
AS TIAS BAIANAS TOMAM CONTA DO PEDAÇO

Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro*

Mônica Pimenta Velloso

1. BRIGANDO PELO PEDAÇO

"... o tempo e o espaço concorrem para a produção da vida social, para o que podemos chamar de 'enraizamento dinâmico' (...). É aí que deve ser buscado o fundamento do apego afetivo ou passionai que liga o indivíduo ou o grupo ao território..."

Mafesoli

Entre nós a idéia de espaço fundamenta uma das bases do projeto nacional, constituindo sólido fator de identidade cultural. Chegou-se a afirmar que, diferentemente dos outros países, "somos feitos de *espaço*" (Velloso, 1985). Era uma maneira de descartar o real-histórico para inventar as utopias necessárias ao mito da nação.

Entretanto, essa associação entre *espaço e identidade cultural* não foi apenas uma elaboração ideológica da ordem dominante, servindo também de referência básica

aos grupos marginalizados. Brigando pelo espaço, esses grupos, na realidade, estavam brigando para terem reconhecida a sua própria existência. A territorialização aponta para a especificidade, revelando como o homem entra em ação com o meio imprimindo nele as suas marcas. Assim, a idéia de território está estreitamente ligada à questão da identidade. Demarcando um espaço, o grupo está estabelecendo a sua diferença em relação aos outros (Sodré, 1988). É a marca da propriedade, aqui no sentido original do termo, ou seja, do que   próprio e específico em rela o ao conjunto.

No Rio de Janeiro do início do século, essa questão da territorialidade manifestase de forma latente. Nesse período, conhecido como a *Belle  poque*, a cidade vai passar por modifica es decisivas na sua estrutura urbana. Através da reforma de Pereira Passos (1904),   realizada uma série de medidas para estabelecer a sintonia da cidade com a modernidade. Mas esta sinto-

* Este artigo foi desenvolvido como parte de um projeto de pesquisa financiado pela "Fundação Carlos Chagas" (SP) durante o ano de 1989.

nia é precária, lacunar e, sobretudo, artificial.

Cidade administrativa e política, de base escravista, o Rio sofre influência marcante da cultura africana. Em meados do século XIX, a população escrava chega a representar mais da metade da população da corte, enquanto na cidade de São Paulo o contingente de escravos não chegava a atingir 9% da população (Dias, 1985). O fato vai imprimir contornos específicos à história carioca, sendo a cidade definida por uma verdadeira dualidade de mundos (Carvalho, 1987).

Realmente, se lembrarmos que um dos objetivos do projeto Pereira Passos era o de tornar o Rio uma "Europa Possível", a africanização será a contrapartida dessa possibilidade. A "Pequena África"¹ e a "Europa Possível": como juntar realidades tão distintas?

Sabe-se que o regime republicano não vai dar conta de tal tarefa. Cidadania e escravidão mostram-se elementos incompatíveis. A "Pequena África" decididamente não tem lugar na maquete da cidade idealizada pelo prefeito Pereira Passos. Verdadeiro "parto da inteligência", essa cidade experimenta dificuldades em adequar-se à dinâmica da realidade. Enquanto capital da República, o Rio funcionaria como verdadeiro pólo de atração dos mais diferentes grupos que trariam, do restante do país, experiências culturais distintas. É aqui precisamente que vai ocorrer o fosso entre Estado e sociedade. Explicando melhor: no domínio formal, um Estado europeizado que luta por impor padrões de conduta e valores culturais tidos como universais; no real, uma sociedade extremamente fragmentada que, muitas vezes, cria seus próprios canais de integração à margem da vida política tradicional.

Sabe-se que uma das metas do projeto modernizador é a obtenção da homogeneidade, fato que o torna inflexível em relação às territorialidades culturais. *Cidade sertã-*

neja, aldeamento indígena, feira africana foram expressões utilizadas pelas nossas elites, referindo-se aos espaços da cidade que pretendiam excluir do imaginário urbano.² Dessa forma, a República não consegue oferecer as bases integrativas capazes de unificar a sociedade. Imigrantes nordestinos, índios, ciganos e negros são vistos como elementos indesejáveis, incapazes de serem absorvidos pela "cidade moderna".

Dentro desse contexto é que vai vivificar a idéia de pertencimento ao *pedaço*, onde é clara para o grupo marginalizado a noção do "nós" e "eles". O fato de pertencer a um espaço não traduz vínculos de propriedade (fundiária) mas sim uma rede de relações. Esta rede é de tal forma interiorizada que acaba fazendo parte da própria identidade do indivíduo. Em um dos seus romances, Lima Barreto coloca na boca do seu personagem esta frase genial: "A cidade mora em mim e eu nela". Era o protesto contra o projeto urbanístico que modernizava a cidade, desfazendo os antigos referenciais espaço-temporais. A memória afetiva dos moradores reage, principalmente no que toca aos excluídos.

A "Pequena África", trecho da cidade geralmente habitada pelos negros baianos, constitui um exemplo nesse sentido. Para eles, demarcar e defender o *pedaço* era uma estratégia de sobrevivência, que aparecia nas mais variadas práticas do cotidiano. O depoimento de Pixinguinha testemunha o apego do grupo às suas tradições culturais. Nascido em 1898, nas proximidades do Catumbi, ele nos conta que a sua avó, que era africana, apelidou-o de "Pizindim", o que, no seu dialeto, significava "pequeno bom". Era comum no *pedaço* o uso dos dialetos africanos, principalmente os de origem nagô. A música *Yaô*, de Pixinguinha e Gastão Viana, é um exemplo vivo do enraizamento cultural. Composta provavelmente na segunda década do século, ela só seria gravada em 1950 (Sodré, 1979:61 e Rocha, 1986). A música traz a África de volta;

grande parte da letra é escrita em ioruba, a marca da identidade lutando contra o exílio da memória. Mesmo sendo lembrança remota ou construção do imaginário, a África permanece como ponto de referência para o grupo, no sentido de marcar a sua identidade.

Por mais que a nossa historiografia os tenha ignorado, os negros baianos radicados no Rio introduziram novos hábitos, costumes e valores que influenciaram a cultura carioca. Esses valores contrastam visivelmente com os introduzidos pela modernidade.

A idéia deste artigo é resgatar a memória dos negros baianos na "cidade moderna". Mostrar o processo de construção de sua identidade é mostrar também os conflitos, ambigüidades e absorções sofridos pelo grupo na dinâmica social.

Na proa, a bandeira branca de Oxalá

Desde o século XVIII, o Rio de Janeiro já era um dos maiores portos negreiros do país. Grande parte dos negros que aqui chegaram vinha da África através dos portos nordestinos, notadamente de Salvador. Com a Abolição, aumenta consideravelmente o fluxo de imigrantes baianos que afluíram para cá em busca de melhores condições de vida. Entretanto, não foi apenas por ser a capital da República que o Rio foi procurado, mas também porque os negros baianos já identificavam a cidade com as suas origens. O fato de muitos dos seus descendentes aqui residirem dava um certo ar de familiaridade ao Rio, apesar de todas as dificuldades para se estabelecerem na cidade grande.

No final do século XIX, as áreas do centro da cidade foram sendo ocupadas pelo grupo, que passou a identificar esse espaço com a sua própria identidade cultural.

De início, Gamboa, Saúde e Santo Cristo constituíram esse núcleo aglutinador. No seu depoimento, Meninazinha de Oxum³ confirmou amplamente a idéia do *pedaço* baiano.

Na década de 1920, sua família emigrou para o Rio e se estabeleceu nos arredores do bairro de Santo Cristo. A avó logo ficou conhecida por todos como tia Davina, sendo sua residência transformada em um reduto de baianos. Meninazinha contou, ainda, que o avô era estivador e ficou conhecido no cais do porto como o "cônsul baiano", porque os baianos recém-chegados sempre indagavam por ele para saber onde ficava a casa da tia Davina. Esta funcionava como local de referência e de contatos para o grupo, ajudando-o a integrar-se na cidade grande.

Foi na Pedra do Sal, bairro da Saúde, que surgiu o primeiro rancho carioca de que se tem notícia: o Rancho das Sereias, formado quase exclusivamente por elementos da colônia baiana. O fato se explica: a casa da tia Sadata, local onde nasceu o referido rancho, era uma espécie de passagem obrigatória para grande parte dos baianos recém-chegados ao Rio. Conta-se que a casa, situada no alto do morro, oferecia uma visão panorâmica da baía de Guanabara. De lá era possível controlar todo o tráfego marítimo. Para sinalizar a chegada de novos baianos, a embarcação já trazia na proa a bandeira branca de Oxalá. A acolhida e proteção da "tia" era certa (Moura, 1983). Lá eles encontravam o apoio necessário para enfrentar a dura batalha da sobrevivência na cidade hostil. Essa rede de solidariedade grupal acabou criando fortes vínculos entre os conterrâneos, levando-os a desenvolverem expressões culturais próprias em relação ao restante da cidade. Muitas famílias de baianos viriam a se estabelecer no bairro da Saúde, trazendo os hábitos e costumes da terra.

