
GUIMARÃES, Roberta Sampaio. *A utopia da Pequena África: projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca*. Rio de Janeiro: FGV, 2014. 248 p.

*Frank Andrew Davies**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Brasil

O livro *A utopia da Pequena África*, da antropóloga Roberta Guimarães, é um desdobramento da sua pesquisa de doutorado realizada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ, concluída em 2011. No prefácio do livro, assinado por José Reginaldo Gonçalves – orientador da tese –, o tema da autenticidade é apontado como o eixo central da investigação, realizada no Morro da Conceição, Zona Portuária do Rio de Janeiro, em período de grandes intervenções urbanísticas desencadeadas pelos megaeventos (Copa do Mundo de 2014 e Jogos Olímpicos de 2016). Nesse contexto, a evocação e o reconhecimento de certos espaços do morro como “tradicionais” faz com que esses nichos se inscrevam, “através de sua singularidade, num circuito globalizado” (p. 9) de bairros e paisagens como os de Alfama, em Lisboa, Pelourinho, em Salvador, e Village, em Nova Iorque. Esses *fronts* de autenticidade acompanham a história das cidades modernas e, por certo, interessam enquanto modalidades de “consumo de lugar”, aquilo que Lefebvre (2007) entende como um dos efeitos do capitalismo sobre os espaços urbanos. Desviando da compreensão generalizante, entretanto, o Morro da Conceição é apresentado pela autora como caso para o qual interessa saber: “Como as diversas categorias de moradores entendem e respondem às iniciativas do estado e do mercado em relação àquela área da cidade?” (p. 10), em outras palavras, como dialogam aqueles que buscam definir o que seria e será “tradicional”?

* Doutorando em Ciências Sociais. Contato: daviesfr@gmail.com

A pesquisa de campo privilegia a participação no cotidiano da localidade. Além de ter morado no morro por alguns meses, a autora fez entrevistas, frequentou espaços e eventos públicos, consultou materiais bibliográficos e também produziu fotos e vídeos, especificamente entre os anos de 2007 e 2009. Na introdução do livro o conjunto de intervenções urbanísticas é contextualizado, em parte como desdobramento do plano Porto do Rio – Plano de Recuperação e Revitalização da Região Portuária, anunciado pela prefeitura em 2001.

Para a organização dos capítulos, além da análise inicial do plano, a autora estrutura seu argumento em torno de “três situações sociais surgidas como efeitos diretos ou indiretos das propostas urbanísticas” (p. 19). Em comum, essas “situações” mobilizam discursos sobre patrimônio culturalmente “autêntico” tendo “pontos nodais” da localidade como eixos de tais “situações”. Na sua reflexão, os três casos giram em torno de (1) a “parte alta” do morro, em especial, dos arredores do largo da Santa, “espaço classificado pelos planejadores urbanos municipais como portador de um patrimônio ‘português e espanhol’” (p. 20); (2) o conflito entre moradores identificados como portadores do patrimônio “negro” da Pedra do Sal e os dirigentes de uma entidade católica, que atribuíam para si o patrimônio “franciscano”, tendo por base a Igreja de São Francisco da Prainha; (3) no último caso o bloco carnavalesco Afoxé Filhos de Gandhi, sediado no Valongo e cujos membros se proclamavam portadores do patrimônio “do santo”. Entre disputas e conflitos envolvendo distintos portadores de patrimônio, os habitantes que se identificavam como “negros” e “do santo” fizeram um contraponto ao imaginário dos planejadores da prefeitura. Nos dois casos, a Pequena África como herança também é vista como utopia tal como na acepção de Foucault, ou seja, enquanto “posicionamento sem lugar real”, uma das formas “essencialmente irreais” de vivenciar, representar e perceber os espaços urbanos (p. 22).

