

DOSSIÊ

ANTROPOLOGIA DAS E NAS CIDADES: PERCEPÇÕES E ANSEIOS



Organização

Adriana Carvalho/ Edilson Nascimento/ Vida Cruz

REVISTA ZABELÊ EXPEDIENTE

DISCENTES PPGANT - UFPI

Revista Zabelê
Discentes PPGANT - UFPI
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade Federal do Piauí
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga,
Teresina, Piauí.
CEP 64049-550 - Tel.: (86) 3237-2152

Reitor

Prof. Dr. Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Prof. Dr. Viriato Campelo

Conselho Editorial

Antônio Andreson de Oliveira Silva
Cristhyan Kaline Soares da Silva
Marcos Paulo Magalhães de Figueiredo
Tamires Eidelwein

Editoras-Chefes

Deanny Stacy Sousa Lemos
Lorrana Santos Lima

Organização

Adriana da Silva Carvalho
Edilson Pereira do Nascimento
Vida Marília Miranda Cruz

Revisão

Os/as autores/as

Diagramação

Lorrana Santos Lima

Arte da Capa

Deanny Stacy Sousa Lemos



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Adriana da Silva Carvalho/ Edilson Pereira do Nascimento/ Fernanda da Silva Rocha/
Hélio Martins Linhares/ Vida Marília Miranda Cruz.....4

ARTIGOS

Corpos em movimento: apontamentos para uma antropologia na e da cidade baixa

Joanna Munhoz Sevaio.....10

“A minha vida toda”: um estudo de caso sobre o bairro São José na cidade de Parnaíba - PI

Vivianne Oliveira Costa.....34

Diálogos culturais: a urbe florianense e as contribuições dos povos árabes desde o comércio à arquitetura local

Kleyssa da Silva Celestino/ Carmen Lúcia Silva Lima/ Raoni Borges Barbosa.....64

ENSAIO VIRTUAL

“Capão Pecado”: imagens da zona sul da cidade de São Paulo – SP

Sidney Barata de Aguiar.....89

ARTIGO LIVRE

Perspectivas contra-hegemônicas da construção e transmissão cultural do conhecimento: reflexões antropológicas

Ângelo Gabriel Medeiros de Freitas Sousa.....108

ENTREVISTA

“Nós somos encharcados de natureza”: memórias, lutas e resistências às margens da Boa Esperança - entrevista com lideranças do “Movimento Lagoas do Norte Pra Quem?”

Adriana da Silva Carvalho/ Vida Marília Miranda Cruz.....123

Apresentação

ANTROPOLOGIA DAS E NAS CIDADES: PERCEPÇÕES E ANSEIOS

ADRIANA DA SILVA CARVALHO

Mestranda em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

EDILSON PEREIRA DO NASCIMENTO

Mestrando em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

FERNANDA DA SILVA ROCHA

Mestranda em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

HÉLLIO MARTINS LINHARES

Mestrando em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

VIDA MARÍLIA MIRANDA CRUZ

Mestranda em Antropologia - Universidade Federal do Piauí



A antropologia urbana galgou espaço na produção de conhecimento brasileira. Os estudos que direcionam um olhar acurado para as cidades são reveladores dos contextos sociais e políticos em que os espaços urbanos são formados. Diferentes cidades proporcionam distintas alteridades e em múltiplas gradações. No seio das relações sociais que tecem as cidades existem diferentes agrupamentos de pessoas. Cada uma dessas tessituras forjadas por sua vez é embebida de uma lógica própria, que pode ou não, partilhar de semelhanças com um esquema de regras e condutas gerais que regem as cidades.

Pensar a cidade é ir além da perspectiva de estrutura e de um local que habita um conglomerado de pessoas, é entender o quanto esses habitantes transitam e produzem dentro delas e como os locais e movimentos produzidos por eles transformam e enriquecem a história de um povo. Através desses pensamentos percebemos a necessidade de buscarmos a Antropologia que acontece nas cidades e a que surge das cidades, como esses habitantes estão dispostos e estruturados em seus bairros e suas residências, as modificações que estas cidades ou zonas urbanas sofreram ao longo de um período histórico ou da luta comunitária pela efetivação de direitos sociais básicos.

Em suma, o que importa para esta apresentação é salientar o celeiro profícuo de descobertas existentes no espaço urbano brasileiro. A cidade conduz antropólogas e antropólogos por uma alteridade dentro da sua própria realidade. Assim, as formulações teóricas são capazes de desvelar os enigmas que caracterizam o espaço urbano. Ao nomear o presente dossiê como “Antropologia nas e das cidades: percepções e anseios”, nossa intenção era acolher produções que demonstrassem as complexidades e ambivalências das cidades brasileiras. Afinal, é sempre seguro lembrar que apesar de toda a diversidade cultural, um olhar mais atento joga a luz às práticas excludentes e/ou violentas perpetradas no espaço urbano.