Já no início do século XX, a reforma urbana de Pereira Passos viria modificar

radicalmente a fisionomia da cidade. Uma das áreas mais atingidas pela famosa política do “bota abaixo” seria a zona portuária e imediações, trecho onde normalmente residiam os baianos. A maioria desloca-se, então, para a Cidade Nova, ao longo da avenida Presidente Vargas, transformando os casarões construídos pela burguesia de meados do século passado em habitações coletivas (cortiços). É nas imediações das ruas Visconde de Itaúna, Senador Eusébio, Marquês de Sapucaí e Barão de São Félix e do largo de São Francisco que se instala a “baianada”, como o próprio grupo se auto-denominava. Fica clara a dimensão espacial da sociabilidade (Mafesoli, 1984). Se o espaço se desloca geograficamente (Salvador-Saúde-Cidade Nova), os seus habitantes o transportam simbolicamente para onde vão. Isso tem a ver com a própria “cultura de Arkhé”, para a qual o espaço fundiário adquire uma outra conotação. Mais forte do que a territorialidade física é a energia que dela emana (axé) capaz de unir e irmanar os seus membros (Sodré, 1988). Por isso, a sociabilidade entre os baianos vai adquirir expressão própria, destoando dos padrões vigentes, conforme veremos mais adiante.

A revolta da vacina (1904), cuja maior parte dos rebeldes era de origem baiana, denota claramente esse tipo de sociabilidade. Não é à toa que o bairro da Saúde foi um dos pontos de maior força do movimento. Expulso do seu “pedaço”, o grupo reage à altura. Ocorre que as elites ignoravam esse potencial organizativo das camadas populares, por destoar dos padrões associativos da época. Na realidade, existia entre a população pobre e negra uma forte rede informal de lealdade unindo-a nos momentos decisivos. O depoimento de uma das lideranças do movimento comprova a identidade étnica que unia os participantes: “De vez em quando é bom a *negrada* mostrar que sabe morrer como homem”. Na época também foi publicada uma *charge* onde o negro

“Prata Preta”, reconhecida liderança no *pedaço*, sobrevoava a cidade empunhando em cada mão um revólver (Carvalho, 1987). Era o símbolo da resistência negra que acertava as suas contas com o governo.

Tais fatos põem abaixo a idéia da passividade das camadas populares, mostrando seu espírito de união e força, quando obrigadas a enfrentar situações de confronto. Ocorre que a sua energia participativa era geralmente investida na criação de suas próprias organizações, como os ranchos, cordões, terreiros, etc. Foi, portanto, fora da esfera do Estado que o grupo construiu sua rede de relações, reunindo os elementos de uma cultura dispersa pela experiência da escravidão. Daí a importância de reconstruir essa “memória coletiva subterrânea” cujas lembranças são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais (Pollack, 1989).

Mulheres-arrimo, homens “estradelros”

As mulheres negras baianas incorporam grande parte desse poder informal, construindo poderosas redes de sociabilidade. Marginalizadas da sociedade global, destituídas de cidadania e de identidade, elas criam novos canais de comunicação sócio-política. Esse tipo de sociabilidade, baseado em papéis improvisados, tem sido praticamente ignorado pela nossa historiografia. No entanto, esses papéis sociais são de fundamental importância para compreendermos a dinâmica da nossa realidade que foge completamente aos padrões explicativos de desenvolvimento. Nosso processo de urbanização, por exemplo, está muito mais próximo das favelas do que dos modelos europeus e norte-americanos urbanos dos séculos XVIII e XIX (Dias, 1985).

Na história do Rio de Janeiro, o próprio termo *favela* foi introduzido pelos baianos

no final do século passado. A palavra teria sido trazida pelos combatentes da campanha de Canudos, onde existiria uma colina com esse nome (Gerson, 1954). O fato testemunha claramente a influência do grupo na cidade, uma influência “subterrânea”, mas decisiva, capaz de forjar novas realidades sociais (Carvalho, 1987). Daí a necessidade de reconstruir essa rede informal de comunicação, incorporando-a no quadro mais amplo da sociedade. Sem dúvida, encontraremos aí uma das possíveis leituras do país.

A que se deve essa posição de liderança atribuída à mulher? De onde vem essa força e capacidade organizativa? A história é longa.

Sabe-se que uma das decorrências da escravidão foi a fragmentação da família africana. Ao incorporar a mulher negra ao ciclo reprodutivo da família branca, inviabilizava-se para os escravos a constituição do seu próprio espaço reprodutivo. Assim, as relações eram precárias e efêmeras, ocorrendo muitas vezes à revelia dos próprios parceiros. Acabavam predominando os interesses dos senhores, mais preocupados em assegurar a reprodução de sua mão-de-obra. A legislação escravista enfatizava sempre a unidade “mãe-filhos”, preocupando-se mais com a separação dos filhos em relação à mãe do que ao pai ou do que com a separação entre os próprios cônjuges. Nesse contexto, a mãe acaba assumindo sozinha a responsabilidade da prole, já que os parceiros estão sempre de passagem (Giacomini, 1988 e Woortmann, 1987). Depois da Abolição essa situação pouco se modifica. A maioria das mulheres que entrevistamos confirmou essa idéia de “ter que se virar sozinha”, enquanto o companheiro ganhava o mundo. Vovó Damiana, uma baiana que já completou cem anos, se referiu ao marido como um “estradeiro”, mas logo em seguida, citou o tradicional provérbio: “No tempo de Murici, cada um

cuida de si”.⁴ Cuidar de si e dos filhos era uma coisa só, obrigação de mulher.

Já vimos o quanto a comunidade negra no Rio de Janeiro do início do século fora marginalizada pelo regime. Entretanto, nesse contexto adverso, as mulheres negras, em relação aos homens, conseguiram ter maiores oportunidades de trabalho. Dona Carmem Teixeira da Conceição, que chegou ao Rio antes da virada do século, viveu essa realidade na pele:

“Não era fácil não, eles não gostavam de dar emprego pro pessoal assim que era preto, da África, que pertencia à Bahia, eles tinham aquele preconceito. Mas a mulher baiana arranjava trabalho (...) elas tem assim aquelas quedas, chegavam assim, iaiá, que há? e sempre se empregavam nas casas de família (...) tinha fábrica (...) mas eram os brancos que trabalhavam, muitas mulheres trabalhavam em casa lavando pra fora, criando as crianças delas e dos outros...” (Moura, 1983).

Por meio do trabalho doméstico, da culinária e dos mais variados biscates, as mulheres conseguiam garantir, mesmo que em bases precárias, o sustento dos seus. Era comum que as crianças tivessem apenas mãe. A figura do pai, quando não era desconhecida, tinha pouca expressividade. Nesse contexto, cabiam sempre à mulher as maiores responsabilidades e encargos. Geralmente, era ela que assegurava a teia de relações do casal, cujo rompimento põe em risco a própria sobrevivência do homem. Não é à toa a música de João da Baiana, *Quem paga a casa pra homem, é mulher* (1915). Malandragens à parte, essa era uma realidade...

Nas camadas populares não se sustentava o modelo burguês de família que delega à mulher o espaço do lar, a criação dos filhos e a submissão, e ao homem o trabalho, a subsistência da família e o poder de

iniciativa. Algumas vezes, o casamento funcionava como um conjunto de entendimentos e ajuda mútua, onde se buscava garantir a própria sobrevivência:

“O casal funciona como a unidade ideal de prestação de serviços, unidade esta que, desfeita, põe em risco a principal estratégia de sobrevivência destes indivíduos. O rompimento de uma relação, então, era visto pelo homem pobre como uma desarticulação de seu modo de vida, com o agravamento imediato de seus problemas de sobrevivência...” (Chalhoub, 1986: 155-6).

De modo geral, a mulher buscava o apoio de uma presença masculina, enquanto o homem, normalmente desprovido de bens, trocava esse apoio pelo seu próprio sustento. Quando o casal decidia emigrar para outra cidade, era normalmente à mulher que cabia a escolha do local, devendo também acionar a sua rede de conhecimentos (Woortmann, 1987). Lembremos as casas das tias Sadata e Davina, que eram referências obrigatórias para os baianos recém-chegados ao Rio.

Trata-se, portanto, de uma família que apresenta certos valores organizativos específicos. Porém, isso não quer dizer que o grupo rejeitasse inteiramente os padrões burgueses de família. A tia Ciata, por exemplo, conseguiria assegurar a respeitabilidade de sua casa, adotando certos padrões comportamentais. Graças ao marido, que era funcionário da polícia, ela conseguiria estabelecer uma rede de contatos com outros segmentos da sociedade (Moura, 1983).

Era uma maneira, portanto de ampliar o raio de ação do grupo, fazendo valer a sua influência. Na realidade, o que acabava acontecendo era a intercomunicação dos códigos culturais. Nesse processo, alguns valores são preservados e outros excluídos ou, então, reelaborados. Mas uma coisa é

certa: historicamente foi entre os baianos que se desenvolveu uma organização familiar cujos valores guardam certa especificidade.

Uma outra família: a “fillação étnica”

Entre as mulheres baianas já constituía uma espécie de tradição o fato de se agruparem em torno de pequenas corporações de trabalho, como o comércio de doces e salgados, costuras e aluguel de roupas carnavalescas. Normalmente, essa solidariedade era ditada pelos laços de nação e de religião.

Na Bahia, era costume dos africanos terem seus “cantos” na cidade onde se reuniam diariamente para trabalhar. Assim, os gurucins se reuniam na Cidade Baixa; entre o Hotel das Nações e os Arcos de Santa Bárbara ficávamos os hauçás; já os nagôs, mais numerosos, se estabeleciam no mercado, na rua do Comércio e em vários pontos da Cidade Alta. Além de exercer uma ação reguladora sobre o mercado de trabalho, esses agrupamentos étnicos desempenhavam ainda outras funções. Normalmente os “cantos” transformavam-se em locais de encontro onde se conversava e se praticava a ajuda mútua (Verger, 1981: 219 e Queiroz, 1988).

