembro dele assim (e mostra uma cara fechada olhando para baixo). Ele tinha medo de voltar as coisas. E hoje, o que ele é, ele agradece aos irmãos que não eram panacas”. Em sua lembrança seu pai ainda é vivo contando com mais de 100 anos e morando na Bahia.

Outra lembrança que tia Lúcia tem forte é o significado dos nomes de seus parentes. O nome de sua avó índia “Irbique”, no meu entendimento, que quer dizer, segundo ela: “ligeiro como o vento, corre como nenhum pombo e assopro

⁶ Segundo Nei Lopes (2004) o carimbó é uma espécie de samba de roda típico da ilha de Marajó no Pará, acompanhado pelo tambor de mesmo nome.

de gavião” ou de seu avô paterno, “Cazebio”, assim eu entendi, que quer dizer “de todos”.

A escrita destes nomes não dá para saber ao certo, porque além de tia Lúcia não saber, sua pronúncia sofre variações na voz dela, o que a torna muito contestada pelos mais próximos que a cercam, que duvidam muito de suas lembranças sugerindo ter ela muito mais imaginação do que recordação. Mas isto não importa na medida em que podemos vislumbrar, inclusive, com isto, parte da constituição de sua subjetividade, entender sua pintura, sua capacidade criadora e a manipulação da memória enquanto instrumento de conforto para a vida.

Posso dizer que tia Lúcia foi o estopim da ideia que esta sendo trabalhada aqui. Foi através dela que comecei a delinear no pensamento a noção de tia, que entendi que nem todas as mulheres negras ou não, mais velhas em geral são chamadas de tia. Existe a tia da escola, a tia que é comum ouvir na gíria do funk para as pessoas em geral, mas esta tia que estamos nos debruçando aqui é produto de minha amizade com tia Lúcia.

Ela nasceu na Bahia pelos idos de 1936 e conta que veio pela primeira vez ao Rio ainda bebê com uma tia sua que fora muito amiga de tia Ciata, da época em que esta última ainda morava na Bahia. Ela diz que sua tia queria que tia Ciata a visse pequena, mas quando chegaram ao Rio, por volta de 1939, ela já tinha morrido, já que sua morte data de 1924. Daí sua tia começou a falar de tia Ciata para ela e ela cresceu com a ideia de que era sobrinha da tia que não havia conhecido. Só veio descobrir que não era sobrinha legítima de tia Ciata já mais velha, mas acrescenta: “Mas ela não era minha tia, era tia de todo mundo, de todos os brasileiros”.

Este episódio é interessante, pois marca a noção de que tia Ciata era “tia” antes de chegar ao Rio. Logo antes de ser uma invenção da comunidade negra do Rio que vivia o samba no quintal dela, tia Ciata já vem “tia” de uma outra historicidade que ainda não foi estudada. Muito se mistificou e se reproduz até hoje sobre sua vida no Rio, mas ainda não houve um trabalho denso pensando na genealogia destas e outras tias. Genealogia que levasse para outras Bahias, como a Bahia de todos os Santos, ou, mesmo para o outro lado do oceano, se formos buscar no continente Africano.

As lembranças de tia Lúcia são um passeio nestes hemisférios: ora ela fala em Rio, ora em Bahia, parte no sertão, parte na cidade, ora em Áfricas que ela não sabe localizar. Diz lados de Gana, mas tem uma lembrança do nome Egito, que ela não sabe precisar. Enfim, suas recordações, imaginárias ou não, são as que mais transpõem fronteiras, sejam espaciais, temporais, artísticas ou psíquicas.

Diz que sua família “desmoronou e espalhou pelo mundo” com a morte das duas avós quando ela estava com oito anos de idade. Dai em diante sua mãe veio com alguns filhos para o Rio, mas antes ficou um tempo em Minas Gerais e ali arrumaram marido para tia Lúcia. Casou-se aos 12 anos com um gaúcho quando morava em Teófilo Otoni, interior de Minas Gerais. Era costume em sua família casar com esta idade, mas só consumir o casamento com a maioridade. Dai sendo o marido caminhoneiro ele casou e foi para a estrada e só voltou a ter contato com ela quando ela estava de maior, a levando para morar no Rio de Janeiro.

Chegando ao Rio recém casada, ou melhor, consumado o fato, ela morou em Caxias, no morro do Santa Marta até chegar ao Santo Cristo e depois subir para o Morro do Pinto onde mora há quase 60 anos. Casou com um caminhoneiro que morreu de “cachaça” quando ela estava com 22 anos, morando no Rio com ele dos 18 aos 22 anos, a deixando com dois filhos, Lucindo que tem uma filha e mora no Morro do Pinto, e sua filha Ana Glória que casou com um espanhol e foi morar na Espanha, levando 4 filhos que já tinha tido com um Holandês no Brasil e juntando a estes mais 6 que ela teve com Gustavo, o espanhol. Sua filha, pelo relato da tia Lúcia, é uma pessoa distante e vem ao Rio muito pouco revezando quanto aos filhos que traz. Já seu filho tem mais familiaridade, já que mora com ela num “barraco” no Morro do Pinto.

Assim que chegou ao Rio conta que foi vender cocada no tabuleiro da baiana. Em diálogo com Eduardo Silva ele relata:

Tia Ciata de Oxum fazia doces e os vendia, em sortido tabuleiro, à rua 7 de setembro com Uruguaiana e rua da Carioca. Também colocava barraca na Festa da Penha, com seus quitutes (...) Tia Carmem – ou dona Carmem da Praça onze, como ficou conhecida – também fazia e vendia seus quitutes baianos, como cocada-puxa, queijadinha e bolinho de estudante, nas ruas do Rio de Janeiro. (Silva, 1997: 81/82).

Muito provavelmente o endereço que tia Ciata vendia seus quitutes foi um principiador da tradição das baianas de tabuleiro no Largo da Carioca. Com a nova estação de bonde no Largo, datada, provavelmente de 1937, e devido o fato da estação ter o formato de uma marquise retangular, que lembrava um tabuleiro, junto a presença de muitas baianas que iam com seu tabuleiro para a venda de quitutes naquela região, o local ficou conhecido como tabuleiro da baiana.

O tabuleiro foi demolido na década de 70 e com ele foi também à tradição das baianas se reunirem naquele local. Atualmente vemos algumas baianas com tabuleiro espalhadas pela cidade, inclusive algumas no Largo da Carioca, mas não chegam a formar uma concentração, como em outros tempos. Mesmo não dividindo o mesmo espaço a mesma época, é interessante frisar que tia Lúcia e tia Ciata em momentos distintos tiveram a mesma ocupação.

Segundo Silva, para as mulheres negras do século XIX o mercado de trabalho se mostrou mais favorável para as funções de quitandeiras, quituteiras, cozinheiras, arrumadeiras, empregadas domésticas, mas como não queremos essencializar o papel e as funções destas mulheres, vemos ainda em Silva que havia algumas outras funções:

Tia Bebiana empregava várias moças, além da própria família, numa oficina caseira de despontar sapatos. Tia Perciliana de Santo Amaro, filha dos libertos Fernando de Aruanda, da nação Jeje, e Maria Joana, da nação Nagô, conseguiu abrir uma quitanda de artigos religiosos, na rua do Sabão. Tia Gracinda, mulher do pai de santo assumano Mina do Brasil, chegou a possuir um botequim chamado Gruta Baiana. (...) Alguns poucos conseguem boa reputação por seus feitiços e conseguem fazer disso um meio de vida. (Idem, 1997: 82).

Tia Lúcia diz que já fez de quase tudo nesta vida. Estudou até a quinta série primária em Salvador e conta que já trabalhou desde costureira, arrumadeira, empregada doméstica, até na lavoura nos tempos em que morava na Bahia. É aposentada por idade com um salário mínimo do governo e teve nos trabalhos domésticos a função que mais se deteve.

É artesã dedicada a pintura e tem neste ofício uma ligação forte com as crianças que são suas alunas. Atualmente está trabalhando na Cidade do Samba com oficinas de artesanato para crianças e mulheres, mas já trabalhou no Centro

Cultural José Bonifácio onde guarda boas recordações na espera de ser chamada de volta para atuar no local.

Tem papel fundamental no cotidiano do IPN, Instituto Pretos Novos localizado na rua Pedro Ernesto na Gamboa, onde a conheci. Seus quadros tem lugar de destaque na galeria de artes do IPN, atuando ali em sua dimensão mística, religiosa e criativa, reconhecida também como a rezadeira local.

Ao final do século XVIII, houve a transferência do local de desembarque de escravos da praça XV para o Cais do Valongo na praça Mauá. O Cemitério dos Pretos Novos, destinado a abrigar corpos de africanos escravizados recém-chegados que não resistiam ao período da quarentena e morriam, sendo enterrados quase a superfície do solo ou, como diz o historiador Júlio César Silva, “*a flor da terra*”, está localizado na Gamboa e após 1830 foi fechado e aterrado. Diversas casas foram construídas sobre sua ossada e esta história ficou enterrada até pouco tempo, quando um casal, Merced e Petrúcio, decidiram fazer uma obra em sua casa, se depararam com alguns desses ossos e atentaram para sua história.

Como aponta Vassalo: “Depois da descoberta, o lugar foi investido de sacralidade: houve o entendimento de que se tratava de um local sagrado e, portanto, precisava ser cultuado” (Vassalo, 2003: 88). Seu investimento sacro pode ser pensado no trabalho de preservação e memória que o instituto faz, desde 13 de maio de 2005, a partir de trabalhos, oficinas, exposição, biblioteca e todo acervo material voltado para a construção de uma memória dos pretos novos. E sua vontade de cultuá-los parte da iniciativa, visões e conselhos de tia Lúcia.

“As famosíssimas Tias eram, com certeza, especialistas em formas de aconselhamento, terapia ou psicoterapia de forte conteúdo mágico” (Brandão e Motta, 2002, in. Gusmão, 2007). E é sobre os conteúdos mágicos que vamos discutir agora.

Tia Lúcia diz que herdou o dom da reza das duas avós, assim como a sabedoria de manipular as ervas, e muitos outros segredos que ela diz não contar porque, “hoje em dia, tem muita gente fazendo o mal”. Enquanto guru local, podemos dizer que ela faz uso da religiosidade como manutenção de sua influência local, como tática da valorização de seus saberes e como técnica de

negociação e sobrevivência. Diz que reza as pessoas, mas não cobra, as pessoas dão o que quer. Ela não fala em preço e nem tem no dinheiro condição para realizar seus trabalhos espirituais.

Sobre a transmissão do dom de rezar, Gusmão (2007) tece considerações interessantes sobre tia Joaquina, líder do Campinho da Independência da comunidade rural de Paraty.

Joaquina nunca se casou, mas criou muitos filhos de outras mulheres e benzia todos na comunidade formada pelos parentes. A atual herdeira de tia Joaquina, tia Madalena, tinha medo de suas rezas e se recusou a aprendê-las enquanto Joaquina era viva (...) Joaquina, não conseguindo convencê-la, diz que, quando de sua morte, a primeira pessoa que chegasse perto de seu túmulo seria a herdeira de sua missão. (...) Madalena, estava na cidade à espera da barca para ir a Angra e, ao saber de sua morte, dirige-se ao cemitério e, diz ela, sem se dar conta, é a primeira a chegar em seu túmulo. Desde então, foi acometida por um desejo imenso de rezar aos outros da comunidade, o que faz até hoje num processo que mescla o campo religioso católico com um profundo conhecimento de ervas, raízes, folhas e orações de natureza mágica e religiosa... (2007: 157).

