

**PARA ALÉM DA CASA DA TIA CIATA:
OUTRAS EXPERIÊNCIAS
NO UNIVERSO CULTURAL CARIOCA,
1830-1930***

*Tiago de Melo Gomes***

Sambas da Tia Ciata
Cadê mais Tia Ciata
Talvez em Dona Clara meu branco
Ensaando cheganças para o Natal¹

A macumba se rezava lá no Mangue, no zungú da tia Ciata, feiteiceira como não tinha outra, mãe de santo famanada e cantadeira ao violão. Às vinte horas Macunaíma chegou na biboca levando de-baixo do braço o garrafão de pinga obrigatório. Já tinha gente lá, gente direita, gente pobre, advogados garçons pedreiros meias-colheres deputados gatunos todas essas gentes e a função ia principiando. [...] Tia Ciata era uma negra velha com um século no sofrimento, javevó e galguincha com a cabeleira branca es-parramada feito luz em torno da cabeça pequetita. Ninguém mais não enxergava olhos nela, era só ossos duma compridez já sonolenta pendendo pro chão de terra.²

É importante notar que nem Manuel Bandeira nem Mário de Andrade estavam sozinhos em suas referências a Tia Ciata nas linhas citadas acima. Antes estavam se inserindo entre os mais ilustres autores a render homenagens à comunidade baiana da Capital, em um processo que

* Este ensaio muito deve a Camilla Agostini, a quem agradeço profundamente por suas intervenções sempre críticas e provocantes, bem como aos pareceristas anônimos da revista *Afro-Ásia*.

** Doutor em História (Unicamp), Professor do curso de História da Unileste/MG.

¹ Manuel Bandeira, citado em Roberto Moura, *Tia Ciata e a pequena África do Rio de Janeiro*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1995, p. 163.

² Mário de Andrade, *Macunaíma*, in *Obras Completas*, 3ª ed., São Paulo, Martins, s. d., p. 78.

começou ainda em vida da quituteira e foi, ao longo das décadas, alimentado por diversos grupos, em especial os cronistas carnavalescos e historiadores da música popular.³ Estes autores freqüentemente apontaram aquela comunidade como a principal matriz na formação de uma cultura popular urbana no Rio de Janeiro entre o fim do século XIX e início do XX. Se tal atribuição de importância à comunidade baiana nunca deixou de estar presente nos estudos culturais sobre o Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XX, essa visão daria um salto qualitativo a partir da publicação, em 1983, do livro de Roberto Moura, *Tia Ciata e a Pequena África do Rio de Janeiro*. Tal estudo, certamente o mais denso sobre o assunto até aquele momento, analisava diversos aspectos da trajetória da chamada comunidade baiana, centrando-se nos bairros da zona portuária do Rio de Janeiro e na vizinha (e densamente povoada) Cidade Nova. O trabalho de Moura, ao que tudo indica, foi o primeiro a situar a trajetória do grupo em seu processo histórico, num trabalho de fôlego que por diversas razões se tornaria um clássico. O autor utilizou ainda a casa da Tia Ciata, com seus diversos espaços e usos, como uma alegoria da diversidade de facetas do mundo cultural carioca do primeiro quarto do século XX, uma feliz imagem que ajudaria a garantir a boa recepção do livro.

Mas o sucesso da reelaboração da centralidade baiana na formação cultural carioca, apresentada em *Tia Ciata e a Pequena África do Rio de Janeiro*, se deve também ao ambiente no qual o livro foi lançado. Os anos 1980 assistiram a um vigoroso esforço de recuperação de visões alternativas aos projetos modernizadores levados à frente por grupos de elite da Primeira República.⁴ Dessa forma, a imagem de um

³ Entre outros exemplos ver Francisco Guimarães (Vagalume), *Na roda do samba*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Funarte, 1978, pp. 31, 78-86 e 113-114; Jota Efege, *Figuras e coisas do carnaval carioca*, Rio de Janeiro, Funarte, 1982, pp. 15, 88-90, 131-132, 211-213, 224-226; Henrique L. Alves, *Sua Excelência o samba*, 2ª ed., São Paulo, Símbolo, 1976, pp. 23-28. Moura, *Tia Ciata*, pp. 160-163 mostra textos e depoimentos de sambistas, literatos, cronistas e historiadores da cidade, todos engrandecendo a figura de tia Ciata, bem como o seu grupo.

⁴ Tal esforço produziu trabalhos que se tornaram clássicos, como Sidney Chalhoub, *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*, 2ª ed., Campinas, Ed. Unicamp, 2001; José Murilo de Carvalho, *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*, 3ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1991; Nicolau Sevcenko, *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1985.

grupo desterritorializado buscando reinventar sua identidade, e a partir daí criando as bases da sua luta por cidadania, caía como uma luva naquele contexto historiográfico. Assim, nos anos que se seguiram à publicação do livro de Roberto Moura pôde-se ver uma valorização cada vez maior da comunidade baiana da Capital Federal, bem como daquela que nunca deixaria de ser vista como sua figura-chave. A existência de uma “Pequena África” no coração da Capital Federal passou a ser visto como um contraponto necessário à “Europa possível” de Pereira Passos, e passou-se a sugerir inclusive a presença de membros dessa comunidade no núcleo de grupos que formulavam estratégias de aberta resistência política aos projetos modernizadores, como o sindicato dos estivadores e a Revolta da Vacina. Num contexto em que tais historiadores percebiam um fosso entre Estado e sociedade, a “Pequena África” aparecia como um espaço fundamental de expressão cultural e política.⁵

Um caso sintomático é o de José Murilo de Carvalho que, em busca de formas alternativas de participação popular, não deixa de levar em conta “o moderno samba carioca” “desenvolvido em torno de Tia Ciata e seus amigos”.⁶ Mais enfática é Mônica Pimenta Velloso, para quem a casa da Tia Ciata era “um exemplo de resistência cultural”. Além disso, “liderada pelos elementos negros, oriundos da Bahia, essa comunidade vai oferecer alternativas de organização fora dos modelos da rotina fabril”. Para esta autora, as tias encarnavam “o reconhecimento e a legitimidade da comunidade negra”. E, coroando a importância das tias baianas como esteios da cultura urbana do Rio de Janeiro: “estava assegurado, desta forma, um espaço cultural que seria de fundamental importância na história social do Rio de Janeiro. Pois é dessa comunidade negra que nasce o embrião da cultura popular carioca”.⁷ Mais recentemente Rachel Soihet argumentou que “Essas ‘tias’ fica-

⁵ O exemplo mais bem trabalhado nesse caso é sem dúvida Mônica Pimenta Velloso, “As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro”, *Estudos Históricos*, nº 6 (1990), trabalho no qual se referenciam as últimas frases deste parágrafo.