No Rio de Janeiro, essa espécie de “corporação de ofícios” continua nas primeiras décadas do século. É Heitor dos Prazeres quem dá o seu depoimento:

“Sou do tempo da aprendizagem, que agora é difícil. *Quem sabia mais ensinava*, o que viria a gerar a formação de grupamentos de pessoas em torno de certos ofícios que *se tornam tradicionais no grupo baiano* na praça Onze, zona do

Peo, da Saúde” (Moura, 1983, grifo meu).

O aprendizado passava-se “boca a boca”. Ser conterrâneo era condição essencial para ingressar nessa rede de intercâmbios, onde o saber estava sempre em circulação.

Mais uma vez se confirma a idéia da sociabilidade espacial como costume profundamente enraizado na cultura afro-baiana. Entre nós, essa tradição era encabeçada pelas mulheres que, muitas vezes, acabavam transformando suas casas em verdadeiras oficinas de trabalho. As casas eram os *cantos*, o *pedaço* onde era possível unir esforços, dividir tarefas, enfim, reunir os fragmentos de uma cultura que se via constantemente ameaçada.

Acontece que esse estreito convívio entre as pessoas acabou ampliando a família nuclear, dando surgimento à “grande família”. A autoridade deixou de ser exclusivamente centrada na figura dos pais, entrando em ação outros elementos que, na maioria das vezes, não faziam parte da família consanguínea. Era comum que essas figuras – normalmente femininas – acabassem tendo certa ascendência sobre a criança às vezes maior do que a dos próprios pais. O papel marcante das avós, tias e madrinhas na história de vida dessas crianças é fato conhecido. Suprindo carências e afetos, abrindo novos canais de socialidade e comunicação, elas eram alvo do respeito, admiração, carinho e prestígio. As “tias” certamente são o exemplo mais concreto desse tipo de socialidade, típico das camadas populares.

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 consanguíneos. Já nas camadas populares nem sempre isso ocorre. Pode acontecer que o referencial institucional ceda lugar à idéia de solidariedade e união. O parentesco está de tal forma colado à idéia de solidariedade que, muitas vezes, os termos acabam tendo o mesmo significado. Assim, o parentesco pode ou não passar por laços consanguíneos. Uma coisa é certa: a maior parte dos ditos parentes o são por laços de afetividade e vivência. Assim, é muito comum que alguém assuma o papel de mãe sem sê-lo realmente. Não há nenhum problema traumático em se ter, por exemplo, duas mães. Na “grande família”, as referências e contatos são consideravelmente ampliados. Importa sempre fazer crescer e fortalecer a rede...

Mais do que nunca se faz presente aqui a idéia da família como “valor territorial” que concentra no coletivo qualidades que raramente são atributos de um indivíduo (Mafesoli, 1984). Na comunidade negra, a concentração de esforços no espaço exíguo era uma necessidade ditada pela própria sobrevivência: daí a família ampliada e concentrada. Frequentemente a casa das tias se convertia nesse pólo aglutinador de energia, onde se dava a socialização do grupo.

“Naquele tempo (1910) não havia lugar para se divertir. Não havia cinema. Havia só festa familiar. *Nós os da raça* (negro) já sabíamos de cor onde se reunir. Havia sempre festa, com baile e até com assunto religioso, em numerosas famílias. Lá os crioulos se reuniam, comiam, sambavam, se divertiam, namoravam e casavam ou então se amigavam! Mas de qualquer jeito arranjavam companhia. Havia muitas casas (centros) onde os negros se reuniam. As principais, que eu me lembro eram de Perci-

liana, mãe do João da Bahia, da Amélia do Aragão, mãe do Donga e da tia Ciata..." (Borges, 1971, grifo meu).

O depoimento é extremamente rico, quando deixa clara a idéia de uma outra família presidida pela figura das "tias".

Estudando os vários tipos de parentesco na sociedade brasileira, Kátia de Queirós chama a atenção para a "filiação étnica". Segundo a autora, esse tipo de parentesco é fundamental entre os africanos, baianos e seus descendentes. Mais importante do que o parentesco biológico, esses laços são fator de redefinição dos valores africanos. Foram também os vínculos étnicos que levaram os escravos a se reorganizarem nas "Juntas de Alforria". Lá eles procuraram recriar um pouco de sua África. Assim, a procedência étnica foi na Bahia elemento essencial à redefinição da linhagem e das normas regentes das relações sociais (Queirós, 1988).

A idéia de designar como parentes as pessoas do mesmo grupo étnico vem de longo tempo. Nos *cantos*, juntas de alforria, candomblés e nas próprias casas das tias, essa família faz-se presente. Meninazinha de Oxum, falando sobre sua avó, diz que as pessoas que freqüentaram sua casa eram consideradas parentes:

"Minha avó era mãe de todos eles. Era mãe de todo mundo (...) O interessante é que eu, menina, achava que era isso mesmo. Que eles eram parentes mesmo. Via aquela consideração e aquele respeito de filho para mãe..."⁵

Aqui a "grande família" se realiza via candomblé, que é um dos herdeiros do sistema de filiação étnica. Seus membros pertencem à mesma família: a família de santo. Esta seria a substituta da linhagem africana para sempre desaparecida (Queiroz, 1988). No Rio, no início do século, os valores de origem étnica constituem a base da socialidade "Nós os da raça... já sabíamos onde

se reunir". É clara a consciência de família via etnia. A casa das tias aparece como espaço de reunião num tempo e numa cidade onde não havia lugar para "os da raça". Só através da "festa familiar" é que se cria esse espaço, onde é possível comer, sambar, se divertir, casar ou amigar. Tudo em família...

As moradias populares normalmente não são vistas como espaço da privacidade – conforme o modelo burguês – mas sim da reunião, do convívio social e da luta cotidiana.

Não mais, "lar, doce lar"...

Essa visão da moradia popular contrasta profundamente com os padrões dominantes que demarcam claramente o espaço da casa e o da rua. Historicamente a casa aparece protegida e isolada do mundo exterior. Na arquitetura colonial e imperial fica clara essa visão: figuras de animais guardam os umbrais das portas enquanto os jardins são cercados por muros, grades de ferro e lanças pontiagudas. Enfim, há toda uma preocupação em proteger a casa burguesa, preservando-a o quanto possível dos contatos exteriores (Costa, 1979:99).

A concepção popular de moradia como espaço de sociabilidade se choca frontalmente com a representação do lar veiculada pelo discurso urbanístico da época. Através deste, procurava-se inculcar nas camadas populares os valores burgueses da privacidade, regularidade de hábitos e produtividade. A "comunidade fabril" era apresentada, então, como modelo de integração social. Em contraposição, as favelas e cortiços eram conceituados como "não-casas", aparecendo como núcleo da desordem, insalubridade e, principalmente, promiscuidade (Rago, 1987). No ideal da "cidade disciplinar", a segmentação do espaço arquitetônico

co é uma espécie de lei, assegurando a funcionalidade das coisas.

Nas habitações populares isso não ocorre. Sua arquitetura interna é quase desprovida de divisões. Não existe a rigorosa segmentação de espaços, onde cada cômodo tem uma função precisa. Faz-se de tudo em todos os lugares. Assim, é comum que o espaço do sono se misture com o do lazer, trabalho e alimentação. Enquanto trabalham, as mães olham os filhos, trocam confidências íntimas com as comadres, cantarolam, dão e ouvem conselhos. Enfim, a casa não é o “lar, doce lar”, reduto da intimidade, mas ponto de referência e união de forças para enfrentar a luta cotidiana.

Nada ou quase nada acontece entre as quatro paredes. Tem mais sentido falar de “biombos” e cortinas através dos quais vazam as mais variadas formas de comunicação. Assim, entre as camadas populares, a arquitetura espacial é ditada muito mais pela dinâmica das necessidades do que propriamente pelos códigos formais. Deve-se considerar a casa como “microcosmo do universo”, lugar de simbolismo complexo e detentor de uma lógica própria (Sodré, 1988). Entre as camadas populares tal lógica não opera com a idéia de segmentação, conforme o faz a ideologia dominante, mas de união e complementaridade. Da mesma forma que existe uma intercomunicação de espaços, existe uma intercomunicação de idéias. Assim, o tempo de trabalho pode se conjugar perfeitamente com o de lazer. Metaforicamente, o profano e o sagrado não constituem peças separadas, mas são espécie de forças geminadas, uma existindo em função da outra. Nesse sentido, é comum que os terreiros sejam simultaneamente local de residência e de culto religioso.

No início do século, no morro da Mangueira, as tias Tomásia e Fé desempenhavam o papel de verdadeiras chefes de uma “grande família”. Suas casas reuniam múltiplas atividades como candomblé, samba, culinária e blocos carnavalescos. É dona

Zica, líder comunitária da Mangueira, que nos conta: “Na sexta-feira batia-se para o ‘povo da rua’, no sábado para os orixás, no domingo era o dia do samba e da peixada. O pessoal normalmente ficava para dormir, porque no dia seguinte era o dia de ‘homenagear as almas’. Quando a Mangueira ainda nem existia enquanto escola de samba, tanto a tia Fé como Tomásia já tinham os seus próprios blocos carnavalescos, onde saíam os seus ‘filhos de santo’, com elas à frente, sempre vestidas de baiana”.⁶

Pelo relato de dona Zica, fica claro o papel do terreiro como elemento centralizador dos vários eventos e atividades. E em função dele que se articulam as festas, encontros e reuniões de confraternização.