Na esfera da magia, tia Lúcia que aprendeu a rezar com as avós e também sua mãe, opera também com outros instrumentos da esfera religiosa, como benzer as pessoas, ensinar ervas para banhos e receitas as mais diversas. Sobre a passagem deste dom ela diz não querer, mas ao mesmo tempo não tem como fugir porque “já veio feita”.

Os adeptos de Candomblé passam por um momento de iniciação que chama “fazer o santo”, acredita-se que alguns já nasceram feitos, por carregar uma herança cármica desde a barriga da mãe. Nei Lopes (2004) chama atenção para o verbete abicô, segundo ele: “Indivíduo que não pode “raspar o santo”, pois já nasce iniciado, com orixá ‘feito’”. (p. 24).

Tia Lúcia fala com orgulho que nunca raspou a cabeça, ritual que faz parte da iniciação em algumas nações do candomblé, e que nenhuma mãe de santo colocou a mão na cabeça dela. Fala que não é de candomblé, apesar de sua narrativa ir ao encontro dos fundamentos deste, pois acredita que o que herdou das avós não foi religião, mas sim dons, magias, segredos ancestrais.

Diz que lembra das avós rezando. A avó materna que era índia rezava com farinha na boca fazendo um círculo de sete bolinhos, já a paterna de origem

africana pedia que trouxesse seu cachimbo e ali ela parecia “brincar com a fumaça”, diz tia Lúcia que emenda: “Eu fui preparada pelas minhas vós, existe a cura e ela é a lei de Deus. Os orixás também curam. Minhas vós falavam que os homens bons trabalham na encolha. Minha avó falava “prepara as coisas que você será operada esta noite”. Hoje em dia não se tem mais isso”.

Na esfera da magia podemos destacar tia Lúcia como que dotada de uma mediunidade que lhe foi transmitida pelas avós. A mediunidade enquanto dom (Cavalcanti, 1983) configura a *comunicação espiritual* entre o mundo dos vivos e dos mortos e a possível comunicação por parte do espírito vivo. Tia Lúcia diz que o que a atraiu para o IPN e a mantém lá até hoje são “os espíritos”.

Lembrando que o IPN fica localizado no terreno cujo solo está cheio de ossada de escravizados recém chegados ao Brasil, que morriam em terra ou durante a quarentena, período em que o escravo ficava numa espécie de hospital, geralmente o Lazareto, para se tornar “peça” rentável ao escravismo. E hoje quando mães de santo ou outras pessoas ligadas à religião entram pelas portas do local pedem licença a estes espíritos. Quando alguns frequentadores assíduos do local somem de lá, diz-se que foram os espíritos que espantaram e quando voltam é porque os espíritos chamaram de volta. Os espíritos aqui são dotados de livre-arbítrio e acredita-se ter uma influência cotidiana, difusa e invisível na vida dos vivos.

Vassalo (2013) em relato sobre a visita de quatro mães de santo ao IPN narra:

O momento era de muita comoção. Mãe Beata tinha lágrimas nos olhos e algumas mulheres choraram. Em seguida, Mãe Edelzuita falou: “de ano em ano é preciso haver uma celebração, isso não pode ficar no anonimato. É muito sério, chocante, revoltante. Mas já foi feito. Agora temos que preservar nossa história”. Merced, diretora do IPN, acrescentou: “Eu também tenho um sentimento, fui eu que achei (...). Tenho um sentimento muito forte por eles [os que estão enterrados], chamo de meninos, porque são crianças. Aqui é o único testemunho de que, além da falta de respeito em vida, faltou respeito na morte”... Mãe Edelzuita disse que sentiu uma grande força de Xangô, orixá vivo, responsável por cada homem, mulher, osso e pedra, e símbolo da justiça. (2013: 23).

Assim, percebemos pelos relatos acima que a carga de sofrimento da história daqueles espíritos foi incorporada no discurso dos vivos, que partilham deste mesmo sofrimento, seja por mediunidade, afinidade ou ancestralidade. Aquelas ossadas adquirem no mundo do imaginário “a mediação entre as gerações, as temporalidades, os vivos, os mortos e as divindades”. (Idem, 2013: 23). Mas contém também uma forte dimensão política, visto que a sensibilidade que aponta para a presença de Xangô naquele local é a mesma que clama pela justiça, sendo este orixá símbolo dela.

A esfera da magia entendida aqui de forma sincrética, já que se fala de santos, da cura através dos orixás, do uso das folhas, do culto a entidades da floresta, dos espíritos dos mortos no IPN, da energia da ossada no local, se confunde e mistura com conteúdos mágicos em tia Lúcia, muito por sugestão de seu imaginário.

O estudo do imaginário foi relegado durante séculos a uma posição secundária devido à valorização do cientificismo e do pensamento racional cartesiano. Para Pesavento: “O saber científico, única fonte do conhecimento, deveria se despojar da imaginação deformadora. Não é por acaso que, no senso comum, o imaginário aparece como algo inventado, fantasioso e, forçosamente, “não sério”, porque não científico”. (1995: 11).

Com a crise do paradigma cientificista, o estudo do imaginário despontou, pois os caminhos contraditórios da razão levaram a contestação da mesma. E nisto a psicanálise e a etnologia e mais tarde os estudos em história cultural ajudaram neste sentido. Houve um momento de sedução por temas não mais centrais, mas considerados periféricos – os comportamentos desviantes, os marginalizados, as feiticeiras, o subalterno – optando-se assim pelo inverso do vivido, o imaginário, o sonho, ao invés das condições concretas da existência.

Tia Lúcia em seu trabalho de rememorar é apontada por alguns de seus próximos por ser uma pessoa fantasiosa, inventiva de suas memórias. Mas o imaginário trabalha sobre uma linguagem, é sempre representação e interpretação. Sandra Pesavento diz que: “Imagens e discursos sobre o real não são exatamente o real... Há uma *décalage* entre a concretude das condições objetivas e a representação que dela se faz” (Idem, 1995: 15).

Logo, não é possível reconstituir pelo imaginário o real já vivido em sua integridade, ele sempre nos vem enquanto discurso e carrega em si o que Barthes chama de *ilusão referencial*. (in. Pesavento, 1995: 17). O discurso e a imagem, mais do que meros reflexos estáticos da realidade social, podem vir a ser instrumentos de constituição de poder e transformação da realidade. Concluindo, a representação do real, ou do imaginário, é, em si, elemento de transformação do real e de atribuição de sentido ao mundo. Desta maneira o mundo de tia Lúcia é carregado de sentidos nos quais suas ideias-imagens a levam para a rememoração de um campo onde a religiosidade é um trunfo no sentido de autorrepresentação e clivagens de poder.

Como o imaginário não é um ensaio do real mas uma evocação que dá sentido as coisas, ele está carregado de um caráter mágico, divino, transcendental, divinatório. Como diz Bachelard pensando na imagem poética: “Como prever sem imaginar?” (1993: 6). E nisto ele carrega uma função criadora que se constrói pela via do simbólico, dos ritos, crenças, discursos, alegorias. É no controle do imaginário que podemos entender o universo de tia Lúcia impregnado de sinais próprios e aqui entra a querela racional/irracional.

O imaginário cobre a totalidade do campo antropológico da imagem que se estende indistintamente do inconsciente ao consciente, do sonho e da fantasia ao construído e ao pensamento, enfim, do racional ao irracional. É do espírito que dependem os múltiplos domínios do imaginário. (Durand, 1988: 8).

Interessante pensarmos até onde nas histórias de tia Lúcia a esfera religiosa tangencia aos conteúdos mágicos, bem como observar como o mágico provém da imaginação e esta, fugindo ao controle, se confunde com o duvidoso para uns e com uma espécie de loucura para outros. Eduardo Silva (1997) falando sobre Dom Obá, considerado um príncipe do povo negro, chamado assim de Dom Obá II D’África, fala que este homem livre de cor, monarca, súdito fiel de D. Pedro II era considerado meio amalucado pela “boa” sociedade. Indo ao encontro da personalidade deste homem, vemos que este criou um personagem que reinava através de uma tradição reinventada arregimentada pelos seus súditos a fim de driblar as más circunstâncias e os preconceitos mesmo de uma Corte escravocrata.

Em nossas pesquisas descobrimos que nas redes sociais da internet constam alguns vídeos de tia Lúcia publicados pelo Núcleo de Cultura, Ciência e

Saúde, projeto em parceria com a Secretaria de Saúde da Prefeitura do Rio que visa levar educação popular e saúde a populações carentes. Nos vídeos tia Lúcia, que é parceira da Escola Popular de Saúde da Pedra do Sal aparece cantando a música “O Morro não tem vez” de Tom Jobim e em um momento específico ela canta uma música que diz ser em Iorubá⁷. Não sabemos sobre seu entendimento de Iorubá, mas a ideia não é analisar se o conteúdo de sua fala é falso ou verdadeiro, nem contrapor o imaginário ao real, até porque mesmo o fantástico e o imaginário manejam com dados reais, ou melhor, as ideias-imagens dialogam com o mundo vivido.

Deste modo, assim como Cândido Galvão Fonseca criou um personagem, Dom Obá, que virou um príncipe, tia Lúcia ao cantar em Iorubá, sendo seu conteúdo verdadeiro ou falso guarda através de uma memória genealógica certa familiaridade com esta língua e usa de sua personagem, lúdica, rezadeira, curandeira, como estratégia de uma *micropolítica de negociação* (Silva, 1997).

Em um dos nossos encontros, ao cantar uma música que desconhecemos em vários momentos não se sabe até onde é a letra em si e até onde ela está inventando encima. Tem uma boa voz, diz ter feito aula de canto e canta trabalhando com a voz. Narrando um episódio, ela mistura em sua fala eventos relacionados à escola de samba Portela com coisas que ela parece estar criando na hora. Lembra, por exemplo, de um evento que parece inventado, mas que se passa no bloco Vai como pode, bloco carnavalesco da década de 30 que foi um dos precursores da atual agremiação Portela.

Vemos neste exemplo que há um jogo de espelhos onde o “verdadeiro” se mescla com conteúdos de difícil percepção. Porém não estamos aqui para desvendar o oculto, mas sim para entender sua intenção, de usar enquanto drible pela sobrevivência.

Após uma apreciação das esferas mágica e religiosa, refletindo sobre magia e imaginário, lucidez e loucura, vamos adentrar um pouco o universo de sua arte, a pintura, como criação estética de uma mente criativa e ao mesmo

⁷ Língua dos povos de origem Iorubana, povos da África ocidental, compreendendo Nigéria, República do Benin até o Togo e que no processo da Diáspora vieram maciçamente para o Rio e Salvador.

tempo imbricada de uma memória genealógica incrível a fim de entender a recepção de sua criatividade.

No início de 2013, o Instituto de Memória e Pesquisa Pretos Novos ganhou uma exposição intitulada, “Os Brutalistas”. A mostra com curadoria de Marco Antônio Teobaldo, contou com pinturas de tia Lúcia como expoente local, além dos trabalhos de Geléia da Rocinha, Vera Roitmann e Oswaldo Rocha.

Pensando sobre como as pessoas veem sua arte, bem como ela se percebe, pergunto o que ela achou ao ser classificada como “brutalista” e ela diz: “É a arte que se faz bruta” e diz que o curador falou: “seu trabalho é bruto, mas ao mesmo tempo é coisa de criança”. Pergunto então o que ela acha e ela diz que concorda, que “às vezes é meio bruto, mas às vezes não”.