⁶ Carvalho, *Os Bestializados*, p. 142

⁷ Mônica Pimenta Velloso, *As tradições populares na belle époque carioca*, Rio de Janeiro, Funarte, 1988, pp. 14-16.

ram célebres pelos sambas e candomblés que realizavam e pelos blocos e ranchos que organizavam. Suas casas constituíam-se em centros de resistência cultural, núcleos de onde se espriavam as bases do carnaval e da música popular, predominantes no Rio de Janeiro”.⁸

Recentemente a historiadora Maria Clementina Pereira Cunha, em um livro bastante renovador sobre o carnaval carioca, buscou recolocar os termos dessa questão.⁹ Ainda que reserve em seu livro um papel destacado ao grupo baiano, Cunha propõe uma problematização em torno da estratégia de seus integrantes de diferenciação das modalidades carnavalescas praticadas pelo restante da população pobre da cidade do Rio de Janeiro. Para Cunha, tal estratégia passava pela criação dos ranchos como uma nova forma de brincar o carnaval, pela construção de relações entre membros do grupo e segmentos da elite e ainda pelos pedidos de autorização policial previamente à saída dos ranchos no carnaval. A autora percebe tal estratégia como bem sucedida, e motivo de uma maior tolerância às atividades desse grupo do que aos cordões ou cucumbis. Assim, a autora mantém os baianos no foco da construção de uma cultura urbana no Rio de Janeiro da virada do século XX, mas coloca em cena outros fatores que enriquecem seu argumento, distanciando-o da atribuição de uma liderança exclusiva ao grupo de Tia Ciata, além de reconhecer que as atividades do grupo não foram criadas no vazio, mas no diálogo com práticas culturais já existentes há longa data na cidade.

De toda forma, percebe-se que após ser alvo do estudo de Roberto Moura, “Tia Ciata e seus amigos” foram adotados praticamente sem restrições por grande parte da historiografia posterior, como um universo particular a partir do qual se constituiria toda a cultura urbana do Rio de Janeiro. Vale notar que algumas das visões acima citadas de certa forma ultrapassam as conclusões do livro de Moura, que valoriza a comunidade baiana da Capital sem deixar de abrir espaço à possibilidade de que outros grupos possam ter influenciado o processo estudado. Em

⁸ Rachel Soihet, *Subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da belle époque ao tempo de Vargas*, Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1998, p. 88.

⁹ Maria Clementina Pereira Cunha, *Ecossistema: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, pp. 209-239.

seu livro, “as tradições festeiras e musicais dos baianos [...] seriam uma das fontes primordiais dessa cultura popular carioca”, não a única nem mesmo a principal.¹⁰ Moura parece crer que o grupo baiano exerceu papel de liderança na constituição de uma cultura popular urbana, pelo fato de ser “uma elite, em função de suas organizações religiosas e festeiras”, mas sem tê-la inventado ou monopolizado.¹¹

É fácil notar que a visão de Moura, aberta à pluralidade, dissolveu-se em discursos que têm endossado a idéia de que “Tia Ciata e seus amigos” exerceram um incontestado papel dominante na formação cultural do Rio de Janeiro. A imagem de uma comunidade baiana forte, numerosa — e, se não livre de disputas internas, por certo unida em torno de sua formação cultural — é bastante sedutora, mas a verdade é que esta centralidade baiana tem sido muito mais afirmada do que demonstrada. Nos vinte anos posteriores à publicação do livro de Roberto Moura muito pouco se fez para compreender o tão propalado papel de liderança daquela comunidade. Este ensaio buscará examinar os pressupostos desta valorização dos amigos de Tia Ciata como formadores do universo cultural carioca, bem como sugerir outras visões e experiências na formação deste repertório cultural tão importante na constituição da identidade nacional. Não se pretende aqui negar ou mesmo minimizar a importância do grupo baiano, mas reconstituir o contexto no qual “Tia Ciata e seus amigos” apareceram — um rico universo no qual outros grupos também imprimiram suas marcas. O argumento aqui desenvolvido é basicamente o de que os baianos, por mais importantes que possam ter sido na constituição de uma cultura popular urbana na cidade do Rio de Janeiro, necessariamente dialogaram com tradições já existentes e com outros grupos recém-chegados. Assim, pode-se dizer que o carnaval popular do fim do século XIX e início do XX foi, antes que uma invenção de um grupo, uma criação coletiva mais ampla.

De saída pode-se lembrar que a argumentação em favor da centralidade baiana muitas vezes ancora-se na idéia de que houve uma grande imigração de Salvador para o Rio de Janeiro entre o final do

¹⁰ Moura, *Tia Ciata.*, p. 83.

¹¹ *Ibid.*, p. 133.

século XIX e o início do século XX (vide a recorrente idéia de uma “diáspora baiana”)¹². Contudo, os dados demográficos disponíveis causam sérias dificuldades a esta hipótese. Se Tia Ciata e Hilário Jovino Ferreira, as figuras mais conhecidas daquela comunidade, chegaram à Corte na década de 1870, isto possivelmente os torna um caso relativamente pouco comum, visto que entre 1872 e 1890 a Bahia perdeu apenas sete mil habitantes através da migração interprovincial.¹³ Na última década do século XIX, o mesmo estado teve um saldo positivo de 40 mil pessoas no quadro nacional das migrações, tornando-se um fornecedor de migrantes internos apenas a partir de 1900 e nos vinte anos seguintes, quando perde por esta via 116 mil habitantes. Não se pode, contudo, postular que a maioria destes migrantes tenha se dirigido à Capital, pois esta recebeu apenas 55 mil novos migrantes internos no mesmo período (menos que Pará e Pernambuco e pouco mais que o Rio Grande do Sul). Por certo, uma parte significativa destes novos habitantes da Capital era composta por mineiros, já que o estado de Minas Gerais cedeu 220 mil pessoas a outras unidades da federação no mesmo período.

O tráfico interprovincial de escravos, após a extinção do tráfico africano, fornece evidências ainda mais desoladoras para a tese de uma numerosa comunidade baiana nas ruas do Rio de Janeiro do fim do Império e início da República. Robert Slenes sugere que o tráfico interprovincial em massa só ocorreu na década de 1870, sendo as duas décadas anteriores e a década posterior marcadas pela venda de escravos para o *interior* das províncias.¹⁴ E mesmo levando-se em conta apenas esse período, percebe-se que, nos últimos quinze anos da escravidão, apenas 11 mil cativos foram vendidos para fora da Bahia, e dificilmente tiveram a Corte como destino, já que a cidade também atuou como fornecedora de escravos para as zonas cafeeiras naquele período.¹⁵ Como os estados de Minas Gerais e do Rio de Janeiro (dois

¹² Idéia presente, por exemplo, em Cunha, *Ecos da folia*, p. 209.

¹³ Os dados demográficos que se seguem foram extraídos de Douglas Graham e Sérgio Buarque de Holanda Filho, *Migrações internas no Brasil: 1872-1970*, São Paulo, IPE-USP, 1984, pp. 15-93, exceto onde houver referência em contrário.

¹⁴ Robert Slenes, “The Demography and economics of Brazilian slavery, 1850-1888” (Tese de Doutorado, Stanford University, 1976), pp. 120-144.

¹⁵ *Ibid*, Apêndice A.

possíveis destinos para tais cativos baianos) foram grandes fornecedores de migrantes internos no pós-Abolição, é possível que tais escravos tenham acabado por chegar à Capital Federal após 1888. Mas neste caso se trataria de um grupo ainda pequeno, fragmentado e marcado por outras experiências, além da origem baiana.