Nossos ranchos carnavalescos denotam claramente essa união entre profano e religioso/público e privado. Era na casa de uma baiana – tia Bibiana –, no início do século, que se realizava o concurso dos primeiros ranchos. Estes estavam ainda de tal forma ligados às raízes, que não se dissociavam do elemento religioso. Assim, os desfiles presididos pela “tia” eram feitos diante dos presépios. Mesmo mais tarde, quando os ranchos perderam essa conotação religiosa ganhando o espaço das ruas, permaneceu essa tradição. As tias continuavam sendo reverenciadas, pedindo-se sua proteção e bênção antes de sair para a folia. Esse compromisso era tão sério que os ranchos que não o cumprissem à risca acabavam desconsiderados: “Era como se não tivessem saído no Carnaval”, segundo depoimento de Donga (Jotaefegê, 1982). Assim, a casa e a bênção das “tias” constituem passagem obrigatória para se alcançar a rua. Se o rancho não passasse antes pela casa, ele simplesmente perdia o sentido nas ruas. A intercomunicação dos espaços é evidente...

A famosa casa da tia Ciata, situada no pedaço baiano, também reúne música, dança, culinária e religião. Local de encontros, cura, conversas, criatividade e trabalho: um “verdadeiro microcosmo do universo”, on-

de se processam as mais variadas atividades e saberes. Entre os freqüentadores da casa estavam Donga, João da Baiana, Pixinguinha, Sinhô, Caninha e Heitor dos Prazeres. Alguns jornalistas e intelectuais, como João do Rio, Manuel Bandeira, Mário de Andrade e o assíduo cronista Francisco Guimarães (Vagalume), tomariam conhecido o *pedaço*.

A casa da tia Ciata denota bem a questão da circularidade cultural (Ginzburg, 1987), atraindo intelectuais e elementos da classe média carioca. Geralmente eram carnavalescos da Zona Sul que iam encomendar fantasias e acabavam ficando para o pagode. Também por essa época, o candomblé e o jogo de búzios começavam a exercer certo fascínio entre a alta sociedade. Através do samba, do Carnaval e da culinária a cultura negra foi ganhando espaços no conjunto da sociedade, fazendo-se aceita. Os códigos culturais começaram a se entrecruzar, mesmo que de forma precária. Geralmente, o centro irradiador dessa cultura era a casa das tias ou os terreiros.

Roberto Moura lembra o nome de outras tias que nessa época também fizeram a história da "Pequena África": Perpétua, Veridiana, Calu Boneca, Maria Amélia, Rosa Olé, Gracinda. A lista é infindável. Uma coisa, porém, é certa: tanto as tias Sadata, Ciata e Bibiana quanto às demais desempenharam um mesmo papel, ou seja, os de verdadeiras líderes comunitárias.

De onde vem essa força? Quais as bases dessa liderança informal exercida pelas mulheres?

O que salta logo aos olhos é o papel que, as "tias" ocupam no seio familiar. Na "grande família", baseada predominantemente em laços étnicos, elas assumem o papel de verdadeiras matriarcas. São elas que sempre estão a par de tudo, preocupando-se com a sorte de todos, até dos "filhos" mais afastados. Na maior parte das vezes, são elas que decidem, providenciam e batalham no dia-a-dia.

Sabe-se que a família constitui elemento-chave no processo de socialização e da subjetividade, interferindo no comportamento e visão de mundo dos seus componentes. É essa intrincada rede de influências que vai determinar formas específicas de ver, sentir e de se localizar na vida social. A visão que as mulheres das camadas populares têm da casa e da rua pode ser esclarecedora nesse sentido. É na dinâmica dos contrastes, complementaridades e oposições que essas categorias devem ser compreendidas (Matta, 1987:14).

As ruas não levam a lugar nenhum...

A ordem burguesa criara uma "geografia médica" destinada a codificar o espaço da família e o da intimidade em oposição ao território mundano. Assim, a família se transforma em refúgio idealizado, em oposição ao domínio público, que é tido como moralmente inferior (Costa, 1979 e Senett, 1988). Cria-se, portanto, uma segmentação entre o espaço público e o privado, onde o primeiro é desqualificado, chegando a ser visto como uma espécie de "antro de perdição". Um dos objetivos dessa geografia médica é o de delimitar o espaço da mulher burguesa. Se agora, no início do século, ela já é incentivada a ir às ruas (teatros, *footings* na avenida etc.), este trânsito não flui livremente. Há lugares permitidos e proibidos. Enfim, há um código regulando cuidadosamente esses espaços.

Já se destacou a espantosa fluidez das mulheres pertencentes às camadas populares que circulam livremente pelas ruas da cidade (Perrot, 1988). Diferentemente das mulheres das elites, que transitam por um espaço rigidamente codificado sempre obediente às normas, elas se movem de acordo com os seus afazeres e prazeres.

Historicamente, graças à prática do pequeno comércio, as mulheres negras acabaram desfrutando de certa liberdade de circulação pela cidade. Muitas vezes, era através de bate-papo e contratos verbais que dinamizavam o fluxo das informações. Além do mais, era comum servirem de contato entre os negros rebeldes, minando, dentro do possível, os pilares da ordem escravocrata. Na realidade, toda a estratégia de sobrevivência dessas mulheres estava baseada na liberdade de circulação (Dias, 1984; Magaldi e Figueiredo, 1971). O fato é extremamente significativo, se considerarmos a rigidez dos regulamentos em relação ao uso do espaço urbano pelos escravos. Nesse contexto, a liberdade de ir e vir, mesmo que relativa, acabou dando à mulher negra certo poder em relação aos outros elementos do grupo.

Desde o início do século, as *tias* baianas com os seus famosos tabuleiros estavam presentes nos mais diversos pontos da cidade. Nas esquinas, praças, largos, becos, estação de trem, porta das gafieiras, elas eram presença obrigatória, já fazendo parte do cotidiano carioca. Nas festas tradicionais das igrejas, como as da Penha e Glória, também compareciam com as suas barracas de comida típica.

Essa intensa participação no mundo do trabalho influenciou a própria personalidade dessas mulheres, interferindo na sua maneira de pensar, sentir e de se integrar à realidade. Contrastando com as mulheres de outros segmentos sociais, elas se comportavam de forma desinibida e tinham um linguajar mais solto e maior liberdade de locomoção e iniciativa.

Para as mulheres das camadas populares, as ruas não guardavam maiores mistérios. Na realidade, a rua pouco se diferenciava da casa onde moravam.

Tanto lá, como cá, a lei era a mesma: unir esforços, batalhar pela sobrevivência sempre posta em risco. Enfim, para essas mulheres as ruas da cidade já faziam parte

do seu cotidiano, sendo-lhes extremamente familiares. Daí a desenvoltura com que circulavam pela cidade, onde volta e meia eram obrigadas a enfrentar a repressão policial. Seu comportamento não tinha nada do recato, submissão e fragilidade atribuídos à “natureza feminina” pelos padrões dominantes (Soihet, 1989). Nas camadas populares, a mulher – muitas vezes chefe de família – tinha inesumável poder de iniciativa, virando-se de mil formas para garantir o sustento dos seus. Excluída do mercado de trabalho formal, ela vivia normalmente da prestação de serviços os mais variados possíveis.

O comércio miúdo com gêneros de primeira necessidade foi uma atividade majoritariamente exercida por essas mulheres. Para Maria Odila Leite (1984), essa tradição, herdada da costa ocidental da África, garantiria às mulheres não só certa autonomia econômica mas também social. Entre nós, as escravas de ganho e negras de tabuleiro também partiriam para o comércio ambulante nas ruas. Devido à própria natureza do seu ofício, que lhes dava uma maior autonomia de movimento, elas conseguiriam afrouxar, dentro do possível, a tutela senhorial, como já mostramos. Driblando o controle do fisco e das autoridades municipais, essas mulheres, por intermédio do pequeno comércio, lançaram as bases de uma vida comunitária intensa.

No Rio, esse comércio, exercido pelas “tias baianas”, iria adquirir força inusitada, devido à alta concentração da população negra na cidade. Havia todo um código de valores que vazava por esses canais informais de comunicação. Tais valores frequentemente contrastavam com os ideais transmitidos pela modernidade: era a “Pequena África” marcando sua presença na “Europa possível”.

Uma das concepções mais difundidas pela ideologia da modernidade é a que define a rua como local de passagem. Assim, o espaço público é visto como a “derivação

do movimento”. Dentro desse contexto, as ruas da cidade têm uma única função: permitir a circulação das pessoas e mercadorias (Senett, 1988). Não é à toa a palavra de ordem frequentemente usada para dispersar as aglomerações urbanas: “Circular, circular!”

Não se deve e não se pode parar na “cidade moderna”. Há toda uma arquitetura baseada na idéia da passagem: setas, sinais, viadutos, autopistas, túneis etc. Tudo aponta, conduz, diminui distâncias, projeta.