Pesquisando sobre o “brutalismo”, vimos que este foi um movimento das artes absorvido pela Arquitetura, principalmente, mas que não chegou a ganhar muita projeção, mas que pode ser vislumbrado no centro de São Paulo com sua arquitetura cimentada, o concreto bem aparente e os materiais da obra, como vigas ou estruturas metálicas, fazendo parte do plano arquitetônico. Seria a ideia de explorar o material bruto das construções de forma a não esconder ou “embelezar” a matéria prima bruta estrutural da construção.

Também foi destacado enquanto gênero literário a situação de pessoas marginalizadas, ambiente de exclusão social e violência urbana formam o mote deste gênero. As imagens brutalistas são marcadas pelo obsceno, pela violência compulsiva, pelo padrão avesso a estética da beleza, pelo caráter impulsivo e pela linguagem rápida, coloquial e popular. (Zein, 2002: 8).

Sem entrar numa análise do movimento brutalista, importa frisar aqui que a obra de tia Lúcia é vista por esta vertente. Da subversão ao que é considerado belo, do popular, do grotesco, do material em sua fase bruta, não lapidado, rude. Não podemos deixar de analisar a parte selvagem, irracional, violenta e bárbara que está contida na ideia de brutalista e que de certo modo recai sobre a recepção de sua obra. Assim, a apreciação estética das pinturas de tia Lúcia passa por este mote que vem embutido na ideia de brutalista.

Outro episódio interessante relata o entendimento que se tem de sua capacidade criadora. Em certo momento, nos idos de 2011 houve uma exposição de tia Lúcia no mesmo IPN, no qual foi pedido que ela pintasse as aquarelas de Debret. Foi quando ela traduziu os desenhos de Debret⁸ que com doutrina estética e visão de mundo europeu começou a pintar em aquarelas as cenas do Rio a época da escravidão, o cotidiano do escravizado, os castigos e o labor que este era submetido.

A herança artística de Debret apontava para a relação arte e sociedade, vontade e natureza numa relação onde a dimensão estética dependeria de um ambiente estimulante para a criação o que não sucedeu ao se deparar com a sociedade escravista do século XIX. A escravidão fora cruel e violenta, essa era a única certeza de Debret ao topar com regime no Rio. Deste modo, começou “defendendo uma arte onde a vontade conduzisse a natureza, sobretudo a natureza humana, era na cidade, junto a *turba de negros*, no convívio social restrito, o lugar privilegiado para tais manifestações” (Almeida, 2010: 5). No dizer do próprio: “As ruas eram obstruídas por uma turba agitada de negros carregadores e de negras vendedoras de frutas” (Debret, Tomo II, 1975: 182). Poderiam ser negros de ganho ou escravos em serviço, eram negros privados de qualquer direito, mas que produziam uma vivacidade na cena urbana carioca, que até então não encontrava correspondência na organização da sociedade.

Tia Lúcia ao traduzir Debret privilegiou suas telas onde o motivo era a escravidão. Estando o IPN, literalmente, assentado na memória do Rio escravista ela se preocupou em pintar as cenas que frisasse o cotidiano dos negros dando destaque para as que representavam os castigos corporais, num ato de repúdio e reparação. Foi dada a ela as pinturas de Debret impressas e pedido que ela as reproduzisse, mas o que ela fez não foi reprodução mas sim uma tradução, mostrando que não dá para querer limitar ou submeter seu pincel e menos ainda sua capacidade criadora e inventiva.

⁸ Wilson Coutinho chama atenção para os “bonapartistas em desgraça”, pois havendo Napoleão Bonaparte perdido a guerra que travara com a Rússia, os artistas e partidários deste, sofrendo perseguições e temendo a reação antinapoleônica decidem partir. Alguns artistas, dentre eles Debret, tem o convite para ingressar na Rússia trabalhando para o czar Alexandre I, mas animam-se mais com o convite de D. João VI para vir para o Brasil.

Maurício Hora, fotógrafo renomado do Morro da Providência e reconhecido por projetar suas fotografias em grandes dimensões em ambientes públicos como; casas, ruas, edifícios e grandes construções, diz que tia Lúcia ainda não teve uma grande exposição que desse visibilidade a seu trabalho, ficando este na esfera do doméstico e da vizinhança, sem muita projeção. Fala da vontade de encontrar alguém que pensasse sua arte, sua técnica e montasse uma exposição de peso com empenho curatorial. Lembra-se de uma exposição que teve das telas dela no Centro Cultural José Bonifácio que foi uma das mais bonitas que viu e conta uma vontade que tem de projetar uma foto dela em um prédio próximo a Praça da Harmonia.

A própria tia Lúcia não tem muitos planos com sua carreira artística. Diz que atualmente ganha muito pouco para dar aulas de artesanato na Vila Olímpica da Gamboa, mas antes trabalhava de graça, então ter este dinheiro, “já é uma coisinha”. No binômio transmissão-preservação podemos destacar que a vontade de ensinar e passar seus saberes, opera de maneira mais ampla do que conquistar visibilidade ou reconhecimento. Como sua família é grande seu desejo de transmissão vai encontrar respaldo nas crianças que ela ensina, além de outros integrantes de sua família extensa.

Numa perspectiva relacional podemos pensar na família extensa de tia Lúcia formada pela família IPN e seus frequentadores, seus alunos, sua vizinhança, seus amigos e os “espíritos”, que segundo ela, acompanham-na onde ela for. Redes de parentesco que não são problematizadas, mas sentidas como tais e, pelo fato também de estar assentada numa história de sofrimento, visto o contato com as ossadas dos antigos escravos, a memória do cativo é um forte ingrediente para a formação das frentes familiares que frequentam o IPN e se ligam a figura desta tia, tendo naquele espaço consagrado aos espíritos, local privilegiado para o desenvolvimento de expressões de afeto e acolhimento.

Para onde convergem todas as ruas

Na opção pela encruzilhada em forma de pé de galinha vemos que três ruas convergem para uma única, assim temos a apresentação de três tias contando

suas histórias e engendrando cada uma um discurso diferente, porém convergindo para um mesmo ponto de encontro. Esta conversão não está comprometida com o delineamento de perfis, como se existisse uma regra para ser tia. Mas vemos que todas as ruas convergem para o espaço, o cotidiano, as esferas do doméstico, do sincrético e do imaginário, as ideias de subjetividade, matrifocalidade, subalternidade e criatividade.

No entanto vamos salientar, em um primeiro momento, o que elas três guardam em comum, mas sem cairmos em essencializações, respeitando suas especificidades e anseios individuais. Deste modo que gostaríamos de observar alguns aspectos afetivos familiares, como, por exemplo, o lugar da figura masculina ou do marido no caso das três. Se atentarmos para os relatos acima, vemos que todas são viúvas e que não tem uma figura masculina próxima atualmente. Tia Dodô desde que o marido faleceu não arrumou mais ninguém para casar e fala de seu “crioulo”, como ela se refere ao falecido, como se ele estivesse vivo. Já tia Bebel e tia Lúcia não preencheram os lugares de seus finados nem com outra pessoa e nem com a lembrança deles.

Num encontro com as tias do século XIX, vemos nas tias de hoje a mesma posição de liderança e autoridade familiar das tias de outrora. A figura masculina é distante, e não apenas a do marido, mas a do pai, reforçando a ideia da matrifocalidade. Corroborando com esta ideia da matrifocalidade, bem mais extensa e abarcadora que a de matriarcalidade, já que na linha matriarcal a mulher deve ser não apenas a relação central na díade mãe e filhos, mas também provedora, ter a posse da casa e ter posses para sustentar sua família extensa. Nela também há uma prioridade da herança consanguínea em detrimento das relações de parentesco mais abrangente e geralmente a figura masculina é incorporada a família materna pela matrilocalidade. (Hita, 2005).

A família matrifocal neste trabalho designa o poder central da mulher negra, isto é, das tias, como figura central nas interações de sua família extensa, onde as relações de parentesco e vizinhança são tão ou mais intensas que as de sangue e como detentora de poder da casa e da família extensa através do domínio de um saber-fazer que tem no campo do místico religioso os alicerces para seu reconhecimento enquanto liderança e autoridade do grupo.

O conceito de matrifocalidade para pensar as tias é mais primoroso, já que a matriarcalidade seria uma nuance mais específica da matrifocalidade, porém

aqui ela não encontra respaldo devido o esvaziamento que estas tias dão as relações de consanguinidade e a ideia de direito e propriedade que elas tem da casa ser também de outra natureza que não aquela da posse individual.

A relação atual dos filhos das tias com elas é distante. Tia Dodô tem uma filha de criação que mora longe dela e que pouco se frequentam. Tia Lúcia tem uma filha na Espanha e um filho que mora com a esposa e alguns momentos quando precisa fica com ela em sua casa, tia Bebel tem uma filha que é vizinha a ela e que reclama de que a mãe nunca a visita, fazendo ela também o mesmo. Interessante, porque apesar da ideia da grande família que elas carregam, apesar de outras famílias se ligarem a elas, há na atitude delas uma espécie de esvaziamento consanguíneo, onde os laços de parentesco direto não são mais fortes que os laços de vizinhança e camaradagem que vão formar estas redes familiares.

Pensando na extensão da família negra é que vamos recorrer a Robert Slenes:

A “família cativa”, no entanto, não se reduzia a estratégias e projetos centrados em laços de parentesco. Ela expressa um mundo mais amplo que os escravos criaram a partir de suas “esperanças e recordações”; ou, melhor, ela era apenas uma das instâncias culturais importantes que contribuíram, nas regiões de *plantation* do Sudeste, para a formação de uma identidade nas senzalas, conscientemente antagônica a dos senhores e compartilhada por uma grande parte dos cativos.” (Slenes, 1999: 49).

Diferente da realidade das senzalas de Slenes, esta família não é cativa, mas traz consigo as noções de coletivo e solidariedade herdada das senzalas que se traduz em vínculos sólidos de parentesco. Os filhos diretos das tias não são parte essencial em suas falas. O assunto que tia Dodô mais gosta de falar é sobre sua casa, agora Museu, sobre samba e as histórias na Portela. Já tia Bebel gosta de falar de receitas culinárias, que não estão necessariamente ligadas aos ingredientes da comida, pois traz consigo todo um universo místico religioso que junta aos saberes da cozinha. E tia Lúcia gosta de falar das crianças, que são seus alunos nas oficinas de artesanato, de histórias de entidades desconhecidas, de suas pinturas e com alguma ressalva da esfera da magia.

Pelo prisma da casa, vemos que as casas que as tias abriram para nossa investigação são: em tia Dodô uma casa que era um “museu de pobre” que se torna um museu-informação e se abre ao público, em tia Bebel, uma casa tombada

que “pertence a nação” e em tia Lúcia uma casa que existe “em ruínas” no Morro do Pinto o que faz com que ela tome o IPN, enquanto lugar da casa. Logo não existe uma relação de provedoras da casa, nem da posse das mesmas. Todas as casas, no sentido de propriedade, encontram-se ameaçadas, seja pela intervenção do poder público ou pela falta de recursos.