Um contra-argumento óbvio que pode ser apresentado é o de que dados quantitativos não encerram a questão e que a comunidade baiana da Capital, mesmo numericamente pouco significativa, poderia ter meios para, através de sua força e coesão, influenciar decisivamente o universo cultural carioca. Tal argumento teria de ser apoiado em dados qualitativos a serem aprofundados em futuras pesquisas. Até o momento, a imagem de centralidade de Tia Ciata e seus amigos tem se apoiado em três pontos principais: o primeiro samba a fazer sucesso (“Pelo Telefone”) teria sido produzido na casa da Tia Ciata; o fato de Hilário Jovino Ferreira ter sido o criador do primeiro rancho carnavalesco da cidade do Rio de Janeiro; e a importância da atuação das “tias” como esteio dessa comunidade.¹⁶

A questão de “Pelo Telefone” é certamente a que tem mais dificuldades de manter-se, pois é uma composição sobre a qual correm muitas histórias conflitantes e não há indícios seguros de que a canção tenha sido de fato composta na famosa casa da Praça Onze.¹⁷ O fato é que a canção, gravada em 1916, contém referências a fatos ocorridos em 1913, sugerindo que tenha tido ao menos três anos de vida antes de ser gravada. E isto é indício seguro de ter sido cantada em uma infinidade de lugares e recebido diversas versões antes de ser imortalizada em

¹⁶ Há provavelmente outras questões envolvidas mas que escapam aos interesses deste artigo, como por exemplo a imagem tradicional da Bahia como fonte da mais pura afro-brasilidade, o que torna tal estado um elemento legitimador de qualquer prática cultural (ao menos pretensamente) popular. Um estudo essencial sobre o assunto é Beatriz Góes Dantas, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

¹⁷ A história do samba gravado em 1916 como sendo de autoria de Donga e Mauro de Almeida aparece em um número incontável de livros, discos e artigos, sempre recheada de novos detalhes. Uma versão razoavelmente condensada da história, contendo os elementos mais importantes, pode ser encontrada em Almirante, *No tempo de Noel Rosa*, 2ª ed., Rio de Janeiro / Brasília, Francisco Alves / INL, 1977, pp. 21-28. Versões mais problematizadas estão em Carlos Sandroni, *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917 – 1933)*, Rio de Janeiro, Zahar / Ed. UFRJ, 2001, pp. 118-130 e Moura, *Tia Ciata*, pp. 116-127.

disco. O fato de conter trechos de canções folclóricas ajuda a sugerir que “Pelo Telefone” tenha sido cantada por muitas pessoas e de muitas formas diferentes, especialmente em um universo onde a questão autorral não parecia ser importante como hoje.¹⁸ E não há dados concretos que indiquem que qualquer uma das versões da música tenha sido composta na casa da Tia Ciata, embora alguns dos alegados autores sempre apareçam em listas dos frequentadores da casa. Há até versões, como a citada por Roberto Moura, que afirmam ter sido a composição produzida originalmente no morro de Santo Antônio, nas proximidades da Mangueira.¹⁹ Neste ponto, portanto, é difícil sustentar qualquer foro privilegiado que se dê à chamada Pequena África, sendo muito mais provável que a casa da Tia Ciata tivesse sido um entre diversos espaços onde foi ouvida e criada a famosa canção gravada como sendo de autoria de Donga e Mauro de Almeida.

A questão da primazia da comunidade baiana na formação de ranchos carnavalescos é de longe a mais interessante, tanto por ser mais convincente quanto por levantar uma série de questões a respeito do universo cultural do Rio de Janeiro. Na versão transmitida por Hilário Jovino Ferreira e outros membros da comunidade baiana em entrevistas datadas do século XX, os ranchos carnavalescos teriam sido uma criação de Jovino. Tendo chegado da Bahia na década de 1870, Jovino teria resolvido criar seu próprio rancho após ter contato com as agremiações da comunidade baiana que saíam no dia 6 de janeiro. Segundo Jovino, a idéia de transferir o desfile de seu rancho do período tradicional da Epifania para os dias de Carnaval foi devido aos costumes de sua nova cidade: “Fundei o Rei de Ouro, que deixou de sair no dia apropriado, isto é, a 6 de janeiro, porque o povo não estava acostumado com isso. Resolvi então transferir a saída para o Carnaval”.²⁰ Nessa versão da história, a idéia foi adotada pela comunidade baiana, que teria sido o grupo a partir do qual os ranchos se tornariam elemento central da folia carioca.

¹⁸ Ver Sandroni, *Feitiço decente*, pp. 118-130, para uma análise da canção e de seu caráter fragmentado.

¹⁹ Moura, *Tia Ciata*, p. 125.

²⁰ *Ibid.*, p. 88. O livro (pp. 86-107) contém grande número de informações sobre as atividades carnavalescas do grupo baiano. Outro trabalho a avançar na compreensão deste aspecto é Cunha, *Ecos da folia*, pp. 210-239.

Pelo menos a princípio não há razão para discordar da importância do ato pioneiro de Hilário Jovino, e tampouco é possível negar que o grupo baiano esteve envolvido em parte significativa da história dos ranchos cariocas, agremiações estas que se tornariam pelas décadas seguintes a forma mais apreciada de carnaval ao lado das grandes sociedades. Contudo, vale a pena dar atenção à razão apresentada por Hilário Jovino para transferir o desfile do Rei de Ouro do dia de Reis para o Carnaval. Pode-se depreender de suas palavras que, contrariamente à tradição baiana, no Rio de Janeiro não seria comum o desfile de agremiações populares pelas ruas no dia 6 de janeiro. Como bem nota Martha Abreu, tal afirmativa é inteiramente desmentida pela documentação da época, levando-se em conta a dada fornecida por Jovino — 1872.²¹ A mesma autora demonstra (baseada em farta documentação) que a folia de Reis era um evento extremamente popular na Corte do século XIX, sendo, no entanto, não mais que uma parte importante de um extenso calendário de festividades religiosas, algumas tradicionais, sendo a principal a de Santana, além de outras especificamente voltadas para os africanos e seus descendentes, como as coroações dos reis do Congo.²²

Ao contrário do que possa sugerir a experiência de alguém que viva no século XXI, esse calendário festivo não era encarado por nenhum habitante da Corte Imperial como um resíduo folclórico distante da vida cotidiana daqueles anos. Como notam estudiosos da escravidão urbana do período, ao lado dos domingos, as datas do calendário religioso eram justamente os momentos em que escravos possuíam maior autonomia e liberdade de movimentos, e isto tornava tais períodos especialmente temíveis para outros grupos sociais.²³ Esses eventos religiosos eram

²¹ Martha Campos Abreu, *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, p. 215. As observações que se seguem dialogam diretamente com o terceiro capítulo desta obra imprescindível.

²² Ver Martha Campos Abreu, “Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX”, *Estudos Históricos*, nº 14 (1994), p. 185. Havia ainda um calendário de festas de cunho oficial, com alto grau de participação popular, como se pode ver em Iara Lis Carvalho Souza, *Pátria coroada: o Brasil como corpo político autônomo, 1780-1831*, São Paulo, Ed. Unesp, 1999, pp. 207-237.