Para as mulheres das camadas populares a rua não era esse local de passagem onde se buscava sempre chegar a algum lugar. A rua se transformou em uma espécie de lar onde, muitas vezes, se comia, dormia e trabalhava (Soihet, 1989). Era nos largos e praças que as mulheres costumavam se reunir para conversar, discutir ou se divertir, da mesma forma que era nos chafarizes e bicas da cidade que se aglomeravam, brigando, muitas vezes, pela sua vez. Nas esquinas, visualizavam um ponto estratégico para seu comércio miúdo; nas marquises, o abrigo; nos portais, o esconderijo. Enfim, toda essa intimidade com as ruas iria contrastar vivamente com a concepção do espaço público funcional, destinando-se exclusivamente à circulação. Realiza-se, portanto, o paradoxo da visibilidade e do isolamento, ou seja, ao mesmo tempo em que há uma exposição das pessoas na esfera pública, há também uma série de dispositivos que as protege da “invasão do outro”. Nesse contexto, o transeunte se transforma em uma espécie de *voyeur*: é um expectador passivo da multidão (Senett, 1988). Silencioso e distante, ele observa sem se expor. Não estabelece contatos, pois está sempre se dirigindo para algum lugar.

Em relação às mulheres das camadas populares, isso não ocorria. Elas jamais estavam nas ruas como passageiras que se dirigem apressadamente para algum destino. Seu destino era precisamente estar ali, deitar raízes, ganhar terreno, conhecer e

fazer-se conhecida no *pedaço*. Era em torno das barracas e tabuleiros que trocavam confidências, receitas, conselhos, marcando encontros e programando atividades. Também era nesse local onde estabeleciam seus contatos com pessoas de outros grupos sociais, ampliando as possibilidades de trabalho.

No início do século, o “ponto” da tia Tereza, situado no largo de São Francisco, era local de encontro de políticos e jornalistas de renome. No seu tabuleiro, funcionava um “verdadeiro restaurante” com cardápio específico para cada dia da semana. Segundo um dos seus frequentadores – o jornalista Vagalume – foi graças à intervenção de clientes influentes que se impediu que o “restaurante” da baiana fosse posto abaixo pela polícia.

O jornalista ainda observa que “quer no tabuleiro, quer na residência da tia Tereza, é que os sambistas sabiam das novidades. Qualquer brincadeira que houvesse, tinha que ir ali – ao *bureau* de informações” (Guimarães, 1976). Era ao redor dos tabuleiros que se sabia das coisas: lá que se construía toda uma rede de relações que informava, amparava, divertia e ampliava os contatos.

Há pouco tempo, as coisas funcionavam da mesma forma, conforme o depoimento de dona Eunice.⁷ Ela nos conta que, vendendo seus quitutes no tabuleiro, ficou conhecida no *pedaço* (rua Primeiro de Março) como a “baiana”. Caindo no agrado da freguesia, logo acabou sendo convidada para fazer recepções em clubes e jantares na alta sociedade. Foi desta maneira que conseguiu formar suas filhas como médica e professora.

Era nas ruas, portanto, que essas mulheres estabeleciam seus contatos sociais, criando e reforçando laços. Sua sociabilidade não fazia parte dos códigos formais, mas estava presente na vida concreta do cotidiano. Esse era o espaço onde a comunicação se inscrevia de forma mais eficiente, fluin-

do livremente. Assim, foi nos lugares mais humildes e banais, onde estavam em jogo tantos afetos e conversações, que a trama social se constituiu gradativamente (Mafesoli, 1984). Com efeito, as ruas constituem esse espaço que escapole sistematicamente da normatização e regulamentação. Não é à toa que os discursos da época tematizavam a questão, mostrando a rua como local perigoso que favorece a rebeldia, indisciplina e revolta.

No Rio de Janeiro esse fato ganhou dimensão inusitada, devido à extrema fragmentação da nossa vida sócio-cultural. A rua acabou criando seu tipo, plasmando a moral dos seus habitantes, produzindo gostos, costumes, hábitos e opiniões políticas. Enfim, chega-se a falar em povo da rua do Senado, povo da Travessa, povo do Catumbi (Rio, 1987).

Esses dados revelam a importância da rua como espaço capaz de criar um outro tipo de sociabilidade. Já foi dito que a mulher das camadas populares era a “alma do bairro”, capaz de criar o núcleo de uma cultura popular original que se opunha ao modernismo unificador (Perrot, 1988). É dentro desse contexto que deve ser compreendida a capacidade de liderança das mulheres. Seu poder informal é capaz de mobilizar poderosas energias, invisíveis aos olhos do poder. Por que invisíveis?

Outros poderes e saberes

Historicamente, uma das características da comunidade negra tem sido sua capacidade subterrânea de resistência. “Por debaixo do pano, nós fazíamos os nossos complôs”, conta-nos a mãe Beata, referindo-se à história dos antepassados.⁸ Raras foram as vezes em que o grupo entrou em confronto direto com o poder, preferindo, ao invés, aproveitar os interstícios e brechas para fazer valer a sua influência. Distante

do Estado, a comunidade teve que recorrer a seus próprios meios para impor-se. Aqui é que entra o papel da mulher. Esta vai ser capaz de expressar a própria condição periférica e fragmentada vivenciada pelo grupo: a sua influência é difusa, marginal e quase anônima. Ela jamais briga pelas “grandes causas”, mas é incansável nas lutas do cotidiano. De tudo ela sabe um pouco: conhece o poder de cura das ervas medicinais, sabe rezas para resolver os mais variados problemas, lidera os mutirões de trabalho, dá conselhos à comunidade, é mediadora de conflitos, administradora dos poucos recursos, organizadora das festas etc.

Devido ao exercício desses múltiplos papéis, a mulher acaba assumindo certa ascendência no grupo. É ela que, na maioria das vezes, cria os contatos sociais, ampliando as perspectivas de participação social do grupo. O caso da tia Ciata é apenas mais um entre muitos. Só que a sua história ganhou certa projeção por envolver a própria figura do presidente da República. Foi com ervas e rezas que a “tia” curou Venceslau Brás de um problema dado como insolúvel pelo saber médico da época. Agradecido, o presidente atenderia o pedido de Ciata, concedendo ao seu marido um emprego no gabinete do chefe de polícia (Moura, 1983). A partir daí estaria garantida a inviolabilidade da casa da tia Ciata.

A maioria das nossas entrevistas reforçou este ponto de vista, mostrando a mulher como elemento chave no processo de socialização do grupo. Geralmente são as comadres, madrinhas, “tias”, ou as próprias companheiras que arrumam emprego para os homens. É através de contatos informais que elas articulam e reforçam a rede.

Enfim, trata-se de “outros” poderes e saberes, que nada têm a ver com o aspecto formal, pois são extraídos do dia-a-dia, apreendidos na própria batalha pela sobrevivência. As mulheres pertencentes às camadas populares são, portanto, capazes de

“driblar” os olhos do poder, oferecendo mecanismos de socialização alternativos aos de uma sociedade regulada pelo tempo fabril. No seu cotidiano, essas mulheres se desdobram em múltiplas e infindáveis tarefas que extrapolam a temporalidade formal. Invisibilidade na produção, poder e saber informal, vinculação direta com o cotidiano, enfim, esse é o universo onde se movem as mulheres das camadas populares. Tal universo contrasta visivelmente com os valores ideológicos dominantes.

Em decorrência do fato, a própria transmissão dos saberes vai ocorrer, em grande parte, fora dos canais formais de comunicação. Lembremos do depoimento de Heitor dos Prazeres que se refere ao seu tempo como o “da aprendizagem”, onde quem sabia mais ensinava aos outros. Trata-se de um saber que é passado normalmente de boca em boca, desempenhando os mais velhos papéis de ascendência sobre os demais. As avós, vistas como verdadeiras guardiãs das tradições e lembranças, vão exercer papel fundamental na socialização do grupo. São elas que ensinam aos netos (consanguíneos ou não) as mais variadas coisas, desde histórias e cantigas até pequenos serviços que poderão ajudar na sobrevivência.

É o caso de mãe Beata, que aprendeu com a avó, que foi escrava em um engenho no interior da Bahia, histórias, cantigas de ninar e cerâmica. Também foi ela que lhe ensinou a propriedade das ervas. Diz ela: “cada uma delas (ervas) tem um dom e um significado, servindo para cura do corpo e do espírito”.⁹

Não é o saber cumulativo que interessa aqui, mas saber passar adiante. Entretanto, quando se trata do saber iniciático, são necessários certos dons. Assim, no candomblé, o poder da mãe-de-santo reside sobretudo na habilidade de mediação entre as pessoas e os orixás (Silverstein, 1979). Nesse sentido, o depoimento de Meninazinha de Oxum é claro: “Não é competência de saber muita coisa, mas de saber escutar

o santo, sentir que ele confia em mim e me atende”.¹⁰

No candomblé, grande parte do saber continua a ser transmitido através de estruturas informais de comunicação. A dança dos orixás, por exemplo, pode ser vista como uma espécie de narrativa onde os vários ritmos e gestos contam uma história. Mãe Beata explica que cada cantiga é o “oriqui” (história) do orixá. Por meio da dança e da música conta-se a vida deles. Para a comunidade, esse saber está diretamente vinculado à experiência concreta de cada um: “Dentro de nossa vida, eles (os orixás) são reais”.¹¹

De fato. No candomblé, o saber iniciático tem estreita relação com a vida de cada um. De certa forma, é o próprio indivíduo que faz o santo, daí ser comum escutar as pessoas se referirem a seu santo como o “meu Oxossi”, “minha Oxum”... O indivíduo participa da distribuição das forças sagradas quando empresta seu corpo, voz e dança (Augras, 1983). O profano e o sagrado estão juntos, pois pertencem à mesma dinâmica que dá sentido à comunidade.