Pensando nas relações econômicas e formas de sobrevivência auferidas por elas, percebemos que todas são aposentadas e tiveram no ofício de empregadas domésticas sua maior função. Olívia Cunha (2007) falando da relação das criadas e patrões no século XIX diz:

Responsáveis pela mediação dos ambientes domésticos e públicos, as mulheres livres e escravas dominavam o mercado de trabalho, por transpor com mais permissividade as fronteiras da intimidade da família patriarcal, ganhando as ruas. Ao contrário dos homens, as criadas eram vistas como mais afeitas à aparente leveza das tarefas do lar e supostamente mais inofensivas aos segredos familiares. ... Mesmo considerando a precária estrutura das habitações da Corte na segunda metade do século XIX, o que contribuía para que os serviços realizados dentro de casa fossem tão ou mais pesados do que aqueles realizados fora, as construções da domesticidade atreladas a certa concepção do trabalho feminino foram culturalmente dominantes. (Cunha, 2007: 380).

Pelo relato acima vemos que há uma associação culturalmente construída entre domesticidade, família e feminilidade, onde as mulheres sempre foram tidas como melhores para os serviços domésticos, bem como para o convívio nuclear da família burguesa. E o espaço desta contenda é o da casa. Aqui as tias cuidam das casas, no caso, na casa de seus patrões, ou melhor, das suas patroas, já que as relações domésticas são marcadas pelo feminino nas duas vias, a de quem serve e a de quem é servido. Vidas de patroas e empregadas que se cruzam ocultando fronteiras simbólicas, de classe, cor e status numa suposta horizontalidade das alianças de gênero. (Idem, 2007: 381).

As formas de sociabilidade expostas anteriormente retornam aqui com força total e marca um ponto de conversão entre as tias. Marcas de liderança e autoridade são aqui ratificadas e ficam até mais fortes na medida em que elas utilizam da autoridade sobre um ou mais saberes e da liderança sobre uma ou mais esferas sociais. Detentoras de um saber popular que é passado de mãe para filhos, retornamos aqui para a ideia de uma sabedoria genealógica.

Mas antes de pensarmos que as tias só têm pontos de convergências, não vamos cair em regras de cunho essencialistas que só fazem perder de vista outros

aspectos interessantes da pesquisa. Portanto vamos destacar pontos não comuns entre elas e para tanto vamos privilegiar os espaços de apresentação de suas casas e de seu lugar de fala.

Ao pensarmos na construção dos espaços através de lideranças femininas negras, as tias, não temos mais no seu quintal o lugar de subversão da ordem e consagração da cultura negra. O espaço mudou, não é mais o quintal. No caso de tia Dodô, o espaço é sua própria casa que agora recebe a monumentalidade de um Museu. No caso de tia Bebel sua cozinha não é um *zungú*, mas seus objetos - os caldeirões, suas tradicionais panelas, as conchas penduradas a parede, dentre outros - comunicam bem com as antigas *casas de angú*, principalmente quando ela está na feitura de alguns de seus famosos caldos. Já tia Lúcia tem nos espaços públicos, sejam os da Vila Olímpica, o do IPN ou do Centro Cultural José Bonifácio sua referência. Não há um terreiro para esta guru, não há um espaço reservado para poder aprender com ela alguma reza, o que há é ela enquanto rezadeira e carregada de misticismo transitando nas ruas.

Nas ruas é que elas encontram respaldo e que encontram seus comunicadores. Passeando com tia Lúcia nas ruas da Gamboa, ou com tia Dodô nas ruas de Madureira ou tia Bebel no caminho do bicheiro na praça Mauá ou da missa no Bairro de Fátima, Estamos abrindo suas casas, até para entender a relação que elas tem desta concepção do patrimônio, bem como da relação da casa enquanto extensão da rua e vice versa. Como diz João do Rio: “Sem o consentimento das ruas não passam os sábios...” (2010: 52).

Penetrar nas relações da casa - lembrando que a casa aqui não está para a concepção burguesa da intimidade e individualidade, mas está numa concepção diaspórica aberta aos espaços das ruas e a família extensa – é adentrar em um mundo de estratégias individuais e coletivas na esfera onde se exercem relações de afeto, conflito e poder que convergem para as ruas e encontram respaldo nelas.

A tradição africana no Brasil, presente nos terreiros, nas casas de samba e na cozinha, revela a importância do binômio raça e gênero, pensados aqui pela linhagem feminina, através destas tias, ícones do processo histórico na formação da cultura carioca, quiça Brasileira.

Neusa Gusmão (2007), pensando na linhagem feminina como mantenedoras da tradição e memória negras, faz interessante diferenciação das categorias *Tias* e *Vovós* tendo como campo de estudo, a região do Campinho da

Independência, um bairro rural da região de Paraty, no Rio de Janeiro. Assim ela diz:

Não são muitas mulheres que se alçam à condição de Vovós, posto que essa condição fala de origem, continuidade, e, sobretudo, poder. Um poder que se exerce de modo plural e coletivo. É assim que muitas mulheres negras podem ser *Tias*, porém poucas são *Vovós*, capazes de exercer um papel fundador, como no caso de Antonica. (Gusmão, 2007: 155; 156).

Em diálogo com Gusmão podemos recepcionar algumas de suas ideias para ampliar aqui as nossas. Lendo o trecho acima observamos que ela fala do papel fundador para se referir a vó e diz que muitas mulheres negras podem ser tias ao tempo que poucas *“alçam a condição de Vovós”*.

Dando todo crédito merecido ao trabalho de Gusmão, defendemos aqui que a condição de tia não é alçada, mas sugerida pelas redes de sociabilidade que ela circula ou pela sua família extensa. E este título só é dado para mulheres que guardam uma relação que, no campo do místico e do sagrado, desemboca numa sabedoria ancestral que é passada através de uma memória genealógica.

Logo não são muitas mulheres negras que podem ser tias, mas aquelas que herdeiras de um saber ancestral que vem do tronco familiar, consciente de seu papel como mantenedoras de uma tradição e memória que vem desta linhagem, na maioria das vezes, feminina, são conscientes da forma de patrimônio que detém e tem como missão a transmissão e preservação do mesmo.

A condição de origem, continuidade e poder vêm desta memória genealógica, logo não é condição exclusiva de Vovós. Podemos entender aqui estas vovós como elemento fundador, como mãe das tias, mas é de suma importância se a categoria Vovó fosse aqui estudada procurar saber quem eram as mães das Vovós e logo enveredaríamos para as bisavós. E é claro que ao associar idade com liderança e sabedoria, as vovós estão envolvidas real e simbolicamente com sinais mais intensos do passado.

Porém este passado não pode ser entendido como o cenário puro e autêntico de onde todas as coisas emergiram na sua forma mais singular. Ele é acionado no presente com todos os sinais que compõem o agora, logo fragmentos do passado vão se juntar a novos fragmentos, culminando numa terceira coisa, que não é aquela das origens intocadas. Deste modo, quando pensamos na ideia de

uma memória genealógica ela não está intacta, como que em uma forma “pura” ou “natural”, ela está em reconfiguração e se encontra eco nos dias atuais é porque passa por este processo.

A passagem de uma herança, sendo esta um saber, pode deixar fragmentos no caminho que ficam desgarrados. Mas antes de pensar que muita coisa se perde com o trabalho de rememorar ou com o movimento de transmissão no tempo-espaço, acreditamos que as coisas são ressignificadas, reinterpretadas e as tias até manipulam certos códigos como estratégias de sobrevivência, como vimos com as tias aqui elencadas.

Quando falamos sobre manipular códigos não queremos cair na dicotomia tias x estado. Em texto sobre a cultura negra no Brasil em relação a da Inglaterra, Peter Fry vai discorrer sobre o lugar da feijoada na cultura brasileira e inglesa, abrindo para as esferas do samba e candomblé em 1975/6 e diz: “Todos estes itens “produzidos” e elaborados pelos negros em situação de dominação foram absorvidos pelos “produtores” da “cultura de massa” e incorporados em filmes, discos, livros e revistas” (Fry, 2005: 149). E termina falando que “a adoção desses símbolos era politicamente conveniente, um instrumento para garantir a dominação, mascarando-a sobre outro nome”. (Idem: 156).

Ao revisitar seu artigo 25 anos depois, ele lança uma crítica bem interessante: “Eu era levado a pensar a sociedade brasileira como dividida em dois atores coletivos, os poderosos brancos e os fracos negros, cada qual tentando tirar as vantagens possíveis a partir de um racionalismo supostamente universal”. (Idem: 158).

Deste modo, é que entendemos o movimento das tias em negociação com as esferas estatais. E o que faz tia Dodô ao transformar sua casa num museu, se não negociar no mesmo cenário político com as instâncias governamentais? E que estratégia interessante a mesma tia pratica ao selecionar um homem da prefeitura, o responsável da obra em sua casa como “anjo de guarda” criando relações de afeto no cenário da negociação.

De qualquer maneira todas as ruas convergem para as esferas do poder. E aqui o saber das tias é valorizado a ponto de poder ser negociado, funcionando como moeda de troca e dialogando cotidianamente com o Estado. Marilene Rosa (2002) tecendo considerações acerca do cotidiano da escravidão fala do poder numa perspectiva Foucaultiana e diz que este não aparece apenas como instrumento

de repressão e cita Foucault: “O que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é simplesmente que ele não pesa como força que diz não, mas de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso” (In. Rosa, 2002: 88).

Já Certeau não nega a microfísica do poder, as possibilidades encontradas pela população para burlar, enfrentar, ou mesmo, transformar os mecanismos do poder. Conforme suas palavras haveria uma espécie de *microfísica da resistência* nas táticas cotidianas.

Se é verdade que por toda a parte se estende e se precisa a rede da “vigilância”, mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também “minúsculos” e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que “maneiras de fazer” formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou “dominados”?) dos processos mudos que organizam a ordenação sócio-política. (Certeau, 1994: 41).

Indo de encontro a Foucault que privilegia os aparelhos que exercem poder como produtor desta rede de “vigilância”, Certeau diz que mais urgente ainda é descobrir como uma sociedade não se reduz a estes aparelhos, como se utilizam de procedimentos populares a fim de burlar os mecanismos de repressão e fazer a contrapartida. Este procedimento adotado pela população para participar da ordenação sócio-política é chamado de criatividade.

Convergingo as lições que tomamos de empréstimo das tias aqui elencadas e de outras tias da contemporaneidade podemos perceber como elas acionam “modos de fazer” que formam a contrapartida de um sistema que as exclui, quando não a repele. Porém o que acreditamos é que neste sistema elas não são “consumidoras”, nem “dominadas?”. Deste modo, não vamos cair no lugar comum contrapondo dois atores sociais rivalizando-os. De um lado o negro fraco, coitadinho, submisso, dominado pelo branco, este último sendo o dominador, onipotente, poderoso. As regras do jogo político são travadas não só pelas duas partes envolvidas, mas por outros atores que podem aparecer menos ou mais segundo as circunstâncias, e, neste jogo, dominadores e dominados não são uma sentença, mas um papel móvel.

Quando, por exemplo, tia Lúcia ou tia Dodô em eventos organizados pela prefeitura são homenageadas ou citadas, elas cumprem um duplo papel, ao serem

lembradas como histórias vivas da região elas são dominadoras da atenção ao passo que estão sendo dominadas ao ser catalisadas por um discurso oficial que não lhes representa. Ainda em Certeau:

A presença e a circulação de uma representação (ensinada como o código da promoção sócio - econômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização. (Certeau, 1994: 40).

Sobre a ideia de “representar” um setor ou grupo subalterno veremos mais adiante no próximo capítulo. O que cabe aqui é entender que neste processo onde o Estado fala por um grupo, principalmente quando este grupo usa táticas cotidianas de resistência à opressão acometida por este mesmo Estado, não só a população não se sente “representada” como é de desconfiar quais imagens quer a autoridade produzir sobre o subalterno.