Em “**Corpos em movimento: apontamentos para uma Antropologia na e da Cidade Baixa**” Joanna Munhoz Sevaio desvenda simbolicamente a cidade, que para ela não é algo estático, ou algo como um projeto acabado que dispensa transformações. Por isso o conhecimento etnográfico é construído e acontece na vivacidade das ruas, bem como nas sociabilidades verificadas no bairro Cidade Baixa, localizado em Porto Alegre/RS, neste estudo são observadas práticas e sociabilidades dos jovens nas ruas que promoviam outra ordenação espacial, ressignificando a seu modo e fazendo do espaço urbano território de criação. A autora verifica que a fluidez apresenta corpos e lugares, que os corpos não existem sem raça, gênero, classe e sexualidade, ao mesmo tempo em que carregam histórias e marcas. Neste meio é possível perceber a experiência da festa de rua compondo um corpo-festivo e o de corpo-cidade, que estejam em relação, a todo momento negociando, entrando em conflito, concedendo e demarcando limites. Dessa forma, acompanhamos a interpretação de um mundo que se configura num processo, em um constante fazer-cidade. Compondo uma Cidade Baixa com bares voltados ao público LGBTQIA+, bares que vendem cervejas artesanais, casas noturnas que tocam rock, funk, samba, pop ou reggaeton, bares que vendem cervejas comerciais, casas de shows e restaurantes de tipo, tudo ao alcance de alguns passos. Foi nesse contexto boêmio que a autora diz que realizou a sua pesquisa de dissertação, cujo trabalho de campo priorizou as sociabilidades noturnas que acontecem nas ruas, fora dos estabelecimentos.

Em “**A minha vida toda: um estudo de caso sobre o bairro São José na cidade de Parnaíba-PI**”, Vivianne Oliveira Costa desenha a estrutura e localização do bairro São José na cidade de Parnaíba, localizada no litoral do estado do Piauí; trazendo na escrita a história e os nomes que o bairro recebeu ao longo dos tempos até os dias atuais, além da população e pessoas que ali passaram e/ou residiam nas ruas

do Tucuns (um dos nomes dado ao bairro São José). Aprofundando no contexto histórico da construção e estrutura do bairro, a leitura nos leva a compreender os adjetivos destinados as pessoas que tinham ou não suas casas alagadas no período de chuva, por estarem situadas na parte baixa do São José. Neste artigo escrito por uma moradora do bairro nos mostra a perspectiva de quem por lá já vivia e que agora explora um ambiente até então conhecido. Além dos processos que acontecem dentro da escrita e da posição da autora como moradora do bairro, é essencial localizar dentro desse artigo os processos de redes de interrelação existente em qualquer estrutura de socialização. A leitura vai percorrer situações históricas que na mudanças de Tucuns para São José será retratada pelos interlocutores da pesquisa: mostrando o aumento da violência, em especial a sofrida pelas mulheres e de como a mesma interferirá nas ações destes moradores diariamente; a mudança do dia a dia dos habitantes do bairro quanto seus movimentos diários e precauções para evitar qualquer situação constrangedora; as mudanças na arquitetura das casas entre as regiões alagadiças e o tradicionalismo arquitetônico tornando referência histórica na cidade de Parnaíba, retratando a história e o tempo destas construções ao longo do crescimento da cidade e o saudosismo da rotina que se fazia presente no “homem que se levanta ao nascer do sol e se deita ao faiscar das estrelas” que buscava melhoria de vida, mas que havia tranquilidade e mais segurança ao ser comparado aos dias atuais do bairro dos Tucuns.

No artigo **“Diálogos Culturais: a urbe florianense e as contribuições dos povos árabes desde o comércio à arquitetura local”**, Kleyssa da Silva Celestino apresenta como tema central o cenário de contribuições e trocas culturais dos povos árabes – sírios e libaneses – para com a população do município de Floriano, no estado do Piauí, observando a temática sobre a imigração árabe no Brasil e seu deslocamento até a cidade

de Floriano, e conseqüentemente os impactos de uma história na cidade que tem como referência urbanísticas traços arquitetônicos construídos a partir dessa relação migratória. Os autores fazem um passeio diaspórico do povo árabe desde sua chegada ao Brasil até sua instalação motivada de interesses econômicos na cidade de Floriano, demonstrando como a presença árabe (sírios e libaneses), gerou uma significativa interferência na paisagem local deixando marcado na história do município de Floriano um legado arquitetônico inconfundível no estado do Piauí.