Naturalmente, esses poderes e valores passam hoje por um processo de reelaboração, incorporando outros elementos culturais. No entanto, nessa incorporação, a inovação quase sempre vem traduzida e referendada por valores já interiorizados pelo grupo.

2. RESGATANDO AS ENTRELINHAS

Reconstituir uma história feita de lacunas, interstícios e silêncios não é tarefa fácil. Quando as fontes escritas são reticentes, é sempre preciso ler por trás das linhas, buscar a informação no entredito, juntar fragmentos dispersos: é a “necessidade de lidar com os silêncios”, surpreendendo o ainda não formulado (Vovelle, 1987).

A história das mulheres negras baianas se insere nesse domínio onde a história volta e meia hesita, omite e silencia. Trata-se de uma dupla exclusão: mulher e negra. As fontes escritas do início do século são extremamente reticentes sobre o assunto. Nos jornais e revistas da época há poucas referências sobre as mulheres negras baianas. Alguns cronistas interessados na cultura popular vasculharam as gafieiras, os terreiros e as festas de rua em busca de informação. Quase sempre era o lado exótico dessa cultura que os mobilizava à pesquisa. Na realidade, essa perspectiva é típica da cultura *fin-de-siècle* que cultua o decadentismo, morbidez e nefelibatismo. O popular, freqüentemente identificado com o primitivismo, acabaria sendo associado a esses valores. Era a sedução pelo lado avesso da modernidade. As crônicas de João do Rio são claro exemplo nesse sentido (Velloso, 1988).

É preciso reconhecer, no entanto, a importância das informações que essas crônicas trazem para o historiador. Através delas, é possível reconstituir um sugestivo panorama de época, onde a questão da cultura informal faz-se presente o tempo todo. O autor reconhece a importância dos negros baianos na formação da cultura popular carioca, fala na “alma encantadora das ruas”, diz-se interessado no “outro lado” da cidade. Enfim, de uma forma um tanto quanto indireta, é possível chegar à questão da participação social das mulheres. Atrás, sempre atrás dos fatos e eventos surge essa presença anônima...

Para alguns autores, o assunto chega a ser motivo de certo constrangimento. Mas os fatos acabam se impondo e eles se vêem obrigados a narrá-los. É o caso de Manuel Antônio de Almeida e Graça Aranha. Descrevendo uma procissão na Cidade Nova, o autor de *Memórias de um sargento de milícias* refere-se ao rancho das baianas, mas desculpa-se frente ao leitor pela “extravagância e ridículo da situação”. Apesar de o

rancho aparecer como coisa fora do lugar, acaba atraindo tanta ou mais atenção que os santos, andores e emblemas sagrados. Diz o autor:

“... era formado esse rancho por um grande número de negras vestidas à moda da província da Bahia, donde lhe vinha o nome, e que dançavam nos intervalos dos Deo Gratias uma dança lá a seu capricho. Para falarmos a verdade, a coisa era curiosa: e se não a empregassem como primeira parte de uma procissão religiosa, certamente seria mais desculpável” (Almeida, 1969).

Descrevendo o Carnaval da praça Onze, Graça Aranha acentua o seu aspecto exótico; um tanto ao quanto assustador:

“Melopéia negra, melosa, feiticeira, candomblé. (...) Desforra da fêmea. Ressurreição das bacantes, das bruxas, das diabas. Missa negra, tragédia negra, magia negra. Triunfa a negra, triunfa a mulata (...) África, Baía, Brasil” (Aranha, 1982).

Lima Barreto menciona a tia Rita, moradora nas proximidades da Estação de Ferro Leopoldina, como uma das possíveis guardiãs da memória negra. Mas, segundo ele, a tia não se identifica com esse papel que lhe era atribuído. Para ela, a memória dos cantos e música estava diretamente associada ao “tempo do cativo”. Daí a sua amnésia e desinteresse em trazê-los de volta (Barreto, s.d.).

Embora de perspectivas distintas, os autores registram a presença da cultura negra no *pedaço* (Cidade Nova, praça Onze, Estação da Leopoldina), destacando o papel das mulheres. Mas são sempre referências esparsas e fragmentadas.

Através das crônicas de Francisco Guimarães, o Vagalume (1877-1947), é possível resgatar um pouco dessa história tão mal

contada. Nas matérias no *Jornal do Brasil*, Vagalume mostra-se particularmente sensível às manifestações da cultura popular, construindo um verdadeiro inventário destinado a resgatá-las. Suas crônicas são interessantes, na medida em que mostram a baianidade das festas populares cariocas, notadamente a da Penha e o Carnaval.

Na festa da Penha, as barracas das tias são ponto de encontro e de identidade cultural. Culinária, música e dança se misturam atraindo não só “os da terra”, mas ganhando um número cada vez maior de adeptos. Nos nomes das barracas fica evidente a idéia da “especialização”: Gruta do Pedaco, Reino da África, Sultana da Bahia, Flor da Cidade Nova, Cabana do Pai-Tomás. As referências vão da longínqua África, passando pela Bahia até chegar ao Rio (Flor da Cidade Nova). Vivencia-se simbolicamente a trajetória espacial da cultura negra.

A festa da Penha abriria um canal inédito de comunicação entre as classes sociais, levando-as a se contatarem num espaço mais informal, fora da esfera do trabalho. Na história do Rio de Janeiro, a cultura, freqüentemente, acaba se constituindo em grande pólo agregador e canal eficiente de sociabilidade. Daí a importância de que se revestem os eventos culturais e as festas, atraindo a participação de diferentes grupos sociais. É nesse espaço que vão se intercambiar idéias e valores, através de estruturas de comunicação informal.

No início do século, a ascendência africana na festa da Penha é nítida quando as “tias baianas mandavam no arraial”. As rodas de samba e capoeira começam a atrair cada vez maior número de simpatizantes, apesar de estigmatizadas pela imprensa como “batuques sertanejos” e “samba quilombado” (Moura, 1983 e *Revista da Semana*, ago:1909).

Destoando do ponto de vista da época, Vagalume faz a defesa do samba como expressão cultural. Assim, discorda da idéia

que associa o samba à desordem, preferindo mostrá-lo como uma tradição que vem das festas de largo da Bahia. Segundo ele, foi na barraca das tias Ciata e Pequenina denominada O Macaco É Outro que nasceu em outubro de 1916, o que seria a primeira versão do samba “Pelo Telefone”. Presente na ocasião, Vagalume registra com euforia o evento. Conta que o samba ganhou, de imediato a adesão dos populares que saíram entoando a música em animado bloco pela festa (*Jornal do Brasil*, out. 1916).

Nas suas crônicas carnavalescas, Vagalume também vai destacar a baianidade da festa. Há uma sessão de particular interesse denominada “Carnaval nas ruas”. A avenida Henrique Valadares e as ruas do Acre, do Lavradio, Senador Eusébio e Frei Caneca são constantemente notificadas como núcleos mais animados da folia carioca. A Cidade Nova – núcleo dos baianos – está sempre presente nas suas crônicas: Tina da Cidade Nova, Kananga do Japão, Representantes da Miséria, Quem É Bom Não se Mistura, são alguns dos nomes dos blocos desse bairro. Visitando a sede do Quem É Bom Não se Mistura, Vagalume fica encantado com a organização do bloco, presidido pela “baianinha”, e registra a existência de vários blocos e entidades carnavalescas, como as Baianinhas Caprichosas, Baianinhas Faceiras sem Paixão e União das Baianinhas. A *Revista da Semana* publica uma série de fotos de ranchos carnavalescos, a maioria dos quais é composta de mulheres negras.

Sabe-se que a organizadora desses ranchos, muito disputada pelos clubes, era conhecida como a “Baiana”. Maria Adamastor, carioca de nascimento, assumiu esse apelido devido à sua profunda convivência com os baianos. Recolhendo seus ensinamentos, participou da fundação de vários ranchos, como o Sempre-Vivas, Flor da Romã e Rei de Ouros, onde freqüentemente fazia o papel de mestre-sala. Seu nome foi consagrado nas rodas carnavalescas e na

imprensa como a rainha das diretoras de ranchos (Jotaefegê, 1982), Maria Alabá, Joana do Passu, Sara, Bambala, Amélia do Aragão e Maria do Beju também aparecem como as primeiras componentes dos ranchos carnavalescos. Fica evidente a participação das “tias” baianas organizando e dando brilho à folia. No entanto, nas próprias crônicas de Vagalume, elas aparecem, na maioria das vezes, como referências anônimas: baianinhas. A nosso ver, o fato vem reforçar a própria natureza informal dessas lideranças. Se o cronista registra a presença dessas mulheres, se reconhece a sua liderança, ao mesmo tempo parece não dar importância aos seus nomes. Basta nomear o gênero.

Quem não conhece os nomes de João da Baiana, Donga e Heitor dos Prazeres? Na história da música popular brasileira eles são referência obrigatória. No entanto, suas respectivas mães – Perciliana, Amélia do Aragão e Celeste – foram figuras que passaram despercebidas em termos de registro. Quando seus nomes são citados é sempre em referência aos filhos: recupera-se apenas o papel de mãe.

Entretanto, essas mulheres foram elementos que se destacaram na comunidade baiana, fortalecendo seus elos, preservando e divulgando os valores culturais do grupo. O próprio Donga se refere à mãe – Amélia do Aragão – como uma das pessoas que teria introduzido o samba aqui no Rio ainda no final do século passado (Sodré, 1979).