III capítulo – O “despacho” no espaço

Vamos terminar este estudo tomando a ideia do “despacho” como fio condutor para retornarmos ao centro da encruzilhada. Antes, se faz necessário, destacar que a opção por utilizar a linguagem do sistema religioso dos rituais de religião de matriz africana para marcar o tempo desta dissertação, deveu-se ao embricamento da esfera religiosa nas experiências cotidianas vivenciadas pelos atores sociais aqui identificados.

Outro destaque importante é que a linguagem religiosa aqui adotada guarda clara referência às manifestações feitas nos espaços públicos da cidade, logo está relacionada às representações no urbano. Deste modo, a entrega de uma oferenda, a fim de pedir a abertura dos caminhos numa encruzilhada, são manifestações do sagrado que estão presentes no espaço urbano ou são marcados por ele.

De maneira alguma este trabalho pretende entrar nas estruturas rituais do candomblé ou da umbanda, mas marcar, através de alguns rituais externos, das ruas, uma analogia ao ciclo vivo do espaço que está sendo aqui observado. Falo vivo para não cair na ideia de um espaço imóvel, onde tudo está dado, mas a fim de empreender dinamismo, vivacidade, ideia de construção e de humano ligada aos rearranjos espaciais.

Sobre despacho vemos que este é a designação popular de *ebó*, que por sua vez é a oferenda ritual consagrada a Exu ou ainda em Lopes (2004: 234) é um embrulho contendo oferendas, colocadas no mato, nos rios e em outros lugares apropriados, isto é, consagradas a divindade dos orixás. Assim o despacho é feito no espaço e logo voltamos ao centro da encruzilhada. Como nosso espaço privilegiado é a Zona Portuária, o que queremos oferecer neste despacho no espaço é uma reflexão do papel das tias, não apenas enquanto lideranças negras de uma tradição que se reinventa, mas numa discussão acerca de sua atuação junto à comunidade negra em escala mais ampla, isto é, articulada à produção de sua história.

Refletir sobre o despacho no espaço é pensar na Zona Portuária enquanto alvo privilegiado de todas as dinâmicas que permeiam este trabalho. Dinâmicas de

memória, patrimônio, identidades, subjetividades, formas de ação e de fazer político, imbricados numa rede de disputas acionada por grupos diferentes envolvendo demandas diversas.

Deste modo, o que temos de fato é a apreciação das manobras políticas da comunidade negra moradora da região do porto que, através das novas modalidades de patrimonialização que surgem com a ampliação da perspectiva do que é patrimônio acompanhando, por sua vez, os processos de intervenção urbana na cidade nos últimos tempos e que arrefeceu nos últimos dois anos, colocam em pauta suas reivindicações na luta por uma governança mais democrática da cidade.

Vemos que a vontade de viver a cidade moderna, de forma democrática, comporta para seus habitantes o ato de narrar histórias vividas neste espaço, mesmo diante do desafio da globalização e da homogeneização da cultura (Eckert, 2007). Para tanto, o desejo das tias é poder contar sua própria história, sejam as histórias do samba através de um museu da tia Dodô, ou das aulas de artesanato e da influência religiosa de tia Lúcia ou na transmissão dos saberes místicos e religiosos através da cozinha de tia Bebel.

Impulsionada pelo projeto de “revitalização” que eclode em vários países, instâncias governamentais brasileiras visam preparar a cidade do Rio de Janeiro para os grandes eventos, seja a Copa de 2014⁹ ou as Olimpíadas de 2016. Contudo essa preparação se faz na perspectiva da *City Marketing*, isto é, na mercantilização da cidade e de certas tradições, almejando alcançar a “cidade espetáculo” através da valorização e monumentalização da mesma. Desse modo, o projeto de “revitalização” se ampara na busca por novos ares ao porto do Rio.

Percebemos que o discurso das autoridades municipais, estaduais, federais e privadas é o da “reconfiguração” da cidade, tornando os espaços públicos e privados alvos de projetos de “requalificação” que visam recuperar zonas consideradas degradadas, imprimindo-lhes outras marcas e manipulando códigos culturais existentes para objetivos mercantis e mercadológicos, empresariais e turísticos.

⁹ Apesar da perspectiva nacional da Copa do Mundo, o Rio de Janeiro será um dos polos centrais das atividades, visto que a final dos jogos ocorrerá no estádio do Maracanã, que, por sua vez, também foi alvo da “revitalização” com suas diversas implicações.

Aqui podemos lembrar a época do prefeito Pereira Passos (1903-1906)¹⁰ que inspirado nas luzes francesas operou uma das maiores revitalizações na cidade com foco no porto do Rio e também marcada pelo descompasso das partes envolvidas numa verdadeira *modernização conservadora* da cidade. Sobre este episódio, Antônio Rodrigues diz: “A cidade do Rio de Janeiro foi refundada. Apresentava-se como cidade do futuro, reelaborou a tradição para acentuar a sua função de vanguarda da nação. Entretanto esqueceu a força do presente”. (Rodrigues, 2002: 31).

Vemos assim que as contradições continuam latentes na cidade e que a força da sua renovação acaba sendo derrotada pelas estruturas conservadoras que estão escamoteadas, mas que num piscar de olhos eclodem com força total culminando em crises e no aguçamento de movimentos sociais que denunciam por sua vez o caráter excludente e artificial destes projetos de “revitalização” das cidades. (Idem, 2002: 31).

Assim a região do porto está atualmente sendo bombardeada por projetos de cunho turístico-cultural, de grupos que se aproveitam da tradição negra local e dos seus espaços patrimoniais a fim de criar uma indústria de espetáculos. De maneira que muitos eventos que antes faziam parte do reduto da comunidade negra, hoje ganham reconhecimento junto às autoridades que incentivam suas práticas através de políticas culturais.

Um bom exemplo foi à criação do Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana, criado pela Prefeitura do Rio em 16 de novembro de 2012 o circuito faz arte do programa Porto Maravilha Cultural e está sob a coordenação da Subsecretaria de Patrimônio. São medidas que deram início às obras de restauração e preservação de vários redutos negros da cena portuária, valorizando e dando visibilidade a um conjunto de ações e eventos marcantes para a memória da cultura negra, incluindo o Cais do Valongo, os Jardins do Valongo, a Pedra do Sal, o Largo do Depósito, o Instituto Pretos Novos e o Centro Cultural

¹⁰ Partilhamos com a posição do historiador André Azevedo que diz: “A rigor, não existiu uma única reforma urbana na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 1903 e 1906. Nesse período, ocorreram duas ações de reformulação urbana. A primeira, projetada pelo governo federal, operou-se em função da modernização do Porto do Rio de Janeiro. A segunda, planejada pela prefeitura a partir de uma perspectiva organicista, foi ampla e buscou integrar as diversas regiões da cidade ao seu centro urbano, pensado como lugar privilegiado da difusão da civilização”.

José Bonifácio, além dos eventos de caráter étnico-racial e religioso que são organizados pela comunidade negra nestes locais.

O Valongo é um sítio histórico da região do porto onde se localizavam os armazéns de compra e venda de escravos. Data de 1811 o início de sua construção, uma das poucas construída pelo estado nos chamados “terrenos de marinha” da região. (Soares, 2011). A rua do Valongo, incluindo o Cais e o Trapiche do Valongo, agora atual rua Camerino, entre 1811 a 1831 foi o maior complexo negreiro, recebendo segundo Soares (2011) mais de meio milhão de africanos escravizados. Local de armazéns dos escravos era também ponto de chegada dos produtos importados que os escravos deveriam desembarcar. Havia o cemitério do Valongo que é hoje sede do Instituto Pretos Novos, IPN, do qual falamos quando nos debruçamos sobre as histórias de tia Lúcia, e o lazareto de escravos que foi uma espécie de hospital que recebia os africanos recém-chegados e muito doentes devido às péssimas condições da viagem. O conhecido jardins suspensos do Valongo abrigou em outrora uma casa de engorda, como eram conhecidas os locais onde alguns negros escravizados que estavam definhando ficavam por algum tempo até engordar e se tornar “peça” de venda rentável ao tráfico.

Outro marco importante na atualidade é o programa de recuperação de imóveis abandonados em determinadas áreas do centro da cidade através de iniciativas criativas. O Instituto Rio Patrimônio da Humanidade da Prefeitura lançou no mês de junho do corrente o programa de recuperação e ocupação criativa de locais do centro e da Zona Portuária. É claro que este processo é complexo e ainda carece de muita reflexão. O que estimulou os agentes governamentais no trabalho de recuperação da história e memória desta parte da cidade que há muito tempo permaneceu, intencionalmente, esquecida? Qual relação ou pressão a população negra local travou para que este debate viesse à tona? Como esta população se articula junto às autoridades para participar de forma mais ativa nas decisões sobre o território? Temos algumas respostas se voltarmos ao processo que as tias desenvolvem na busca por reconhecimento de sua liderança e participação popular.

Mas se voltarmos os olhos para os eventos que a população negra aciona através de um discurso de pertencimento à tradição e ancestralidade negras do local, temos mais elementos para nossa análise como a presença de grupos sociais e culturais, como o Afoxé Filhos de Gandhi, os grupos de samba na Pedra do Sal, a feijoada para São Jorge, dentre outros eventos, articulados pelos líderes do Quilombo da Pedra do Sal. Além disso, ainda destacamos as tradicionais barracas de caldos e angús, algumas, como a de Lucinha da Pedra do Sal que faz questão de exibir um cartaz contando a história dos *zungú*, as quadras das primeiras escolas de samba que ainda fazem seu pagode, como a Vizinha Faladeira, os blocos de carnaval de inspiração em personagens da história negra como o Cordão do Prata Preta na Gamboa, em memória ao capoeirista negro e um dos líderes da Revolta da Vacina ou bloco Fala meu Louro que é tradicional e formado à época pela negrada nas ruas.

Sem falar na Companhia Mistérios e Novidades da Gamboa levando peças ao público inspiradas na mitologia dos orixás através de atores em cima de pernas de pau. E mais, as feiras afro que acontecem na Praça da Harmonia, onde não pode faltar acarajé¹¹. Temos também os eventos, a biblioteca e as oficinas do Instituto Pretos Novos todos voltados para a educação e cultura negra e agora também sede das reuniões do Condomínio Cultural, bem como de seu parceiro o Centro Cultural José Bonifácio e as oficinas na cidade do samba, instalada na Gamboa em um dos acessos ao Morro da Providência. E por que não relembrar aqui do Museu Tia Dodô também como esteio das manifestações culturais e artísticas desta grande comunidade negra.

Temos que ressaltar aqui que estes eventos que chamamos artísticos e culturais são também investidos de um discurso político de identidade e resistência negra face aos projetos de intervenção na área. Visto que a especulação imobiliária aflige a população local que sofre com problemas de moradia, planos diretores que não incluem a valorização dos residentes, pelo contrário, culminam em sua expulsão para áreas consideradas mais periféricas, podemos dizer que estes empreendimentos ainda carecem de incentivos mais sólidos.

¹¹ Comida implicada de religiosidade, consagrada a Iansã, orixá feminino, força dos ventos, dos raios e das tempestades. Bolinho feito com a massa de feijão recheado com vatapá, caruru e camarão seco, podendo variar conforme as crenças dos lugares.

Há também carência de projetos sociais para as novas gerações, falta de planos de empregabilidade para os residentes, enfim, uma gama de sequelas que vem no bojo de todos os processos de intervenção urbana nos quais os projetos não amadurecem de dentro de sua historicidade, privilegiando as potencialidades locais, mas de fora, preocupado com a corrida mundial capitalista por recursos para a “renovação” das cidades.