Para a autora, os planos e projetos urbanísticos envolvidos na transformação da área expressam menos a falta de conhecimento dos planejadores sobre o passado do local e mais a “materialização de um processo seletivo de memórias” (p. 46). No bojo dessas dinâmicas se formaram conflitos na disputa pelas formas de representação de moradores e as possibilidades de ocupação urbana da localidade. Considera Guimarães: “Embora os planejadores urbanos da Prefeitura possuíssem uma forma própria de delimitar e identificar o morro e seus habitantes, nos cotidianos das práticas e experiências desses

habitantes os espaços eram estruturados a partir de diferentes lógicas, que em algumas classificações podiam se assemelhar a dos planejadores; em outras, suspendê-las, invertê-las ou anulá-las” (p. 51).

Para narrar o que acontece na parte alta do morro, Guimarães inicia o segundo capítulo contando sobre a sua chegada porque acredita ser “crucial na definição da pesquisa que desenvolveria nos dois anos seguintes”. É a partir da trama das relações sociais que a autora extrai as considerações que faz sobre os usos dos espaços e as disputas de representação. Em nota, alerta que, salvo alguns casos, opta na narrativa por “utilizar o nome verdadeiro das pessoas em virtude de o morro ser uma localidade delimitada, onde os habitantes se reconheceriam facilmente durante a apresentação dos acontecimentos, e para possibilitar que posteriores pesquisas sobre a Zona Portuária pudessem usar o estudo como referência e contexto” (p. 67).

A “parte alta” do morro envolve um conjunto de logradouros nas cercanias da rua Jogo da Bola e ladeira João Homem, tendo a praça Major Valô (ou largo da Santa) como referência simbólica da localidade. Ao descrever a “parte alta”, contudo, considera que “os sobrados apresentavam um acúmulo de temporalidades”, divergindo de uma representação homogênea desse espaço (p. 69).

Em uma seção desse capítulo, Guimarães opta por analisar a realização da “festa da padroeira”, dedicada à Nossa Senhora da Conceição, e que havia ocorrido em paralelo à edição bienal do Projeto Mauá, no qual artistas plásticos abriram seus ateliês para o grande público. Acompanhando reuniões preparatórias ao projeto, viu que os organizadores haviam tomado medidas para evitar a “concorrência” entre os dois eventos, mas também fizeram propostas à representante da Igreja para que se incrementasse a festa católica a fim de atrair mais visitantes para o evento artístico. Sugeriram, por exemplo, que fossem pendurados tecidos coloridos nas janelas das casas por onde passaria a procissão, “[...] remetendo, segundo suas falas, às ‘festas de padroeira do interior do país’, reforçando o apelo de ‘manifestação popular’” (p. 90). Apesar da intenção, “não foram pendurados tecidos coloridos nas janelas, indicando que havia tido pouca ressonância entre os moradores a proposta feita pelos organizadores do Projeto Mauá de modificar a paisagem da rua durante a festa” (p. 97).

A procissão nesse caso não opera só na mediação entre o profano e o sagrado, mas também entre o patrimônio da memória “tradicional” e as

intempéries do convívio no espaço. O caminhão de frete estacionado em frente ao mastro que eleva a imagem da santa e a realização de churrasco no percurso são alguns dos episódios que explicitam as diferentes concepções sobre os usos do morro.

Ainda nesse capítulo a autora considera a distinção entre “os de dentro da rua” e os “misturados da ladeira”, que no período disputavam concepções sobre os usos da “parte alta”. “Muitos moradores da rua Jogo da Bola valorizavam a tradição portuguesa e católica e queriam manter a formação da vizinhança entre os “de dentro”; já os da ladeira João Homem valorizavam suas misturas e buscavam trocar com habitantes de diferentes espaços do morro e da cidade” (p. 104-105). O que se percebe é que concepções morais estruturam essa forma de distinção, calcada em termos de “boa vizinhança” e “reputação” e que se revelam fluidas para categorizar os espaços e as práticas dos moradores. Nesse sentido, as representações realizadas por planejadores municipais parecem descompassadas frente a um conjunto heterogêneo de identificações e distinções que a autora percebe durante o convívio na localidade.