²³ Para um trabalho específico sobre esta questão ver Carlos Eugênio Líbano Soares, “Festa e violência: os capoeiras e as festas populares na Corte do Rio de Janeiro (1809-1890)”, in Maria Clementina Pereira Cunha (org.), *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura* (Campinas, Ed. Unicamp / Cectul, 2002), pp. 281-310.

invariavelmente acompanhados por um intenso reforço da vigilância policial, e naturalmente a importância de uma festividade religiosa deveria se refletir na atenção a ela dispensada pelas forças policiais.

Nesse contexto a folia de Reis emerge como um evento particularmente relevante nas ruas da Corte, pois estatísticas mostram que ao longo do período joanino nenhum mês do ano teve tantas prisões por capoeira quanto dezembro e janeiro, os meses marcados pelo período da Epifania, que se encerra com a festa dos Reis Magos a 6 de janeiro.²⁴ Meio século depois, na primeira metade da década de 1860, o fenômeno se mantinha inalterado, tendo como única novidade o aumento de prisões no mês de fevereiro, o que certamente reflete a crescente importância do Carnaval.²⁵ Na década de 1870, quando Hilário Jovino chegava à Corte, ainda se encontrava com facilidade na imprensa relatos de violentos confrontos entre maltas de capoeiras no dia de Reis.²⁶ A correspondência policial fornece exemplos de que se tratava de um período encarado com apreensão pelas autoridades. A 24 de dezembro de 1849, o chefe de polícia da Corte recomendava “Ao Comandante de Permanentes, para que nos próximos dias santos de festa, logo de manhã cedo, faça rondar por patrulhas todos os largos desta cidade, onde os capoeiras aparecem com mais frequência, e em maior número, a fim de que eles não se reúnam”.²⁷

Vários viajantes que passaram pela Corte deixaram registradas suas impressões sobre a folia de Reis. Um deles foi Debret, que após descrever uma forma que lhe parecia bastante civilizada de comemorar

²⁴ Carlos Eugênio Líbano Soares, *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*, Campinas, Ed. Unicamp, 2001, p. 135.

²⁵ Soares, “Festa e violência”, p. 298.

²⁶ “Noticiário”, *Diário do Rio de Janeiro*, 07/01/1978 e 08/01/1878; Carlos Eugênio Líbano Soares, *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial, 1850-1890*, Rio de Janeiro, Access, 1999, pp. 62, 242-243 e 289-290.

²⁷ “Repatrição da Polícia”, *Diário do Rio de Janeiro*, 08/01/1850. Não localizei indícios que permitam explicar as razões de tal popularidade desta festividade. Mary Karasch traz à tona o dado relevante de que os africanos e seus filhos tinham devoção especial por Baltazar, que acreditavam ter sido Rei do Congo. Ver Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 335. Mas a folia de Reis ainda aguarda por estudos que a desvinculem do terreno puramente folclórico e tentem desvendar os sentidos da festa para seus participantes e sua importância na formação cultural da cidade.

a véspera de Reis, narrou outra forma de celebração: a da “classe inferior, composta de mulatos e negros livres”.

fantasiados, em pequenos grupos escoltados por músicos, percorrem as ruas da cidade e, quando a noite é bela, prolongam sua excursão pelos arrabaldes onde acabam entrando numa venda e ficando aí até o nascer da aurora. Outros, ao contrário, preferem organizar pequenos salões de baile, onde se divertem ruidosamente, dançando uma espécie de lundu, pantomima indecente que provoca os alegres aplausos dos espectadores durante toda a noite.²⁸

Tais características não eram exclusivas da Véspera de Reis, e o próprio Debret, algumas páginas adiante, viria a fazer descrição semelhante da festa do Espírito Santo, outro ponto alto do calendário religioso da Corte. Há ainda a documentação da Câmara Municipal, outra fonte que mostra com clareza a riqueza da tradição de festividades religiosas na Corte ao longo de todo o século XIX, sempre marcada por grupos que desfilavam a pé ao som das canções de sua preferência.²⁹ Nesta documentação encontram-se grupos que desejam desfilar pelas ruas da Corte com danças inimagináveis (são citadas danças de velhos, “jardineiros americanos”, “dança de moínas”, “dança de argelinos”, entre outras) para alguém que está separado destes atores históricos por mais de um século e meio. Esses grupos desfilavam nestas festividades religiosas suas danças, sua música, seus estandartes, suas crenças, aterrorizavam policiais, autoridades e cidadãos comuns, e — o mais importante para os propósitos deste ensaio —, ajudam a colocar em perspectiva o fato de os ranchos da comunidade baiana do final do século terem deslocado seus préstitos para o período carnavalesco. Mais importante que sugerir a idéia de uma “tradição carioca” de desfiles algo semelhantes aos ranchos, tais indícios são um importante lembrete de que os ranchos da comunidade baiana entraram em cena em um contexto rico, indicando que necessariamente deveria haver um diálogo entre as novidades trazidas por Jovino e seus amigos e o contexto no qual surgiram.

²⁸ Jean-Baptiste Debret, *Viagem histórica e pitoresca ao Brasil*, São Paulo/Brasília, Martins/INL, 1975, tomo II, p. 204.

²⁹ Ver por exemplo AGCRJ, código 42-3-14 (Diversões Particulares, 1833-1908). Para um tratamento sistemático dessas fontes, ver Abreu, *O Império do Divino*.

Afinal, informações disponíveis indicam que o termo “rancho” sempre teve o sentido de “ajuntamento”. O reverendo Walsh, relatando sua passagem pelo Brasil nos tempos do Primeiro Reinado afirmou que a palavra significava simplesmente “agrupamento de pessoas”.³⁰ Já em 1729, ao registrar uma briga de rua, um escrivão de polícia do Rio de Janeiro anotou a presença de um “rancho” de escravos fazendo “suas costumadas folias”.³¹ No período joanino um ofício do Intendente de Polícia da Corte, Paulo Fernandes Viana, falava em “rancho de capoeiras”.³² Se o termo era há muito utilizado para descrever grupos populares nas ruas, se havia uma longa e rica tradição de desfiles à fantasia ao som de música nas datas religiosas, e se o carnaval carioca já mostrava sua riqueza na década de 1870, tanto no pretensamente refinado carnaval das Grandes Sociedades como no carnaval popular, qual seria a relevância dos ranchos trazidos pelos baianos da região portuária da cidade?

Naturalmente não se discute o fato de que a iniciativa de Hilário Jovino e seus conterrâneos teve grande relevância, pois originou uma das formas mais populares de diversão carnavalesca nas décadas seguintes. Mas essa significação não está em ter deslocado os ranchos para os dias do carnaval em função da pouca importância da folia de Reis na Corte. Tampouco está no modelo do desfile, que já fazia parte havia décadas (em uma estimativa tímida) do repertório cultural do Rio de Janeiro. É importante, assim, recuperar a historicidade da atuação de Jovino e compreender os significados assumidos por sua iniciativa.

Parece haver poucas dúvidas de que, quando o Rei de Ouro foi fundado, festas como a do Divino Espírito Santo entravam em franco declínio. Eventos como a Revolta dos Malês, na Bahia, marcada para começar num domingo, dia da festa de Nossa Senhora da Guia, portanto elemento constante do calendário religioso,³³ bem como a própria tur-

³⁰ Robert Walsh, *Notícias do Brasil (1828-1829)*, Belo Horizonte / São Paulo, Itatiaia / Edusp, 1985, v. 2, p. 23.