“Renovação, requalificação, preservação, revitalização, memória, criatividade” são vocábulos que integram na atualidade as agendas de diferentes cidades. Todos contêm sentidos disputados sugerindo questionamentos diversos se pensarmos nos “novos léxicos urbanos”, (Fortuna e Leite, 2009). Porém, mais que a querela semântica, a questão perpassa o caráter conceitual fazendo emergir demandas sobre dinâmicas simbólicas e performáticas associadas à ideia de patrimônio.

Neste sentido a ideia de patrimônio histórico está sendo reinterpretada, há uma nova apropriação do lugar tanto por locais residentes como pelo poder público e uma população episódica, turística. Mas há ainda assim estratégias diferenciadas no uso deste patrimônio, devido às várias reinterpretações por grupos diferentes, há também diferentes formas de entendê-lo para com isso acionar práticas sociais de legitimação a determinados espaços, que no caso da população negra do porto estão ligados às formas tradicionais culturais com que as tias são vistas.

Assim refletindo sobre as narrativas elaboradas pelas tias locais a partir da tríade samba, culinária e religiosidade, vimos que elas reconfiguram seus lugares de pertença numa estratégia de sobrevivência de suas tradições negras, elaborando discursos que permeiam esta tradição na região e refletindo sobre as formas como os agentes da intervenção urbana também elaboram suas narrativas para adentrar em espaços carregados de valores míticos e sacros.

Discursos, imagens, narrativas são “deslocados” (Idem: 2009), deslocados de um dado lugar para formar novos lugares de pertença, novos imaginários simbólicos dos sujeitos, novas concepções do tempo e da memória, novas práticas de cotidiano.

As cidades, muitas vezes parecem sujeitar os seus centros históricos a estratégias, como a “revitalização”, que os convertem no espaço-tempo, ora em

sinais de modernidade e centralidade, ora em marcas de antiguidade e condição periférica. Ressaltando que não estamos apostando num suposto binarismo entre tradição e modernidade, mas numa relação tão interessante entre ambas que culmina na própria cidade. Ser centro e periferia de si mesma é um atributo das cidades que tanto preservam para serem modernas como modernizam para permanecerem antigas, ou tradicionais.

Neste processo não podemos deixar de observar o esforço de hegemonização de um ou de vários dos “fragmentos” da cidade que, a fim de criar uma totalidade cultural, projeta-se sempre na subordinação de grupos ou movimentos sociais, espaços ou monumentos, linguagens, artes ou saberes populares, atividades ou acontecimentos destes grupos. É neste sentido que, de acordo com Ian Chambers, “muitas cidades estão perdendo *centralidade cívica*, pois que segmentos das suas populações se encontram, como nunca, sujeitos a catalogações ameaçadoras da sua condição e veem-se convertidos em estigmatizantes minorias étnicas e culturais, ou em novos pobres, reformados, inativos ou delinquentes urbanos” (Chambers, 1990: 53).

“Os processos de “revitalização” são capazes não apenas de subverter os sentidos esperados pelas políticas de intervenção, mas também de dar origem a diferentes “lugares” ou “usos” (Leite, 1997: 4)”. Também são eles que fazem a população acionar determinadas memórias e elaborar narrativas estratégicas em torno de território, tradição, memória, patrimônio, descortinando relações surpreendentes que nos revela ainda mais sobre suas histórias e modos de vida, além de apresentar um pouco mais sobre a história da cidade.

Não podemos perder de vista que o olhar para a cidade em questão aqui está enviesado e comprometido com as noções de raça, identidade e gênero, baseada na invenção de uma determinada tradição constituinte da categoria tia. Daí observarmos que a população negra local se apoia numa vivência em comum para negociar seu espaço neste processo.

Assim, o primeiro passo que deram foi a criação da “consciência de uma história coletiva e de uma comunidade de destino” (Wachtel, 1990: 18), isto é, a reflexão de um passado comum que aponta para narrativas e histórias convergentes e a intenção, pensando no futuro, de transmitir estas experiências comuns a seus predecessores.

Ao se apoiar numa vivência em comum, levando em consideração que esta vivência não está fundamentada apenas no campo da cultura, mas de estratégias econômicas e sociais de vida, podemos pensar na comunidade negra da Zona Portuária indo ao encontro do que Zaoual chama de *sítios simbólicos de pertencimento* (Zaoual, 2006a).

A teoria dos *sítios simbólicos de pertencimento* tem como principal expoente o marroquino Hassam Zaoual (2003, 2006a, 2006b) em colaboração com Latouche (1999) e Panhuys (2006), dentre outros. Esta ideia foi formulada a partir de uma crítica radical ao modelo de desenvolvimento capitalista e sua vontade de homogeneizar as economias mundiais, propõe então o autor uma mudança profunda em direção a novos valores e a promoção de uma economia plural, alicerçada nas “verdades locais” das comunidades, propondo assim a “sitiologia” ou o “*sítio simbólico de pertencimento*”.

Assim, o *sítio simbólico de pertecimento* é definido por Zaoual como:

De modo essencial, cada sítio é uma entidade imaterial que impregna o conjunto da vida em dado meio. Ele possui um tipo de *caixa preta* feita de crenças, mitos, valores e experiências passadas, conscientes ou inconscientes, ritualizadas. Ao lado deste aspecto feito de mitos e ritos, o sítio possui também uma *caixa conceitual* que contém seus conhecimentos empíricos e/ou teóricos, de fato, um saber social acumulado durante sua trajetória. Enfim, os atores em dada situação operam com sua *caixa de ferramentas* que contém seu saber-fazer, técnicas e modelos de ação próprios ao contexto. (Zaoual, 2006a: 32).

Sinteticamente, o *sítio simbólico de pertencimento* pode ser entendido como um marcador imaginário de espaço vivido. Assim, crenças, conceitos, mitos, trajetórias em comum e comportamentos se articulam em torno de um sentido de pertencimento e criam forte relatividade das leis econômicas no mesmo momento em que o mundo parece uniformizar-se. Desse modo, o autor propõe o fim da hegemonia de um só e único ponto de vista, de um único modelo para todos, apontando para a incapacidade das instituições do mercado reger todas as dimensões da vida humana.

Os “sítios” ao apontarem para a ideia de estruturas imaginárias presente nos diferentes grupos sociais de forma diferente, denuncia o desarranjo de se transferir os modelos de gestão econômica de um espaço para outro. Numa aproximação e defesa da economia as ciências humanas, tomamos de empréstimo

a ideia dos sítios de Zaoual que junto a esta cria o conceito do homem situado, ou, *homo situs* (2006b), isto é, o homem comprometido com seu sítio, pertencente a historicidade de sua região, de seus valores, de sua tradição, inserindo aqui as ideias de dádiva, dom, solidariedades, redes, relações de reciprocidade e cooperação.

O economista marroquino elabora a ideia do sítio dando a esfera econômica como lugar privilegiado da organização da vida em geral. Por isso, é possível pensá-lo também em sua dimensão sociocultural, enquanto um paradigma alternativo de organização do espaço e de suas redes sociais, pois ao valorizar a ação humana e os grupos locais, o “sítio” valoriza os saberes locais e regionais, respeita os ritos e mitos dos grupos étnicos-raciais e estabelece uma nova forma de perceber, interpretar e planejar planos e projetos.

Logo os reconhecimentos de uma “história coletiva e de uma comunidade de destino”, sugeridos por Watchel (1990), acabaram por produzir na contemporaneidade a gestão de “sítios simbólicos de pertencimento” pela comunidade negra local. É claro que o sítio não está isolado num espaço. Ele só existe numa perspectiva relacional, no encontro com o outro, ou, com as outras formas de gestão de cidade mais globalizadas.

Nestes “*sítios portuários*” as relações travadas pela população negra com outros órgãos governamentais passam pela busca de reconhecimento de uma tradição local negra, dos territórios negros da cidade, antes encobertos e agora descobertos, inclusive com a abertura do cais do Valongo à visitação pública, transformada também em monumento e passa também pela vontade de decisão na intervenção urbana da cidade, para que sua cultura não seja apropriada como instrumento alegórico nas mãos das autoridades, fazendo-se assim mediadores importantes da história local junto às autoridades.

Interessante que o fato de estarem construindo o Museu Tia Dodô, bem como de tornar monumento o cais do Valongo, assim como o Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana, além de outros roteiros étnico-raciais que figuram nas agendas oficiais faz parte do reconhecimento das instâncias governamentais destes “sítios”.

Manuela Carneiro da Cunha (2009) entende este reconhecimento pelo efeito de circularidade que acaba culminando na etnização da cultura, isto é, a criação de políticas públicas contribuem para a formatação do fazer político de

diversos movimentos sociais, que numa perspectiva circular, pressionam o Estado em prol da realização de políticas públicas norteadas por fatores locais, sejam estes étnicos raciais, intensificando o processo de etnicização da cultura.

Lembrando que nestes locais de “revitalização” as relações de grupos locais com o poder público são mais complexas (Vassalo, 2013). No caso da Zona Portuária se faz sentir, na face mais autoritária do Estado, nos processos de remoção e demolição, que estão transformando o espaço físico e social daquela região, na face mais intransigente, na incidência de políticas públicas que levam em consideração os desejos da população local na medida em que este se alinhe ao processo mais amplo de intervenção. E na face mais cruel, na manipulação dos processos de memória e esquecimento e códigos culturais, nos quais, a cultura antes original, agora se reveste de nova roupagem para atender novas demandas que vem com o turismo.

É nesse sentido que podemos refletir com Bhabha (1998) quando propõem uma postura subversiva com a criação de um “terceiro espaço”, isto é, um espaço de enunciação das diferenças culturais. Entre a busca de segurança e das “origens” contidas nos discursos da tradição e a incerteza do presente, fruto dos processos de “revitalização”, está contida uma dimensão enunciativa subversiva que pode pôr em causa os modos dominantes de imposição/sujeição cultural, geralmente ausentes da nossa crença do passado distante ou da cultura inferior.

Se aliarmos estas narrativas de resistência, memória e rearranjos espaciais ao pensamento da indiana Spivak (2010) podemos sugerir interpretações interessantes. Spivak está vinculada ao grupo de estudos subalternos¹², mas sua crítica aos estudos da subalternidade é tão veemente que recai sobre seu próprio papel enquanto intelectual, daí julga necessário ao grupo a pergunta: o subalterno como tal pode, de fato, falar? Nisto ela teoriza sobre o sujeito subalterno que é “irredutivelmente heterogêneo”

O termo subalterno como pretende Spivak não se refere a qualquer grupo ou sujeito marginalizado, para ela descreve: “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da

¹² Grupo criado na década de 80 sob liderança do indiano Ranajit Guha que reúne intelectuais que, a partir da teoria Gramsciniana sobre as classes subalternas como uma categoria alijada do poder, articulam uma interessante discussão sobre os sujeitos subalternos pós-coloniais no contexto indiano e sul-asiático.

representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak, 2010: 12).

Como cultora da ideia das descontinuidades e para quem é preciso instaurar uma nova “mundialização do mundo” baseada num “persistente reconhecimento da heterogeneidade” (Idem, 1988: 20), o que está em causa, para Spivak, não é uma definição continuísta das diferenças, mas uma “aceitação radical da vulnerabilidade” e uma “política de campo aberto” (Ibidem: 104) na qual a própria escolha da marginalidade se encontra legitimada enquanto ato, mesmo se anárquico, de inclusão social.