No ensaio **“Capão Pecado: Imagens da Zona Sul da Cidade de São Paulo-SP”** Sidney Barata de Aguiar usa o homônimo trabalho de Ferréz para intitular-se, traz em suas imagens a etnografia realizada em Capão Redondo, bairro da zona sul de São Paulo, capital do estado de São Paulo; o autor traz capturas fotográficas através de uma etnografia que passeia pelas ruas desta zona da capital paulista. Observar o campo através do olhar do etnógrafo faz identificar pontos sobre as construções artísticas de uma comunidade – quais as referências e as influências que estas pessoas possuem sobre a arte e a cultura (as críticas sociais através dos grafites nos muros, os convites para as exposições e lançamento de livros dos moradores da região); nas fotografias também é percebido como se estrutura as casas deste bairro, por onde andam e permeiam esses habitantes, as diferenças entre as regiões e suas arquiteturas residenciais – ora casas planejadas e estruturadas num planejamento urbanístico, outrora casas sem nenhum planejamento, mas que supre a necessidade dos moradores dentro da realidade financeira dos mesmos; além dos locais que essa população transita, tanto através da linha do metrô para chegar até lá, como os espaços que elas se movimentam – o coreto da praça, o Bar do Zé Batidão, a Loja do Fundão e a 1DASUL. Esse ensaio nos leva ao local de pesquisa, nos transporta ao campo em que o pesquisador

esteve, na possibilidade de entender e até perceber sob um outro olhar esses lugares, movimentos e transições realizadas pelo autor das fotografias.

No artigo **“Perspectivas contra-hegemônicas da construção e transmissão cultural do conhecimento: reflexões antropológicas”**, Ângelo Gabriel Medeiros de Freitas Sousa reflete sobre a construção e a transmissão cultural do conhecimento a partir de uma revisão bibliográfica da questão para uma perspectiva mais plural, que favorece o reconhecimento das implicações metodológicas, políticas, sociais e simbólica no construir e transmitir conhecimento. Neste trabalho, também há reflexões sobre os limites e possibilidades de compreensão plural e emancipatória no campo do conhecimento.

Por fim, Adriana da Silva Carvalho e Vida Marília Miranda Cruz apresentam a entrevista **“Nós somos encharcados por natureza: memórias, lutas e resistências às margens da Boa Esperança”** concedida por Maria Lúcia Oliveira e pelo Professor Raimundo Pereira da Silva Filho, respectivamente liderança e colaborador do Movimento Lagoas do Norte Pra Quem?

A entrevista ocorreu no Museu da Boa Esperança localizado no bairro São Joaquim em Teresina - PI. Neste diálogo, enfatizou-se vivências e disputas no entorno desse território urbano composto por 50 comunidades afetadas pelo Projeto Lagoas do Norte conduzido pela Prefeitura Municipal de Teresina - PMT.

Desejamos a todas, todes e todos uma boa leitura!

CORPOS EM MOVIMENTO: APONTAMENTOS PARA UMA ANTROPOLOGIA NA E DA CIDADE BAIXA

JOANNA MUNHOZ SEVAIO

Doutoranda em Antropologia Social

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Email: jmsevaio@gmail.com

(<https://orcid.org/0000-0002-0706-0335>)

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI



RESUMO:

O texto trata de como o bairro Cidade Baixa, localizado em Porto Alegre/RS, acontece em seu cotidiano. A partir de pesquisa etnográfica lá realizada, as práticas da intensa vida noturna aparecem como eixo central do trabalho, ressaltando os fluxos e o movimento constante de fazer-cidade, desse modo considerando a cidade como processo e não como dado apriorístico. Nesse caso, as ruas, e especificamente as sociabilidades noturnas que tomam as ruas como lugar fundamental, são assumidas como o lugar vital da experiência urbana. Ademais, a dimensão corpórea do fazer pesquisa e do praticar a cidade sustenta toda a construção do texto, que aponta para as possibilidades de se construir conhecimento antropológico intrínseco às afetações que o trabalho de campo promove, em sintonia com os movimentos da própria cidade.

PALAVRAS-CHAVE: Cidade; Rua; Movimento; Cotidiano; Corpo.

11

ABSTRACT:

The text addresses how the Cidade Baixa neighborhood, located in Porto Alegre/RS, happens in its daily life. From the ethnographic research carried out there, the practices of intense nightlife appears as the central axis of the work, highlighting the flows and the constant movement of making-city, thus considering it as process and not as a priori data. In this case, the streets, and specifically the nocturnal sociabilities that take the streets as a fundamental place, are assumed as the vital place of the urban experience. Furthermore, the corporeal dimension of doing research and practicing the city supports the entire construction of the text, which points to the possibilities of building anthropological knowledge intrinsic to the affects that the fieldwork promotes, in tune with the movements of the city itself.

KEYWORDS: City; Street; Movement; Daily; Body.