³¹ Soares, *A capoeira escrava*, p. 433.

³² Idem, p. 452.

³³ Ver João José Reis, “O levante dos malês: uma interpretação política”, in João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista* (São Paulo, Companhia das Letras, 1989), pp. 120-122. O autor nota ainda que na Bahia os dias de festa, particularmente o Natal, eram marcados por desordens, o que tornava estas datas particularmente temidas pela classe senhorial baiana.

bulência de todo o período regencial, haviam intensificado a vigilância senhorial, aumentando a repressão e o controle a eventos que causassem ajuntamentos de escravos, momentos que passavam a ser vistos como perigosos.³⁴ Segundo Martha Abreu, na década de 1860 a outra riquíssima festa do Divino estava a caminho de transformar-se em uma “festa de paróquia”.³⁵ Se a folia de Reis ainda podia ser encontrada em posição de destaque nos anos 1870, percebe-se claramente que a festa já começava a dar sinais de cansaço. Não apenas a repressão e o controle haviam causado percalços aos foliões, mas a crescente importância assumida pelo carnaval nas ruas da Corte também contribuía para tirar força do período da Epifania. Quando Jovino fundou o Rei de Ouro, o modelo do carnaval de elite fundado nas Grandes Sociedades estava em plena ascensão, enquanto o rico carnaval popular era duramente criticado pela imprensa devido a seu “barbarismo”.³⁶

Neste contexto os ranchos surgiram como a alternativa carnavalesca menos desagradável aos olhos da elite carioca. Com sua organização interna, sua música, que imediatamente encantou a todos, e suas tranquilizadoras credenciais de herdeiros de uma festa religiosa do nordeste do país, os ranchos se afiguravam como uma forma de fruição do carnaval que parecia inofensiva, podendo até mesmo reivindicar algum parentesco com as Grandes Sociedades.³⁷ Estes grupos não pareciam em nada, portanto, aos olhos da elite do final do século, com os “negros maltrapilhos” com seus “rudes instrumentos” e “pantomimas bárbaras” que povoavam as ruas da Corte na primeira metade do século nas datas religiosas.

É fundamental contudo ressaltar que não se propõe aqui que tenha ocorrido uma mera substituição das festividades religiosas tradicionais pelo carnaval e seus ranchos. Em primeiro lugar pelo motivo –

³⁴ Sobre a progressiva diminuição da tolerância em relação ao lazer escravo ver Karasch, *A vida dos escravos*, p. 328; Soares, *A capoeira escrava*, especialmente o capítulo 5; Abreu, *O Império do Divino*, parte II.

³⁵ Abreu, “Festas Religiosas”, p. 185; o mesmo artigo é recomendado para acompanhar-se este processo.

³⁶ Sobre este contexto do carnaval ver Cunha, *Ecos da folia* e Leonardo Affonso de Miranda Pereira, *O carnaval das letras*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1994.

³⁷ Tal argumento é desenvolvido com maestria em Cunha, *Ecos da folia*, cap. 3.

impossível de ser ignorado – de que os ranchos carnavalescos certamente deveram muito de seu apelo popular ao fato de possibilitarem um processo de ressignificação, dentro do qual antigas práticas festivas eram reelaboradas e ganhavam novos sentidos. Pode-se imaginar que muitos grupos de mascarados tenham aderido com rapidez ao carnaval dos ranchos — acostumados à severa vigilância nos dias de festas religiosas, rapidamente devem ter-se dado conta de que esta mudança diminuiria, e muito, suas chances de serem reprimidos pela polícia. E por certo a subjetividade de foliões como estes, forjada no calendário religioso tradicional, não deixaria de influenciar os novos sentidos da folia carnavalesca das décadas seguintes.

Vale lembrar que a folia de Reis, embora perdesse muito de sua importância original, não desapareceria das ruas da cidade do modo súbito com a ascensão dos ranchos carnavalescos. Em 1919 a Sociedade Dançante Carnavalesca Flor da Bananeira, com sede à rua General Mena Barreto 108, Botafogo, solicitava autorização do chefe de polícia do Distrito Federal para realizar suas atividades. Nada muito relevante, já que esta era uma entre centenas de pequenas agremiações do gênero a fazer o mesmo naqueles anos, exceto pelo fato de que em seu requerimento, esta sociedade se declarava também um “rancho de pastorinhas”.³⁸ Isso mostra a possibilidade de, já bem adentrado o século XX, encontrarem-se o carnaval e as festas do calendário religioso tradicional convivendo no interior de grupos como o Flor da Bananeira. Talvez houvesse dezenas de casos como este, não revelados pela documentação, de modo que muitas das incontáveis sociedades dançantes e carnavalescas, que se espalhavam por todos os cantos da cidade, pudessem dar espaço a festas que se esperaria terem perdido toda a vitalidade ainda no século anterior.

De toda forma, é relevante notar que essa movimentação festivo-religiosa em pleno século XX é difícil de ser captada nas páginas da imprensa, provavelmente em função de tais grupos em geral circularem pelos subúrbios, longe do centro da cidade. Mas isto por certo não diminui sua relevância, tanto mais que é possível ainda sentir o temor que esses grupos despertavam nas autoridades policiais, como se nota neste

³⁸ Arquivo Nacional, Documentos de Polícia, caixa IJ^o-693 (1919).

ofício do secretário-geral de polícia da Capital, dirigido ao 2ª delegado auxiliar de polícia:

Tendo Edwiges Lauriana Gil, residente à rua Tobias Barreto, digo, rua Tavares Bastos nº 112, requerido licença para sair à rua com um bando de pastorinhas, no período de 24 do corrente a 20 de janeiro próximo, nos arrabaldes e zona suburbana, o Snr. Dr. Chefe de Polícia recomenda-vos as necessárias providências no sentido de ser obstado o funcionamento do aludido bando, com sede em Cascadura, à vista das informações prestadas por essa delegacia ao 2º Delegado Auxiliar.³⁹

É fácil sentir o estado de prontidão despertado pelo “bando” em questão na esfera policial, e certamente o mesmo se dava em relação a outros grupos, vários deles sem possuir sequer uma denominação, que pediam autorização para desfilar pelas ruas suburbanas da cidade nos anos de 1919 e 1920.⁴⁰ A localização dos grupos, bem como sua ausência das páginas da imprensa, indica que se tratava provavelmente de desfiles de poucos recursos, e que por certo tinham um poder de mobilização menor que o das agremiações carnavalescas das mesmas vizinhanças. Mas é impossível deixar de considerá-las um dado relevante na bagagem cultural de parte dos moradores suburbanos. Vale lembrar que, a despeito de a maioria destes grupos pedirem autorização para desfilar “nos arrabaldes e zona suburbana”, havia por exemplo, em 1920, o rancho de pastorinhas de Vicente da Costa, soldado da PM, no morro de São Carlos, morro que testemunharia poucos anos depois o nascimento da forma definitiva do samba carioca.⁴¹ Pode-se lembrar ainda do Grupo de Pastorinhas liderado naquele mesmo ano por Ana dos Anjos, na rua de Santana, a poucos metros da casa da Tia Ciata e de vários dos ranchos carnavalescos mais importantes da Capital; estava, portanto, incrustado em pleno coração da Pequena África.