Logo podemos pensar na população negra da Zona Portuária com todos seus eventos artísticos-culturais de resistência e memória negra da cidade, como que falando deste lugar da subalternidade e como escopo deste trabalho elencamos três casos-eventos ligados ao Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana sugeridos pela antropóloga Simone Vassalo para refletir sobre os rearranjos espaciais da Zona Portuária.

O primeiro está ligado à descoberta do sítio arqueológico do cais do Valongo que por pressões de intelectuais, estudiosos e da própria população negra, decidiu-se então erigir ali um monumento, recontextualizado para novos fins da “revitalização”. A querela se deu quando o IPHAN negou o projeto que tinha sido elaborado pelas instâncias governamentais alegando ser um projeto muito alegórico e sem participação popular.

A arqueóloga Tânia Lima, contratada pela Prefeitura, acatando a decisão do IPHAN e refletindo sobre o papel da Arqueologia nesta situação, sugeriu - inspirada no modelo americano de tratamento dos objetos arqueológicos de cunho étnico racial elaborado pelo bioarqueólogo Michael Blakei do African Burial Ground, monumento que foi erguido encima de uma ossada de escravos encontrada nos anos 90 – a participação da comunidade negra, através da captação de quatro mães de santo de vertentes diferentes das religiões de matriz afro para ajudar na interpretação dos objetos encontrados nas escavações, a fim de criar assim seu empoderamento na medida em que traz a cena o discurso desta parcela da população. (Vassalo, 2013).

Assim o discurso de Tânia, bem como de outros intelectuais e estudiosos da causa negra são entendidos como que querendo dar voz ao que foi silenciado. Diz Vassalo, após análise do trabalho de Tânia: “Por isso é que, através do Cais do Valongo e dos objetos encontrados, Tânia procura contribuir com a voz dos que foram silenciados pela história”. (Idem, 2013: 16).

Outros atores sociais representantes da comunidade negra também se pronunciaram, como, por exemplo, Giovanni Harvey, conselheiro do Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro, COMDEDINE, que em reunião junto às autoridades responsáveis pela “revitalização” da área e logo pelo destino dos achados no Valongo, disse: “Não tenho nenhuma objeção a que um arquiteto branco faça o projeto do cais, mas tenho todas as objeções se ele não conversar com o movimento negro. Temos o direito de decidir como vamos ser representados, como vamos contar essa história. Não podemos ser usurpados do direito de contar essa história”. (Idem: 19; 20).

Pensando com Spivak nestas duas últimas falas de Harvey e de Vassalo, vemos que a ideia de “representação” está contida, seja através das palavras “dar voz aos silenciados” ou mesmo explicitamente como Harvey fala. Sobre o termo “representação”, Spivak o analisa desmembrando em seus significados no alemão, “Vertretung e Darstellung: o primeiro se refere ao ato de assumir o lugar do outro numa acepção política da palavra, e o segundo, a uma visão estética que prefigura o ato de performance ou encenação” (Almeida, 2010: 13). Logo as funções de “falar por”, embutida na expressão “dar voz aos silenciados” e “representar” guardam formas de agenciamento no qual, sem elas, a fala do sujeito subalterno não pode ser ouvida.

Assim, Sandra Almeida, prefaciadora de Spivak diz:

Aqui Spivak refere-se ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um (a) outro (a). Esse argumento destaca, acima de tudo, a ilusão e a cumplicidade do intelectual que crê poder falar por esse outro (a). (Idem, 2010: 14).

Deste modo, Spivak destaca o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro, neste caso o sujeito subalterno,

articulando por meio dele um discurso de resistência. Nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que este esteja imbricado no discurso hegemônico. Deste modo o subalterno só se lança a atos de resistência porque há uma força partindo de outra esfera de poder que poderá esmagá-lo.

O segundo caso-evento que nos aponta Vassalo (2013) nos faz pensar numa outra atitude do intelectual, ou dos agentes mediadores do sujeito subalterno, que é tomar a parte pelo todo, numa expressão metonímica. E aqui vamos pensar na missão que deram as mães de santo de ajudar na interpretação dos objetos e lugares sacralizados pela herança africana da Zona Portuária. A estas foi pedido que pensassem o símbolo que seria o slogan do Circuito e elas foram então caminhar pelos espaços da região a fim de sentir o ambiente.

Após incursões na região, o grupo, representado por religiosos, pessoas do Movimento Negro e intelectuais comprometidos com a questão negra do país, elaborou um relatório e nele foi sugerido a partir do trabalho das mães de santo que o símbolo do circuito seria Xangô, força dos trovões este orixá é interpretado como orixá da justiça. E talvez a vibração de Xangô sentida pelas mães de santo tenha no binômio reparação-equidade também uma força convergente para que este orixá fosse escolhido.

Com isso uma das mães enviou uma imagem de Xangô que logo foi descartada pelo subsecretário do patrimônio cultural Washington Fajardo dizendo que “por motivos técnicos, a imagem escolhida por Mãe Edelzuita não poderia ser utilizada e que, no lugar, colocariam uma do martelo de Xangô que ele já havia escolhido...” (Vassalo, 2013: 24).

A metonímia é uma figura de linguagem que se pensada enquanto instrumento de poder pode ser aqui bem empregada. Esta consiste enquanto modalidade discursiva da semântica na utilização da parte pelo todo, do efeito pela causa, do conteúdo pelo continente e vice versa, mas aqui sua utilização está sendo interpretada enquanto objeto de poder na substituição por questões “técnicas” da figura de Xangô pelo seu martelo.

Ao ver o martelo de Xangô nem todas as pessoas vão saber de que trata de um objeto deste orixá e assim a referência ao orixá, pensado aqui como o todo,

será sublimada pelo martelo, sua parte, que enquanto parte de um todo que se quer esconder pode dar margem a outras interpretações que não as que a comunidade de terreiro propôs. E mais uma vez a vontade do subalterno foi obliterada pelo poder de “representação” do setor público.

Já o terceiro caso-evento desta exposição tem a ver com a tomada do silêncio pela palavra. E aqui vamos pensar na decisão do GT da herança Africana, como ficou conhecido o grupo de mediadores da comunidade negra junto ao poder público. Tendo este grupo a presença da mulher negra mais velha, as mães de santo que, da mesma esfera das tias, é aqui investida deste saber-fazer sacro religioso.

As reuniões do grupo giraram em torno da redação de uma Carta de Recomendações do Valongo, que seria entregue ao Prefeito. Segundo Vassalo:

Na Carta, finalizada em 26 de junho de 2012, os integrantes do GT se propõem a construir coletivamente as estratégias de valorização da memória e proteção deste importante patrimônio. Reivindicam uma participação efetiva na construção e na veiculação desse patrimônio e de sua memória. Entendem que o patrimônio histórico e arqueológico da região portuária fornece um fio condutor da construção das desigualdades do país. (Idem, 2013: 22).

Alguns membros do setor público que a esta altura já faziam parte do GT da Herança Africana pressionaram o grupo para que esta Carta fosse entregue no dia da festa de abertura do cais a visitação pública. Segundo pesquisas de Vassalo, o grupo trabalhou durante meses na elaboração deste documento que está até hoje à espera de que chegue aos mãos do prefeito. Na ocasião em que era para ser entregue, na festa de abertura do cais, parece que houve tantas performances e intervenções artísticas de cunho exotizante da cultura negra durante o evento que não houve um momento de abertura para a entrega da Carta.

Retomando os discursos do subalterno, vemos que este tem dificuldades da fala porque não é escutado, e ampliando a ideia vemos que ele também tem dificuldades da escrita porque não é lido. O processo de fala bem como da escrita se caracteriza por uma posição discursiva em que o falante e o ouvinte, bem como o escritor e o leitor. Contudo, este campo dialógico de interação não se caracteriza jamais para o sujeito subalterno, ao ser violentamente suprimido pelos mecanismos de controle e criação do lugar da subalternidade.

E aqui retornamos a ideia da criatividade com que responde a comunidade negra, desde os tempos do cativo. Na atualidade, assim como na virada do século XVIII para o XIX, este grupo não chega a pensar num projeto de cidade, que a este não lhe foi permitido, mas tem um desejo de participação tão grande, que culmina na inserção de ações/eventos que mesmo mediadas pelo discurso dominante, destacam no Circuito da Herança Africana, bem como de outros movimentos de reconhecimento negro do local uma força propulsora que pressiona e já encontra o mínimo de ressonância, ao menos no calendário oficial e festivo da cidade.

Mas o fato de constar no calendário oficial da cidade, e aqui podemos ampliar os eventos, como o Trem do Samba que parte da Central a Oswaldo Cruz no dia dois de dezembro, escolhido para ser o dia nacional do samba, ou, as festividades em torno do busto de Zumbi dos Palmares na praça XI, no dia 20 de novembro, só denota o agenciamento como uma forma de ação validada institucionalmente. Daí a impossibilidade de se articular um discurso de resistência que esteja fora dos discursos hegemônicos. O que há é uma apropriação pelo subalterno do discurso das instâncias governamentais, sendo ele reapropriado, reatualizado e ressignificado com criatividade para outros fins.

Deste modo, trazemos a tona os discursos de um grupo subalterno, tentando criar aqui um espaço no qual o subalterno em questão possa ser ouvido e não me isentando do lugar incômodo, em que eu enquanto intelectual, diante do grupo subalterno, me coloco, por mais que eu seja tocada pelo afeto e diante do Estado, pela mesma posição subalterna.

Porém mais do que representar um grupo, assumindo seu lugar ou falando por ele, delineamos através da historicidade do povo negro no Rio de Janeiro, um lugar onde a periferia, amparada no sujeito subalterno feminino, encontra respaldo para outras formas de criação, já que a fala e por continuidade, nem a escrita lhes é permitida por lhes faltar um campo de dialogia.

Spivak, ao refletir sobre a história das mulheres indianas diz que no desejo de ser ouvida é as mulheres intelectuais que o grosso destas mulheres recorrem, diz:

É, principalmente, à mulher intelectual que seu apelo final se dirige – a ela caberá à tarefa de criar espaços e condições de autorrepresentação e de questionar os limites representacionais, bem como seu próprio lugar de enunciação e sua cumplicidade no trabalho intelectual (Spivak, 2010: 15).

É pela via do afeto e comprometimento com os discursos do sujeito subalterno feminino, entendido aqui, como as tias, que intentamos criar um espaço de fala e visibilidade deste grupo como rearranjadoras de novos sentidos de pertença as tradições negras do centro da cidade do Rio de Janeiro. Afetada enquanto intelectual negra, enquanto pertencente à família extensa embebida pelas tradições herdadas da diáspora e enquanto mulher e negra, é que tentamos solidificar através da escrita o lugar de fala destas mulheres, que não são ouvidas e nem lidas.

Conclusão

Mais do que uma descrição minuciosa e pormenorizada das casas das tias, cozinhas, objetos da casa, já que, segundo Bachelard: “O excesso de pitoresco de uma morada pode ocultar a sua intimidade” (1993: 32), este estudo se dedicou ao espaço, numa perspectiva que faz com que este se abra para dentro e para fora. Para fora, ele é o cenário da “revitalização” que acontece na Zona Portuária do Rio, e para dentro, ele vai ao encontro da elaboração de discursos e narrativas de territorialidade e pertencimento ao local do porto, produzidos pelas tias. Entretanto, estes espaços se comunicam e se estendem um sobre o outro e é por esta dialogia que ele se tornam nosso espaço privilegiado de observação

Estes discursos são elaborados por evocação de um grupo subalterno feminino e negro que tendo nos elementos culturais do samba, culinária e religiosidade, fundamentados na ancestralidade de origem diaspórica, elaboram novos rearranjos sociais, culturais e festivos como forma do movimento de criação e ressignificação de uma tradição que se reinventa no espaço tempo.