Apresentando a segunda “situação” no terceiro capítulo do livro, Guimarães foca a disputa entre os “quilombolas” da Pedra do Sal e os “franciscanos” da Prainha. O conflito teria se iniciado com a tentativa de tomada de posse de imóveis por parte da Venerável Ordem Terceira (Vot), e o embate repercutiu em veículos nacionais de comunicação a partir de 2005, com o pedido de reconhecimento do Quilombo da Pedra do Sal à Fundação Cultural Palmares – órgão federal responsável pela certificação de comunidades de remanescentes de quilombo. Nesse processo, o grupo teve apoio da organização não governamental Koinonia, de lideranças do “movimento negro”, de universidades e do Ministério Público Federal. Em seu pleito, o grupo apelava à ideia de “transmissão simbólica de herança” (p. 125) em razão de a área ter sido um aterro marítimo, construído por “escravos” e “assalariados”, no início do século XX. Com isso, o apelo se contrapunha à documentação apresentada pela Ordem Terceira, que garantia propriedade do terreno antes mesmo da realização do próprio aterro.

A autora conversou com 4 dos 12 moradores que pleiteavam o reconhecimento do quilombo. Os relatos dos processos e das dinâmicas que envolvem o caso revelam diferentes modos de articulação para o sucesso do grupo; se em primeiro momento a questão habitacional foi suplantada pela memória da “Pequena África”, em momento posterior a comunidade quilombola passou

a se definir como grupo “de santo”. O Relatório Histórico e Antropológico sobre o Quilombo da Pedra do Sal, encomendado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), concluiu haver uma tríade identitária que embasa o reconhecimento: o “porto”, o “samba” e o “santo” (p. 140). Ainda de acordo com o relatório, favorável à certificação, a “tríade identitária” também foi fomentada pelo acirramento da disputa com a Ordem Terceira, em litígio que o texto afirma ter se iniciado ainda na década de 1980.

Na percepção dos “quilombolas”, o Projeto Humanização do Bairro – empreitada do dirigente da Vot à época, frei Eckart Höfling, que lançava mão do uso dos sobrados em disputa – pretendia “converter os moradores da Zona Portuária aos ‘valores católicos’ e expulsar em especial aqueles pertencentes às ‘religiões do santo’” (p. 142). Além das associações de moradores dos bairros refutarem a presença do quilombo, a iniciativa do projeto católico contou com apoio financeiro da organização internacional Rotary Club, do Ministério da Ação Social da Alemanha e de outros governos de países europeus, enaltecendo as redes de apoio que sustentam as iniciativas católicas de assistência social.

A reforma dos sobrados e a oferta de cursos profissionalizantes combinou intervenções físicas e representações morais sobre os moradores e suas formas de habitar. Contudo, o projeto não logrou continuidade. Em artigo posterior, Guimarães (2015) analisa melhor a “situação” e ressalta os efeitos do ideário de “salvação” da Vot sobre parte do patrimônio da Zona Portuária.

No terceiro e último capítulo a autora analisa sua investigação com o bloco Afoxé Filhos de Gandhi, formado em 1951 e um dos “principais marcos territoriais e simbólicos afro-brasileiros no Morro da Conceição” que, pela longevidade do grupo, “[...] produzia a percepção de haver maior autenticidade de suas práticas” (p. 171). O bloco tinha como unidade de participação as casas de candomblé, visto que o afoxé seria como uma espécie de candomblé de rua, ou seu lado profano.

Em 2009 o bloco se uniu à escola de música Batucadas Brasileiras para elaborar um projeto visando a doação definitiva da sua sede, no Valongo, pelo governo estadual. Além disso, o projeto buscava a reforma do sobrado e sua transformação em “Centro de Cidadania Afoxé Filhos de Gandhi”. A iniciativa de revisão da sede coroava a procura pelo reconhecimento do bloco como “patrimônio imaterial carioca” e contou com apoio de lideranças do “movimento negro” e figuras políticas. Ainda assim, internamente, o grupo que constituía o

bloco era heterogêneo a despeito da “[...] circulação dos filhos de santos pelas diferentes casas de candomblé que conferia sua densidade social, mantendo o bloco associado à ‘cultura negra’ e aos ‘cultos afros’ perante a população da cidade” (p. 190).