Além disto, uma grande onda imigratória atingiria a Corte nas últimas décadas do século XIX, composta principalmente de mineiros e fluminenses, trazendo suas próprias práticas que por certo atualizavam

³⁹ Arquivo Nacional, Documentos de Polícia, caixa IJ⁶-728 (1920).

⁴⁰ Ver, além da nota anterior, Arquivo Nacional, Documentos de Polícia, caixa IJ⁶-724.

⁴¹ Ver por exemplo Sandroni, *Feitiço decente*.

constantemente a importância desse repertório religioso tradicional na formação cultural do Rio de Janeiro.⁴² Inclusive pelo fato de, em muitas cidades do centro-sul do Brasil, a folia de Reis continuar soando igualmente perigosa aos ouvidos da elite. Um exemplo bastante ilustrativo pode ser encontrado em um jornal publicado no interior de São Paulo, no fim dos anos 1870. A edição do jornal publicada logo após a Folia de Reis era bastante explícita tanto em relação ao que havia sido visto nas ruas da cidade quanto às expectativas que o redator tinha em relação a tal evento:

Desordem – Consta-nos que em uma das noites passadas houve grande desordem onde houveram murros, sopapos, cachações e quem sabe também se algumas pauladas.

O que já não é de se estranhar.

Outra – Consta-nos ainda que na Capela de Santa Cruz, deste termo, houve também grande desordem acompanhada de facadas. Também já não se estranha.

Outra – Consta-nos que no domingo passado (dia 7), um valentão depois de fazer muitas proezas e sendo perseguido pela polícia para o prender, atirou sobre esta dois tiros de garrucha, o que felizmente não acertou; conseguiu fugir, porém foi agarrado pela Polícia que o conduziu ao quartel.

Imediatamente após o rosário de queixas sobre as “desordens” e “facadas” causadas por “valentões” na cidade de Pirassununga no fim de semana anterior, durante a comemoração da Véspera de Reis, o redator lembrava em tom aliviado que a próxima data do calendário religioso era o carnaval. E trazia um lembrete à população da cidade:

Carnaval – Hoje das 6 para as 7 horas da tarde, haverá em um dos grandes salões do Hotel do Comércio, uma reunião para deliberar-se a maneira de tratar-se dos festejos do carnaval.

Os que quiserem tomar parte nesses folguedos são convidados para aí comparecerem.⁴³

⁴² Os dados apresentados por Graham e Hollanda Filho, *Migrações internas no Brasil*, apontam que a província (depois estado) do Rio de Janeiro teria perdido cerca de 160 mil habitantes entre 1872 e 1900 através da migração interna; já Minas Gerais perdeu por esta via cerca de 315 mil habitantes entre 1890 e 1920.

⁴³ *O Pirassununga*, 14/01/1877.

Nota-se aqui a diferença de expectativas do jornalista em torno das duas festas. Ao queixar-se da violência nos primeiros dias de janeiro, o redator fechava cada notícia de “desordem” com frases como “O que já não é de se estranhar” ou “Também já não se estranha”. Já o caso do carnaval parecia-lhe bastante diverso, a começar pela reunião dos foliões em um inocente salão de hotel. O que sugere que, não apenas na cidade do Rio de Janeiro como nas províncias vizinhas, a folia de Reis (e provavelmente o mesmo se dava com outras festas do calendário religioso) parecia despertar ainda muitos temores na classe senhorial, ao passo que certas formas de brincar o Carnaval ganhavam progressivamente uma aura de civilização.⁴⁴ Neste contexto, vale lembrar que as contínuas remessas de migrantes destes locais para o Rio de Janeiro (alguns, eventualmente, envolvidos nas tais “desordens”) proporcionavam a freqüente renovação do repertório cultural ligado ao calendário religioso na Corte.

Uma demonstração explícita deste fato pode ser encontrada nos primórdios das escolas de samba cariocas, visto que as biografias dos pioneiros destas agremiações com freqüência trazem referências a festividades religiosas como experiências que lhes são comuns. Estes livros, interessados principalmente na relação desses músicos com as escolas de samba, dão pouca atenção a estas experiências, relegando-as às páginas introdutórias. Mas é possível recuperar nestas breves passagens da trajetória destes indivíduos algumas expressivas influências dessa cultura festivo-religiosa que poderia se supor definitivamente superada no século XIX. Um exemplo é o de Clementina de Jesus. Nascida em Valença (RJ) nos primeiros anos do século XX, neta de escravos e filha de um “violeiro e capoeirista”, nas palavras da filha, Clementina chegou ao Rio de Janeiro por volta de 1910. Teve suas primeiras experiências festivas em um rancho de Reis de Jacarepaguá, liderado por João Cartolinha, onde saía como pastora.⁴⁵ Assim, na trajetória da fa-

⁴⁴ Em 1878 um jornal do lado paulista do Vale do Paraíba enumerava os transtornos de sua cidade de modo sarcástico, incluindo nesta relação os “Tiradores de Reis com uma caixa infernal a incomodar o sossego público” (“O Que Não Há em Guaratinguetá”, *Tribuna Paulista*, 10/01/1878).

⁴⁵ Lena Frias, “Biografia”, in Heron Coelho (org.), *Rainha quelé Clementina de Jesus*, (Valença, Prefeitura Municipal de Valença, 2001), pp. 27-30.

mosa sambista constam, ao lado de participações em ranchos suburbanos e relações com a comunidade baiana da Capital, experiências rurais no interior fluminense, bem como o contato com a folia de Reis já em plena cidade do Rio de Janeiro no século XX. Neste sentido, Clementina parece ser uma figura moldada para demonstrar o entrecruzamento de tradições diversas na formação do que viria a ser reconhecido como uma “cultura negra” na cidade.

Outro exemplo é o de Geraldo Pereira, que após passar parte da infância e da adolescência no morro da Mangueira tornou-se um importante compositor do meio radiofônico das décadas de 40 e 50, com sucessos como “Escurinho”, “Falsa Baiana” e “Sem Compromisso”. De modo um tanto surpreendente, sua biografia nos mostra que, após chegar ainda criança do interior de Minas Gerais, Pereira teve seu primeiro contato com a música na roda de calango (que Martinho da Vila identifica como “o samba caboclo”) onde seu irmão Mané Araújo tocava sanfona. Mas havia outras tradições circulando naquele ambiente: nos anos 20 havia no morro o rancho Príncipe das Matas e freqüentes rodas de samba, uma seqüência de eventos que, de modo pouco surpreendente acabaria desembocando na escola de samba Unidos de Mangueira. Mas outras influências estiveram presentes na fundação desta escola, como as “Pastorinhas de Seu Laurindo”, especialistas em Natal, Reis e São João, a partir da qual nasceu o bloco Depois das Sete. Deste bloco teria nascido a Unidos da Mangueira, fundada, entre outros, por seu Laurindo e seu genro, Zé das Pastorinhas.⁴⁶

Vale lembrar que no carnaval de 1928, às vésperas da fundação da principal escola de samba do morro, a Estação Primeira de Mangueira, descia para as ruas da cidade o Bloco da Velha Guarda de Mangueira, cantando seu “samba” de sucesso: “A Sertaneja – toada de Pedro Americano”. As primeiras estrofes da canção eram:

Senti passarinho
Pousar aqui
Eu vi

⁴⁶ Alice Duarte da Silva Campos et al., *Um certo Geraldo Pereira*, Rio de Janeiro, Funarte, 1983, pp. 36-41.