Entrando na alma deste grupo negro feminino, observamos nos devaneios da intimidade, nas esferas do cotidiano e do doméstico, como relações ritualizadas de cunho mágico e religioso se tornam poderosos instrumentos políticos na comunicação com outros atores sociais, bem como na reinterpretação das ideias de patrimônio, a partir da relação com a casa e os objetos da mesma, espaço, permeado de negociação e conflitos que circundam a zona do Porto, e, memória social.

Deste modo é que os devaneios da esfera da intimidade na casa nos jogam em relações bem mais complexas. Para tanto, nos detivemos sobre práticas consideradas corriqueiras, cotidianas, do campo do vivido. Isto significa que não queremos que as interpretações aqui formuladas levem a elocubrações sobre as minúcias das nossas próprias intimidades, produzindo lembranças pessoais, mas sim acentuar o papel subversivo que estas praticas comuns elaboram, pois os valores da intimidade são tão absorventes e envolventes que podem levar o leitor as suas lembranças pessoais.

Assim, fazer uma análise da cozinha de tia Bebel, por exemplo, ou contar os detalhes da casa de tia Dodô, agora museu tia Dodô, é levar ao leitor a uma

leitura suspensa e suspeita, onde dinâmicas do espaço, memória e sentidos de patrimônio ficariam em segundo plano, porque equivocadamente, o primeiro plano seria preenchido pelas imagens que o leitor faria de suas próprias lembranças.

Neste movimento, nos diz Bachelard:

Aqui o espaço é tudo, pois o tempo já não anima a memória (...). É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de duração concretizados por longas permanências. O inconsciente permanece nos locais. As lembranças são imóveis, tanto mais sólidas quanto mais especializadas. Localizar uma lembrança no tempo não passa de uma preocupação de biógrafo e corresponde praticamente apenas a uma espécie de história externa, uma história para uso externo, para ser contada aos outros. (Idem: 28; 29).

Logo por mais que a casa seja pensada em estreita relação às noções de intimidade e aconchego: “Porque a casa é o nosso canto do mundo. Ela é, como se diz amiúde, o nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos.” (Ibidem: 24), tentamos fazer com que ela se abrisse aqui enquanto sujeito, não bastava considerá-la enquanto objeto sobre o qual pudéssemos fazer reagir julgamentos e devaneios: “É preciso, ao contrário, superar os problemas da descrição – seja ela objetiva ou subjetiva...”. (Ibidem).

Deste modo, a casa se abre enquanto manobra de jogos políticos que perpassam o local da intimidade, ganhando novos contornos e significados. Assim a sabedoria das tias é mística e geracional alicerçadas no imaginário no qual discursos de memória e tradição negra vão entrar em jogo servindo como evocação de uma criatividade, resposta de processos de subalternidade.

Na esteira dos processos criativos, na manipulação do imaginário, na resignificação de elementos culturais e nos jogos de identidades é que as tias negociam com outras instâncias sociais e políticas, e isto as fortalece, servindo de ferramenta de resistência ao domínio que se realiza dentro do universo da palavra, da própria imaginação.

É neste sentido que este trabalho não é fechado e nem pretendeu esgotar tema nenhum, até pela complexidade do assunto e dos trabalhos que poderíamos dialogar aqui, ele é apenas uma vontade de dar visibilidade a uma forma de olhar o mundo através da lente das “nossas mais velhas” e criar uma esfera dialógica entre este grupo e os demais.

Referências

Fontes primárias

Códigos de Postura e Editais da Ilustríssima Câmara Municipal. 1870. Seção Segunda. Estas proibições também se encontram em : Rio de Janeiro (cidade) Consolidação das Leis e Posturas Municipais. 1838-1894. Rio de Janeiro.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. São Paulo: Martins; Brasília: INL, 1975.

Entrevistas

Entrevistas com tia Dodô em 6, 13, 20 e 27 de junho de 2013.

Entrevistas com tia Bebel em 19 de abril e 22 e 23 de maio de 2013.

Entrevista com tia Lúcia em 10, 11, 13 de junho de 2013.

Livros

ALUISIO, Azevedo. **O Cortiço**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do conhecimento. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura; trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de. et al. **Cidades negras**: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2006.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EdUFMG, 1998.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **A terra e os devaneios do repouso**: ensaios sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães:** Lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da alimentação no Brasil.** São Paulo: Global, 2004.

_____. **Rede de dormir:** uma pesquisa etnográfica. São Paulo: Global, 2003.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo Invisível:** Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano:** artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. **Lettres Créoles.** Paris: Gallimard, 1999.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política.** Trad. Fábio Baqueiro Figueiredo. Salvador: EdUFBA, CEAQ, 2004.

COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano? E outras interinvenções.** Lisboa: Caminho, 2009.

FERRAREZ-ALMEIDA, Angélica. **O Corpo do “Outro”:** uma reflexão das marcas da Nação e dos Castigos através do olhar de Jean Baptiste Debret. Rio de Janeiro: Monografia de Graduação, UERJ, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala:** formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GLISSANT, Édouard. **Introduction à une Poétique du divers.** Paris: Gallimard, 1996.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula.** São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro. (1808-1850).** São Paulo: Companhia das letras, 2000.

LODY, Raul. 1988. **Espaço – Orixá – Sociedade;** arquitetura e liturgia do candomblé. Salvador: Ianamá, 1988.

_____. **Mandingas da mulata velha na cidade nova.** Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009.

MAFESOLI, Michel. **A conquista do presente.** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória:** o Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MEDEIROS, Alexandre. **Batuque na cozinha**: as receitas e as histórias das tias da Portela. Rio de Janeiro: Casa da Palavra: Senac Rio, 2004.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

RIO, João do. **A Alma encantadora das ruas**. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010.

_____. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.

SILVA, Eduardo. **Dom Obá II D'África, o príncipe do povo**: vida, tempo e pensamento de um homem de livre de cor. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVA, Yara da. **Tia Carmem**: negra tradição da Praça Onze. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1999.

_____. **“Malungu, N'goma vem!”**: África coberta e descoberta no Brasil. Cadernos do Museu da Escravatura. Luanda: Museu Nacional da Escravatura, n.1, 1995.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Zungú**: rumor de muitas vozes. Rio de Janeiro: Prêmio Arquivo Estadual, 1998.

_____. **A pequena África**: um portal do Atlântico. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: a identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart de Almeida et al. Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

WACHTEL, Nathan. Le retour des ancêtres: les indiens urus de Bolivie, XXe-XVI e siècle. Essai d'Histoire regressive. Paris: Gallimard, 1990.

ZAOUAL, Hassan. **Globalização e diversidade cultural**. Trad. THIOLLENT, Michel. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. **Nova economia das iniciativas locais:** uma introdução ao pensamento pós-global. Trad. THIOLENT, Michel. Rio de Janeiro: DP&A: Consulado Geral da França/COOPE/UFRJ, 2006a.

_____. **Manegement situé et développement local.** Paris: l'Harmattan, 2006b.

Artigos

BARROS, Luitgarde de Oliveira Cavalcanti. **Moradores da Saúde projetando a revitalização dos bairros portuários:** memória dos movimentos populares. In.

VISCARDI, Cláudia M. R. História Oral: teoria, educação e sociedade. Juiz de Fora: EdUFJF, 2006.

BONVINI, Emilio. Tradição Oral Afro-Brasileira: as razões de uma vitalidade. In. **História e Oralidade.** Projeto História: revista do programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. N. 22. São Paulo. EDUC, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Olivia Maria Gomes; GOMES, Flávio dos Santos. **Quase-cidadão:** histórias e antropologias da pós emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. A cidade: sede de sentidos. In. FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia (orgs). **Antropologia e Patrimônio Cultural:** diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau, Nova Letra, 2007.

FILHO, Manuel Ferreira Lima, SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. **Por uma antropologia do objeto documental:** entre a “alma nas coisas” e a coisificação do objeto. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos. Vol. 11, nº 23, jan/jun 2005.

FORTUNA, Carlos. **As cidades e as identidades:** narrativas, patrimônios e memórias. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, ANPOCS, n. 33, fev. 1997.

_____. LEITE, Rogerio Proença (Orgs.). **Plural de Cidade:** Novos Léxicos Urbanos. Coimbra: Almedina, 2009.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Vovó Antonica: terra de pretos, terra de mulheres. In. SILVA, Vagner Gonçalves da (org). **Imaginário, poder e cotidiano**. (Memória Afro-Brasileira; v. 3). São Paulo: Selo Negro, 2007.

GOMES, Tiago de Melo. **Para além da casa da tia Ciata**: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. Revista afro-asia, n.29/30, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Ressonância, materialidade e subjetividade**: as culturas como patrimônios. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 11, n.23, jan-jun 2005.

_____. Os museus e a cidade. In. CHAGAS, Mário; ABREU, Regina. **Memória e Patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. A magia dos objetos: museus, memória e história. In. PRIORI, Angelo (Org) **História, Memória e Patrimônio**. Maringá: EDUEM, 2009.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. La tradition vivante. In. **Historie générale de l'Afrique**. Méthodologie et préhistoire africaine. Paris, Jeune Afrique/Unesco, 1980.

HITA, Maria Gabriela. Geração, raça e gênero em casas matriarcais. In. MOTTA, Alda Britto da. Et al (Org). **Reparando a falta**: dinâmica de gênero em perspectiva geracional. Salvador: Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher – NEIM. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2005.

LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In. **História e Memória**. São Paulo: EdUNICAMP, 1990.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma Outra História: imaginando o imaginário. In. **Representações**. Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH/Contexto, vol. 15, n. 29, 1995.

RAMOSE, Mogobe. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Rio de Janeiro: Ensaios Filosóficos, vol. IV, out, 2011.

RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. Em algum lugar do passado. Cultura e História na cidade do Rio de Janeiro. In. AZEVEDO, André Nunes de. (Org). Anais do seminário **Rio de Janeiro: capital e capitalidade**. Rio de Janeiro: Departamento Cultural, UERJ, 2002.

ROSA, Marilene. O Rio de Janeiro Imperial e suas Áfricas visíveis. In. AZEVEDO, André Nunes de. (Org). Anais do seminário **Rio de Janeiro: capital e capitalidade**. Rio de Janeiro: Departamento Cultural, UERJ, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*. In: GUHA, R; SPIVAK, G. C; (Orgs.). **Selected Subaltern Studies**. Nova York: Oxford University Press, 1988.

VASSALO, Simone. Releituras da escravidão e da Zona Portuária do Rio de Janeiro: o caso do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN). In: JÚNIOR, Geraldo Ramos Pontes. Et al. **Cultura, memória e poder: diálogos interdisciplinares**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

_____. Desenterrando memórias: Patrimônios afrodescendentes em disputa na Zona Portuária do Rio de Janeiro. In: SOUZA, Rogério (org.). **Sociedade em Perspectiva: cultura, conflito, identidade**. Rio de Janeiro, Ed. Gramma, 2012.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, vol. 3, n. 6, 1990.

ZEIN, Ruth Verde. **Brutalismo, escola Paulista: entre o ser e o não ser**. São Paulo: Revista ArqTexto, 2002/1.

Dicionários

FARIA, Ernesto. **Vocabulário Latino-Português**. Belo Horizonte: Garnier, Vol. 8, 2001.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.