Para compreender melhor as práticas, valores e circularidades entre as casas de candomblé e o bloco, a autora frequentou por meses o terreiro da Mãe Marlene d’Oxum, na Ilha do Governador, onde alguns membros do grupo também eram “filhos de santo”. Em conversas com antigos membros que haviam se afastado do bloco por divergência do novo líder, soube que na origem “[...] poucos deles eram estivadores, nem todos eram baianos: o forte elo que os unia era serem filhos de santo” (p. 209). A condição de estivador e de origem baiana na verdade se concentrava no seu primeiro presidente, mas não no grupo original. Os “ancestrais”, então, ajudaram “a formar subjetivamente a consciência da passagem do tempo e da formação de um patrimônio próprio” (p. 214).

Entretanto, em contexto recente, dissidências internas revelavam conflitos na teia que formavam o grupo e explicavam sua permanência; alguns “ancestrais” acusavam, por exemplo, a nova presidência de buscar “comercializar” o bloco de afoxé e, nesse processo, “perder o controle” sobre suas práticas.

Em 2001, o presidente do bloco visitou o bloco-irmão em Salvador trazendo novas ideias para popularizar o afoxé no Rio de Janeiro: “Ele então percebeu que o sucesso popular conseguido em Salvador, onde o Gandhi colocava na rua cerca de 16 mil desfilantes no Carnaval, devia-se ao canto de músicas brasileiras de sucesso radiofônico adaptadas para o ritmo ijexá. Com isso, todos os foliões conseguiam acompanhar as canções durante o desfile, mesmo não sendo do candomblé.” A mudança de músicas do bloco carioca para o português e mais outras alterações foram feitas de modo gradativo, “[...] só começando a ser bem-aceitos pela diretoria cinco anos depois”, considerou o próprio presidente (p. 224).

O que a “situação” do Filhos de Gandhi parece revelar é o “movimento dialético entre permanência e inovação” que se ancora no “[...] sentido de perpetuação expresso no desejo de se tornarem ‘patrimônio imaterial’ da cidade e de ser reconhecido como herdeiro da Pequena África” (p. 226). Em outras palavras, os percursos à busca pela patrimonialização são conflitivos, mas, também, sinuosos, e não expressam a pretensa retidão que a categoria “tradicional” enseja insinuar.

Ao concluir o texto, Guimarães reposiciona as histórias que conta no livro no contexto de atração de capitais para áreas centrais e portuárias “degradadas” ou “abandonadas”. O que se percebe nesses processos – e que interessa a ela, enquanto antropóloga – é a “face oculta dos efeitos sociais dessas intervenções”: para além da especulação imobiliária e da mudança do perfil socioeconômico da população há a acentuação de aspectos conflitivos dos quais “[...] emergem os contradiscursos locais e suas articulações de narrativas de passado, memórias e identidades ‘culturais’, ‘étnicas’ ou de ‘minorias’” (p. 227).

Ainda que não sendo a única possibilidade de reivindicação e de luta, as ações de patrimonialização são janelas que marcam diferenças entre grupos e interesses em espaços que acumulam muitos significados e posicionamentos sociais superpostos, tais como os casos das áreas centrais dos centros urbanos. Apesar disso, mais do que marcadores de diferenças, as ações de patrimonialização são formas de mediação de lutas políticas, e é nesse sentido que esse estudo traz importantes contribuições para a discussão.

Referências

GUIMARÃES, R. S. A arquitetura de um espaço franciscano em tempos de reurbanização do porto carioca. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 87-106, 2015.

LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2007.