É precisamente por este anonimato ou por esta invisibilidade que a mulher paradoxalmente aparece. Ela consegue captar e exprimir toda uma forma de comunicação que foge aos códigos dominantes. “Alma do bairro” ou “dona do pedaço”, a mulher fala a linguagem das ruas simplesmente porque está em sintonia com elas.

Vagalume chama a atenção para a autonomia das ruas, que se apresentam no Carnaval como verdadeiras repúblicas autogestivas. Assim, cada uma delas tem o seu

próprio Carnaval com batalhas de confetes, serpentinas, lança-perfumes, bandas de música, coretos e blocos. Na rua do Lavradio, a República dos Trouxas; na Cidade Nova, os Representantes da Miséria, cujo presidente é o lorde Miserável, seguido pela Fome Negra, Passa Fome etc. Há toda uma paródia ao poder, onde são desmitificados valores e idéias. A miséria em que vivem as camadas populares (a fome é que determina a hierarquia social), o engodo da cidadania – República dos Trouxas –, enfim, tudo vem à tona no Carnaval. Essa idéia da inversão da ordem cotidiana aparece sugestivamente ilustrada em uma caricatura onde o rei momo dialoga com a política, ordenando-lhe que se retire do cenário porque chegou o seu tempo. No argumento, é clara a intenção jocosa: se a política faz pândega o ano inteiro, essa é a vez do rei momo fazê-la. A política passa então a ser ridicularizada porque não cumpre o seu papel: não leva nada a sério!¹²

O Carnaval denota claramente a constituição da trama social onde a socialidade se exprime o tempo todo e em todos os lugares. Os aspectos formais são destituídos do poder, criando-se uma contra-ordem. As crônicas de Vagalume reafirmam a importância das ruas na constituição da identidade sócio-política dos seus habitantes. Trata-se de uma “cidadania paralela” que tende a criar os seus próprios canais de participação sócio-política. Um fato é inegável: as ruas oferecem canais de integração aos seus habitantes mais funcionais do que qualquer outra instituição política. O Carnaval simplesmente torna o fato patente, permitindo que a idéia de *pedaço* seja vivenciada plenamente e sem maiores constrangimentos. O que é subterrâneo no cotidiano agora vem à superfície.

Entre os negros baianos, a questão da sociabilidade passa necessariamente pelo candomblé. Nesse sentido, é que ele vai funcionar como um dos canais redefinidores de conceitos e valores. No Rio, segundo

depoimentos coletados por Monique Augras e João Batista dos Santos (1985:42-62) as primeiras casas-de-santo foram fundadas pelos baianos, no bairro da Saúde, ainda no final do século passado. Datam dessa época as primeiras viagens de mãe Aninha, famosa mãe-de-santo baiana, ao Rio de Janeiro. Filha de uma das casas mais tradicionais, a Ilê Axé Missô, ela iria fundar o Axé Opô Afonjá, que constitui hoje um dos nossos mais tradicionais terreiros.

3. REINVENTANDO OS ESPAÇOS

A idéia de uma história baseada apenas na memória coletiva organizada que deixa de lado as estruturas informais de comunicação (Pollack, 1989) constitui-se em sério equívoco. Ainda mais entre nós, onde a extrema diversidade cultural favorece a coexistência de várias espacialidades e temporalidades (Matta, 1987). É necessário, portanto, resgatar essa pluralidade de sentidos presente nas diferentes codificações culturais, com o objetivo de reconstruir identidades silenciadas pela tão controversa "memória nacional".

Quando se trata da memória negra, o problema é ainda mais complexo. De modo geral, nossos estudos têm enfatizado a opressão dos senhores sobre escravos. Assim, o mundo negro é tratado como um agregado monolítico onde a categoria da marginalidade acaba explicando tudo. No entanto, há diferenças e especificidades de papéis no interior dessa cultura (Queiroz, 1988). É o caso das "tias" baianas, que se colocam como figuras imprescindíveis para a compreensão da memória cultural do grupo.

Não basta reconstituir o que foi silenciado em um nível mais amplo (memória negra), mas também o que foi silenciado dentro do próprio grupo: no caso, o papel de liderança exercido pelas mulheres ne-

gras. Essa foi uma das metas deste artigo. A partir da atuação dessas mulheres, foi possível vislumbrar uma outra percepção da história. Vemos, então, um Rio de Janeiro bem distinto daquele impresso nos cartões postais da *belle époque*. Uma cidade habitada por cidadãos, cujos valores nos são praticamente desconhecidos. Experimentar esse novo ângulo da história, ver através de um outro olhar, foi uma experiência de impacto.

Trabalhar com a questão da alteridade não é nada fácil, pois exige um duplo esforço reflexivo em direção ao singular e ao conjunto. Trata-se de apreender a cultura nessa dinâmica, concebendo-a como realidade multifacetada, ambígua e em incesante movimento. Assim, ao privilegiar a memória negra contrastando-a com determinados padrões de pensamento burgueses, minha intenção não foi a de tomá-la enquanto entidade auto-referenciada e isolada do conjunto social. Ao contrário: a cultura negra é concebida aqui como parte detentora de uma lógica, capaz de influir no conjunto. Essa influência – não importa se subterrânea – faz-se sentir mais fortemente em determinados contextos históricos. É o que aconteceu, por exemplo, no início do século, quando estava em curso a implantação do mercado de trabalho capitalista.

Nesse período – conforme vimos, – verifica-se uma tentativa de disciplinamento do tempo e do espaço, tendo como referencial a esfera do trabalho. É precisamente aí que se faz sentir a influência cultural dos baianos, na medida em que o grupo tem uma visão específica do conceito de espaço. Este não aparece necessariamente vinculado à questão do trabalho, mas adquire um sentido bem mais amplo. Entre os negros baianos, a idéia de espaço (*pedaço*) constitui um dos referenciais organizadores do grupo.

Contrastando com os padrões dominantes que conceituam o espaço como mero valor imobiliário, a cultura negra vai com-

preendê-lo sobretudo como energia participativa. Nesse sentido, o próprio corpo pode traduzir a idéia de território. Assim, o espaço se transforma em energia móvel que pode ser transmutada e transportada incessantemente de um local para outro. Uma pessoa também pode levar o “axé” para outra: pelas mãos, pelos olhos e pela fala. Esse é um recurso para garantir o espaço de uma cultura constantemente ameaçada.

Lembremos de mãe Aninha, que, no início do século, veio trazer o axé baiano para o Rio de Janeiro. Apesar de não dispor de “chão próprio” (Sodré, 1988), ou seja, não ter casa onde se fixar, ela já estava abrindo espaço para a implantação do seu terreiro. A acepção de espaço adquire um sentido marcadamente simbólico. Está colado à idéia de axé: é ele que abre os caminhos. As coisas começam a acontecer primeiro no plano simbólico para depois adquirirem concretude.

Princípio dinâmico, o axé só funciona à base de união e confraternização. Neste sentido, é extremamente significativo o próprio nome da mãe Aninha: *Majebassã*, que, em ioruba significa “*não me deixe sozinha*”.

Vindo para o Rio, Aninha trazia consigo toda uma história e cultura carentes de lançar raízes, se fixar e se desenvolver no espaço urbano carioca. É sempre a união das pessoas e a sua energia participativa que fazem o espaço. Lembremos os cordões camavalescos, onde os foliões tomam a rua, arrastando consigo a multidão, e a festa da Penha se deslocando do subúrbio para as avenidas centrais. Tanto nos cordões como na festa e no candomblé a dimensão da luta está presente. É necessário sempre abrir espaços...

No seu depoimento, dona Neuma¹³ lembra a violência policial para impedir a roda de samba dos baianos. Comparando aquele tempo difícil – primeiras décadas do século – com os dias de hoje, ela observa:

“Aí começamos a desfilar na cidade. E hoje são as autoridades que nos procuram. Mas nós agüentamos tudo aquilo.”

A conquista do espaço urbano passa necessariamente pela luta. Reterritorializam-se os valores através dos pontos, cordões, capoeira, rodas de samba e centros. Na cultura negra, as danças adquirem um sentido marcadamente de luta: há toda uma coreografia de gestos e movimentos destinada a abrir passagem. Através dessa coreografia, dá-se um novo sentido e significado às coisas. O espaço não é regulado apenas pelas leis e regras institucionais, mas pela própria dinâmica das necessidades, daí a rua virar “ponto” e a casa virar “centro”. Assim, desfaz-se a rígida segmentação entre o domínio público e o privado. O privado pode se transformar em público (casa-centro), da mesma forma que o público pode apresentar-se como privado (pontos na rua).

No candomblé, como vimos, a experiência do transe estabelece o elo profundo entre os domínios do sagrado e do profano. É o próprio corpo que vai abrigar o sagrado. Assim, os *orixás* adquirem, temporariamente, forma humana. O intercâmbio das esferas é, portanto, incessante. Há um *vai-vém* contínuo do sagrado ao profano, do público ao privado.

No Rio de Janeiro, nas primeiras décadas do século, o espaço da comunidade negra (fundário, político, social e simbólico) é extremamente restrito. Daí a necessidade de recorrer a múltiplas estratégias, visando ampliá-lo. A condensação é uma das estratégias mais utilizadas pelo grupo. Nesse sentido, o depoimento de mãe Beata vem ratificar a questão: “Aqui dentro de um pedaço de terreno, a gente faz uma África”.¹⁴

É a necessidade de concentrar forças que vai determinar a ordenação espacial. No terreiro se recria a África (não importa exatamente que África).