Voar pertinho
Do meu ranchinho
E passou

Rolinha meu amor
És bonitinha és um primor
Os teus queixumes
Despertam-me ciúmes⁴⁷

É preciso ter o cuidado de não diagnosticar profundas tradições informando a produção deste tipo de composição, pois canções fortemente marcadas pela idealização rural já faziam sucesso há vários anos na Capital, formando um repertório que incluía a muito conhecida “Luar do Sertão”. Naquele mesmo carnaval um grande sucesso nas ruas foi a embolada “Pinião”, do repertório dos Turunas da Mauricéia.⁴⁸ De qualquer forma é importante notar a presença de uma grande variedade de informações disponíveis nos meios que em breve iriam produzir a música identificada para sempre à nacionalidade, o samba. E é difícil ainda aquilatar o peso de tais visões idealizadas presentes nestas canções sobre o espírito da massa de imigrantes rurais recém-chegada dos estados vizinhos, mas pode-se conjecturar que este tenha se constituído em um público potencialmente aberto a este gênero de sucesso da época.

Não chega a ser surpreendente que, naquele ambiente em formação, estivessem presentes de modo muito vivo algumas práticas culturais que naquela época talvez soassem a muitos como meras sobrevivências folclóricas tipicamente interioranas. Pois se Geraldo Pereira e seu irmão sanfoneiro haviam chegado recentemente de Minas Gerais, o carioca Cartola passaria por experiências semelhantes em outra região do mesmo morro. A biografia deste músico indica que os blocos ali formados, e que dariam origem à famosa escola de samba, teriam se originado de uma variada gama de experiências, que não deixavam de incluir “bocas” capitaneadas por mulheres respeitadas na comunidade,

⁴⁷ “Carnaval”, *Gazeta de Notícias*, 18-2-28.

⁴⁸ Almirante, *No tempo de Noel Rosa*, pp. 15-38, já demonstrou a importância deste gênero “sertanejo” no universo musical da época, bem como sua influência na formação dos primeiros sambistas.

onde práticas religiosas e musicais estavam indissolavelmente unidas. Havia a “batucada do Buraco Quente”, mas também o “jongo da Maria Coador”, além do fato de que “cada casa de santo tinha seu bloco carnavalesco: a tia Fé, a tia Tomásia, o Chiquinho Crioulo, o Minam, a Maria Rainha”.⁴⁹ Vale notar que o citado Minam seria, segundo o compositor Caninha, o autor original de “Pelo Telefone”, em parceria com João da Mata, ambos moradores do morro e expostos a todas essas influências.⁵⁰

Igualmente significativas foram as experiências que resultaram na fundação da Portela, na então semi-rural localidade de Osvaldo Cruz, repleta de chácaras onde as pessoas se locomoviam muitas vezes a cavalo. A diversão era buscada em residências onde se misturavam motivos religiosos e festeiros, tais como a casa do seu Napoleão e outras de mães de santo muito conhecidas na localidade, como dona Martinha, dona Neném e em especial a de dona Ester: “Sua casa era freqüentada por todo tipo de pessoas, desde as massas até as altas classes, desde os vizinhos do bairro até artistas de rádio [...]. Até mesmo político em evidência freqüentava as reuniões de Dona Ester”. Cláudio Bernardo da Costa, um dos fundadores da escola, lembra de uma festa no mesmo local, “de altíssimo nível, para a qual convidou políticos, jornalistas e personalidades do mundo artístico-cultural da cidade”. Dona Ester era líder ainda de um bloco que circulava pelos subúrbios, o Quem Fala de Nós Come Mosca. Na lembrança dos antigos moradores, “as festas de Osvaldo Cruz no início da década de 20 não eram animadas pelo samba, como o concebemos hoje em dia, mas pelo jongo e pelo caxambu”.

Importante ainda é notar como Rufino, mineiro nascido em 1907, e outro fundador da escola, afirma ter ingressado naquele mundo: “Eu aprendi a batucar com uma mulher, em Matias Barbosa, a Maria Galdina. Ela tocava sanfona, jogava baralho, pintava o sete e brigava. Era gorda. Eu era garoto ainda”. Na origem da fundação da Portela estão “noitadas de caxambu, de partido-alto, de samba de terreiro, de tumba e de

⁴⁹ Marília T. Barboza Silva e Artur L. Oliveira Filho, *Cartola: os tempos idos*, Rio de Janeiro, Funarte, 1983, pp. 32-36.

⁵⁰ Informação disponível em Moura, *Tia Ciata*, p. 125.

outras formas de ziriguidum [que] aconteciam na casa de Paulo da Portela”. Na lembrança dos pioneiros, o samba só se tornou relevante entre a comunidade após o surgimento dos sambistas do Estácio, no fim da década de 1920.⁵¹

O mesmo tipo de experiência surge como central na fundação da Império Serrano, outra das grandes escolas de samba do Rio de Janeiro. A origem mais remota da escola, apontada nos depoimentos colhidos por pesquisadores, seria o bloco Cabelo de Mana, fundado por Seu Alfredo, “mulato mineiro”, “mestre-sala dos bons, pai-de-santo e jongueiro”. Há ainda informações, apoiadas em depoimentos de sambistas veteranos, de que em todos os morros e subúrbios cariocas havia jongueiros em profusão. Geralmente o jongo seria dançado em residências de membros de destaque em suas comunidades. Como exemplo, é citada Maria Rezadeira, jongueira da Mangueira e nascida em Valença (RJ) em 1902, neta de africanos e índios, que aprendeu a prática em sua infância na fazenda Bem Posta.⁵²

Todas estas informações, colhidas por pesquisadores dos primórdios das escolas de samba cariocas, indicam a presença de uma série de experiências que, embora tradicionalmente associadas ao século XIX, não haviam perdido seu vigor já adentrado o século XX. Sugere-se que as nascentes escolas de samba beberam em uma grande diversidade de práticas e que seus fundadores foram influenciados por referências de múltiplas origens, com papel de destaque para as mineiras e fluminenses. Mas também introduz a terceira questão que aparece tradicionalmente como indicativo da importância da comunidade baiana do Rio de Janeiro: o importante papel desempenhado pelas chamadas “tias”.⁵³ Este argumento, em um resumo extremo, afirma que em razão

⁵¹ As passagens citadas a respeito do contexto da Portela foram retiradas de Marília T. Barboza Silva e Lygia Santos, *Paulo da Portela: traço de união entre duas culturas*, Rio de Janeiro, Funarte, 1989, 2ª ed., pp. 39-46.

⁵² Marília T. Barboza Silva e Artur L. Oliveira Filho, *Silas de Oliveira: do jongo ao samba-enredo*, Rio de Janeiro, Funarte, 1981, pp. 30-37.