Essa reordenação gera uma visão de mundo específica que vai se fazer presente nas várias dimensões da vida social.

Já se observou que, em determinados contextos, a ampliação do domínio privado acaba remetendo para a própria idéia de privação (Arendt, 1981). É o que acontece entre nós. Privado de participação na esfera pública, destruído de cidadania e identidade, o grupo baiano acaba criando seus próprios canais de integração, daí a casa das "tias", ser espaço de aconchego, participação, luta e festa. Visando amenizar as dificuldades com que se defrontavam os recém-chegados à cidade o grupo acaba criando novos vínculos de sociabilidade. Surge a figura do "cônsul baiano". É ele que vai receber no cais os seus conterrâneos e encaminhá-los na cidade grande.

No tabuleiro da tia Teresa funciona o "bureau de informações". É lá que o grupo toma pé dos últimos acontecimentos que permitem situá-lo no próprio cotidiano. Trata-se, portanto, de uma "cidadania paralela" que se vira como pode para integrar-se. Através de espaços informais via cais do porto, tabuleiros, pontos, praças, o grupo constrói uma rede de sociabilidade, deixando impressas as suas marcas identificadoras. Refazem-se, dessa forma, as tradicionais coordenadas espaço-temporais.

Até na própria liderança das "tias", a concentração de esforços e o princípio da condensação fazem-se presentes. É sempre uma identidade que se estabelece em múltiplos domínios, levando ao desempenho dos mais variados papéis. Diz Eva: "Eu nasci dentro do jongo, do samba e da umbanda".¹⁵

Isso ocorre literalmente. É dentro da sua própria casa que essas atividades se desenrolam. A participação de Eva nesses domínios é tão espontânea e tão enraizada na sua história que ela exerce a liderança naturalmente: "coisa do destino", herança, nos afirma. De fato. Eva herdou de sua mãe o

papel de líder comunitária. Assim, cabe-lhe o papel de manter vivas essas tradições, zelar por elas cuidadosamente.

É a necessidade de garantir o *pedaço* e ampliar a liderança pelos mais variados domínios da vida social (umbanda, samba, jongo), ampliar o espaço da casa (centro), ampliar a idéia de família ("grande família"), ampliar a concepção de rua (não só mero local de passagem mas "ponto") enfim ampliar o espaço do terreiro além dos limites fundiários. Sem dúvida, o condomínio introduziu e consolidou muitas dessas idéias e valores aqui no Rio. Integrado à modernidade, hoje ele se rearticula de diversas formas na ordem urbano-industrial. A história do Rio de Janeiro, mais do que qualquer outro lugar é impensável sem a influência dessa trama cultural onde se articulam tradição e modernidade:

"O monumento não tem porta a entrada é uma rua antiga, estreita e torta".

(Caetano Velloso - Tropicália)

Notas

1. Denominação dada por Heitor dos Prazeres ao trecho da cidade que se localizava entre a área do cais do porto e a Cidade Nova, em torno da praça Onze. Ver, a propósito, Moura (1983:62).

2. Consultar a propósito *Revista da Semana*, 15 jan. 1916.

3. Depoimento de Meninazinha de Oxum, ialorixá do Ilê Omolu e Oxum, em 10 de novembro de 1989. As entrevistas foram realizadas com a colaboração de Roselita Costa Rodriguez.

4. Depoimento de Damiana Silva Santos em 22 de maio de 1989.

5. Depoimento de Meninazinha de Oxum, ialorixá do Ilê Omolu e Oxum, em 10 de novembro de 1989.

6. Depoimento de dona Zica, líder comunitária da Mangueira, em 22 de setembro de 1989.

7. Depoimento de dona Eunice dos Santos do Axé Opô Afonjá, em 8 de novembro de 1989.

8. Depoimento de mãe Beata, ialorixá do Ilê Omi Ojuarô, em 6 de outubro de 1989.

9. Idem.

10. Depoimento de Meninazinha de Oxum, ialorixá do Ilê Omolú e Oxum, em 10 de novembro de 1989.

11. Depoimento de mãe Beata, ialorixá do Ilê Omi Ojuarô, em 6 de outubro de 1989.

12. *Revista da Semana*, ago. 1909; fev. 1911 e *Jornal do Brasil*, out. 1916; fev. 1917; 11 fev. 1919 e 14 fev. 1919.

13. Depoimento de dona Neuma, líder comunitária da Mangueira, em 11 de julho de 1989.

14. Depoimento de mãe Beata, ialorixá do Ilê Omi Ojuarô, em 6 de outubro de 1989.

15. Depoimento de Eva Emily Monteiro do Império Serrano, em 16 de outubro de 1989.

16. A propósito do assunto consultar Monique Augras (1988).

COSTA, Jurandir Freire. 1979. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro, Graal.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. 1984. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo, Brasiliense.

_____. 1985. "Nas fímbrias da escravidão urbana: negras de tabuleiro e de ganho". *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 15.

GERSON, Brasil. 1954. *História das ruas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Sousa.

GIACOMINI, Sônia. 1988. *Mulher e escrava*. Rio de Janeiro, Vozes.

GINZBURG, Carlo. 1987. *O queijo e os vermes; o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras.

GUIMARÃES, Francisco, 1978. *Na roda do samba*. Rio de Janeiro, Funarte.

JOTAEFEGÊ. 1982. *Figuras e coisas do Carnaval*. Rio de Janeiro, Funarte.

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

MAGALDI, Ana Maria Bandeira de Mello & FIGUEIREDO, Luciano Raposo. 1971. "Quitandas e quitutes; um estudo sobre a rebeldia e transgressão femininas numa sociedade colonial". *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas.

MATTOSO, Kátia de Queirós. 1988. *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo, Corrupio.

MATTA, Roberto da. 1987. *A casa e a rua; espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro, Guanabara.

MOURA, Roberto. 1983. *Os excluídos da história; operários, mulheres e prisioneiros*. São Paulo, Paz e Terra.

POLLACK, Michael, 1989. "Memória, esquecimento e silêncio". *Estudos Históricos*. São Paulo, Vértice, 2(3).

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1988. "Viajantes do século XIX: negras escravas e livres no Rio de Janeiro". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, (28): 53-76. (Edição comemorativa do centenário da abolição da escravatura).

RAGO, Margareth. 1987. *Do cabaré ao lar; a utopia da cidade disciplinar*. São Paulo, Paz e Terra.

RIO, João do. 1987. *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro, Sec. Mun. de Cultura.

ROCHA, Oswaldo Porto. 1986. *A era das demolições: a cidade do Rio de Janeiro 1870-1920*. Rio de Janeiro, Secretaria Mun. de Cultura.

Bibliografia

ALMEIDA, Manuel Antônio de. 1969. *Memórias de um sargento de milícias*, Rio de Janeiro, Tecnoprint.

ARANHA, Graça. 1982. *Canaã*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

ARENDT, Hannah. 1981. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense.

AUGRAS, Monique. 1983. *O duelo e sua metamorfose*. Rio de Janeiro, Vozes.

_____. & SANTOS, João Batista dos. 1985. "Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro", em *Décalo*, n. 24, São Paulo, s. ed.

_____. 1988. *Jogo duplo: tradição e contradição no candomblé do Rio de Janeiro* (Comunicação no Congresso Internacional sobre Escravidão, USP, 10 jun.)

BARRETO, Lima. s. d. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Rio de Janeiro, Tecnoprint.

BORGES, João Batista. 1971. *Comunicação e cultura popular*. São Paulo, USP.

CARVALHO, José Murilo de. 1987. *Os bestializados; o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras.

CHALHOOB, Sidney. 1986. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo, Brasiliense.

SENNETT, Richard. 1988. *O declínio do homem público*. São Paulo, Companhia das Letras.

SILVERSTEIN, Lenin. 1979. "Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade*. out.

SODRÉ, Muniz. 1979. *Samba, dono do corpo*. Rio de Janeiro, Codecri. (Depoimento de Pixinguinha).

SODRÉ, Muniz. 1983. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro, Codecri.

_____. 1988. *O terreiro e a cidade; a forma social negro religiosa*. Rio de Janeiro, Vozes.

SOIHET, Rachel. 1989. *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920*. Rio de Janeiro, Forense.

VELHO, Gilberto. 1981. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro, Zahar.

_____. 1987. "Família e subjetividade", em *Pensando a família no Brasil, da colônia à*

modernidade. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo.

VELLOSO, Mônica Pimenta. 1985. *A brasilidade verde-amarela; nacionalismo e regionalismo paulista*. Rio de Janeiro, Cpdoc. (Textos Cpdoc).

_____. 1988. *As tradições populares na Belle Époque carioca*. Rio de Janeiro, Funarte.

VERGER, Pierre. 1981. *Notícias da Bahia-1850*. Salvador, Corrupio.

VOVELLE, Michel. 1987. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo, Brasiliense.

WOORTMANN, Klass. 1987. *A família das mulheres*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Mônica Pimenta Velloso é doutoranda em história social na USP e pesquisadora do Cpdoc. É co-autora de *Estado Novo; ideologia e poder* (Rio de Janeiro, Zahar, 1982) e autora de *As tradições populares na Belle Époque carioca* (Rio de Janeiro, Funarte, 1988).