⁵³ Especificamente sobre este assunto há o já citado artigo de Mônica Velloso, “As tias baianas tomam conta do pedaço”. O trabalho de Roberto Moura também traz muitas referências a esta questão, ambos fundamentados em depoimentos de membros sobreviventes daquelas comunidades, complementados com a bibliografia especializada na escavidão urbana no século XIX.

principalmente de seu ofício de quituteiras, estas baianas — em geral libertas e filhas de escravos — ocupavam o espaço público e nele circulavam com grande desenvoltura, tecendo uma ampla rede de contatos sociais que lhes confeririam uma posição de poder no interior da comunidade. Esta rede de contatos seria mobilizada quando houvesse a necessidade de escapar das malhas da polícia, garantindo certa liberdade à comunidade baiana da Capital e mantendo relativamente intactas suas práticas culturais. Como resultado, estas comunidades teriam exercido um papel decisivo na formação cultural da cidade. Nas palavras de Mônica Velloso, em função do “reconhecimento e [d]a legitimidade da comunidade negra” encarnado nas “tias”, “estava assegurado, desta forma, um espaço cultural que seria de fundamental importância na história social do Rio de Janeiro”.⁵⁴

Realmente não há razão para descrever da importância de figuras como Tia Ciata e outras tias no interior de sua própria comunidade. Na verdade o que se pode lamentar é o baixo investimento feito até o momento pelos historiadores sobre estas figuras, de modo que ainda há muito a se fazer no campo da história social com relação à atuação das tias baianas no período do pós-Abolição. Em dois artigos publicados recentemente, Micol Seigel e eu tentamos apontar exatamente a importância de figuras como Tia Ciata na consolidação de tipos como a “baiana” e a “mulata”, cruciais no reconhecimento de um papel central dos afro-brasileiros na identidade nacional.⁵⁵ Mas ainda há muitos outros aspectos que mereceriam maior atenção, especialmente no que tange à liderança dessas tias no interior de sua própria comunidade. Tal argumento ainda carece de maior adensamento, já que a importância das casas das tias, como espaços de elaboração de uma cultura popular carioca, em geral é comprovada por depoimentos de seus descendentes, e por certo há necessidade de se realizar um estudo ancorado em fontes independentes do grupo que apontem de forma mais precisa a centralidade atribuída a essas figuras na constituição de uma série de

⁵⁴ Velloso, *As tradições populares*, pp. 15-16.

⁵⁵ Micol Seigel e Tiago de Melo Gomes, “Sabina’s oranges: the colours of cultural politics in Rio de Janeiro, 1889-1930”, *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 11, nº 1 (2002), pp. 5-28; e “Sabina das laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1889-1930”, *Revista Brasileira de História*, nº 43 (2002), pp. 171-193.

importantes práticas culturais da cidade. Por certo se trata de um campo promissor, que merece receber ainda muita atenção.

Tampouco se pode duvidar que as ambíguas relações, tecidas entre figuras de destaque da comunidade baiana e membros de diversos grupos de “elite”, contribuíram para garantir a sobrevivência da “pequena África do Rio de Janeiro”. Contudo, as evidências apresentadas acima indicam que se deve ter muita cautela antes de generalizar a importância dessas figuras para o conjunto da população de ascendência africana da cidade do Rio de Janeiro. Nos primórdios das escolas de samba nota-se a presença de tias cariocas, mineiras e fluminenses, tão influentes em suas comunidades como Ciata, Amélia e Sadata o foram para as suas próprias: a Tia Ester de Osvaldo Cruz, com seu bloco carnavalesco e suas relações com “artistas de rádio” e “políticos em evidência”, que inclusive freqüentavam suas festas familiares; as tias mangueirenses, como a mineira Tia Fé ou Tia Tomásia, jongueiras e mães de santo que estiveram presentes no processo de fundação da Mangueira; a jongueira e religiosa valenciana Maria Rezadeira, que trouxe para a Capital Federal práticas aprendidas na fazenda onde nasceu. Assim, se é necessário um maior investimento sobre as atividades do grupo baiano na Capital, é ainda mais urgente realizar pesquisas a respeito dessas outras figuras, que por certo exerceram papel indiscutível na formação de importantes espaços onde ocorriam práticas como o samba, as escolas de samba, jongo, folia de Reis, capoeira, entre outras.

Os indícios aqui apresentados permitem observar que a centralidade atribuída a mulheres nascidas na Bahia que migraram para o Rio de Janeiro no processo de formação de uma cultura popular urbana nos primeiros tempos da república ainda repousa em bases frágeis. Para além de depoimentos de descendentes da comunidade baiana da Saúde e da Cidade Nova, são insuficientes os indícios que os estudos a respeito apresentam para confirmar essa idéia. A verdade é que tal centralidade tem sido pouco pesquisada e muito repetida nos trabalhos acadêmicos. Por mais sedutora que seja a visão de um grupo de quitandeiras oriundas da Bahia transformando a cultura popular carioca a partir de suas visões de mundo, o fato é que pouco se sabe, mesmo a respeito dessas mulheres. Efetivamente seriam elas oriundas da Bahia

em sua maioria? Em que termos se dava sua inserção social, para além dos ambíguos contatos pessoais com membros dos grupos dominantes? De que forma eram vistas por outros grupos sociais? Como viam sua própria inserção na sociedade? Pode-se dizer de fato que sua ocupação lhes dava elementos suficientes para obtenção de um papel de liderança em suas comunidades? Quais eram as fronteiras dessa “comunidade baiana”? E as outras “tias”, como as que aparecem na fundação das escolas de samba, mereceriam o mesmo destaque que Ciata, Amélia, Sadata ou Perciliana, por terem exercido um papel correspondente em suas próprias comunidades?⁵⁶

Assim, é fácil perceber que a importante trajetória de tias como Ciata não pode ser esquecida, merecendo, pelo contrário, estudos que adensem o enfoque sobre suas práticas sociais. Contudo, seria igualmente desejável o desenvolvimento de estudos sobre essas outras experiências afro-brasileiras, que ajudaram substancialmente a formação cultural do Rio de Janeiro. Tias baianas, mineiras, fluminenses, cariocas — e certamente ainda outras — deixaram sua marca nessa história, bem como Hilário Jovino e seus amigos baianos, e ainda calangueiros mineiros e fluminenses, sem deixar de mencionar os descendentes dos foliões das festas religiosas da primeira metade do século XIX. Deve-se sempre ter em mente, enfim, que a experiência afro-brasileira na Corte, depois Capital Federal, é necessariamente multifacetada e não pode, de forma alguma, se restringir à trajetória de alguns indivíduos destacados em uma comunidade da região portuária da cidade. Assim, para contar a história sociocultural dos afro-brasileiros do Rio de Janeiro é necessário ir além das relações tecidas por tia Ciata e suas amigas ou da criatividade e iniciativa de Hilário Jovino, sendo necessário lembrar que estas figuras estavam inseridas em um amplo processo, que envolveu um incontável número de pessoas ao longo de muitas décadas, pessoas que contribuíram para essa história com uma ampla gama de experiências.

⁵⁶ Neste ponto, cabe lamentar aqui a falta, para o Rio de Janeiro, de um trabalho do porte daquele desenvolvido por Maria Odila Dias, *Quotidiano e poder no século XIX*, São Paulo, Brasiliense, 1984.