INTRODUÇÃO

Existe em Porto Alegre um bairro que carrega em seu nome a cidade: a Cidade Baixa. Na CB¹, o cotidiano é efervescente: lá convive todo tipo de gente, moradores, trabalhadores, aqueles que circulam durante o dia, aqueles que frequentam a plural cena noturna. A Cidade Baixa é feita de pessoas, seus movimentos e acontecimentos, é um mundo que se configura em processo, em um constante fazer-cidade (Agier, 2015). Partindo de pesquisa sobre o bairro, este trabalho é dedicado à reflexão sobre como as práticas cotidianas impõem o ritmo do viver urbano, como uma dança sem coreografia pré-definida.

O nome Cidade Baixa deriva de um viés topográfico, pois o bairro é mais baixo em relação ao Centro Histórico, onde começou o núcleo urbano porto-alegrense. Por contraste, foi batizada como Cidade Baixa a região que ficava abaixo da colina da rua Duque de Caxias, sendo oficializada como bairro em lei orgânica de 1959 (Franco, 1998). O foco aqui não é, no entanto, tal perspectiva. Busco analisar a *baixeza* do bairro a partir das práticas e sociabilidades que o caracterizam, que remontam ao século XIX e se atualizam no contexto contemporâneo. Quando a região começou a ser ocupada, as primeiras casas eram habitadas por “gentinha” pobre e desclassificada: escravizados fugitivos, ex escravizados, trabalhadores empobrecidos (Pesavento, 2001, Rosa, 2014). Havia, então, uma fronteira moral que separava a parte mais alta da cidade, habitada pelas elites, da parte mais baixa, marcada por inundações e habitações precárias (Pesavento, 1991). Não havia por lá saneamento básico, mas havia muita festa, música e boemia: “Os botecos e tavernas da Cidade Baixa, por exemplo, contribuíram para a sua imagem de “lugar de boêmios”,

¹ Termo êmico para Cidade Baixa.

e para a sua fama de região onde aconteciam constantes desordens” (Rosa, 2008: 100). Foi lá onde em 1914 nasceu Lupicínio Rodrigues, sambista de projeção nacional e figura mais ilustre da boemia porto-alegrense, que cresceu rodeado de bares, sambas e carnavais (Oliveira, 2015).

No decorrer do século XX, uma série de reformas urbanas transformou o bairro e toda a região central. A imprensa e elites locais colocaram em marcha uma verdadeira cruzada moralizadora, em que as ruas aparecem como espaços a serem controlados. Estética, moral e higiene foram os três pilares que sustentaram as campanhas a favor de um modelo de cidade moderna extremamente segregador, em que as populações negras foram expulsas para regiões periféricas (Monteiro, 2006; Pesavento, 1998). Estava também implícito um discurso que contrapunha trabalho versus vadiagem, um modelo ideal de conduta, da moral burguesa, e sua degeneração, a vivência nas ruas (Pesavento, 2008, 1998; Rosa, 2008).

A reestruturação urbana fez com que a tradicional boemia da Cidade Baixa rumasse a outros lugares. Não demorou muito, no entanto, para que a vida noturna do bairro voltasse a pulsar com força. De meados da década de 1990 para cá, houve um expressivo crescimento de estabelecimentos, bares, casas noturnas, restaurantes, pubs, cafés, os quais atraem público diverso. Não há o que não haja na CB: bares voltados ao público LGBQIA+, bares que vendem cervejas artesanais, casas noturnas que tocam rock, funk, samba, pop ou reggaeton, bares que vendem cervejas comerciais, casas de shows e restaurantes de tipo, tudo ao alcance de alguns passos (Fonseca, 2006; Silva, 2014). Foi nesse contexto boêmio que realizei minha pesquisa de dissertação, cujo trabalho de campo priorizou as sociabilidades noturnas que acontecem nas ruas, fora dos estabelecimentos citados (SEVAIO, 2021). Ao estudar o bairro, parti da noção de que as sociabilidades voltadas às festas colocam em evidência as contradições e conflitos que permeiam a

vida cotidiana, de modo que a arena festiva se torna lugar privilegiado para a análise das relações de poder e narrativas sobre a cidade (Cruells, 2006). Assim sendo, o uso das ruas como lugar de festa desdobra-se em disputas práticas e simbólicas sobre o direito de estar na cidade e ocupar seus espaços, o que pode resultar tanto em um enfrentamento político mais elaborado, institucional, quanto na contraposição de comportamentos e códigos de conduta (Leite, 2007, 2000).

Caminhando pelas ruas, conversando com as pessoas, observando e participando da vida noturna, foi assim que compus uma análise sobre a Cidade Baixa. Este trabalho é movido pela ideia de olhar o bairro “não como um dado, mas como um processo, humano e vivo” (Agier, 2011: 38). Tendo como base a pesquisa de campo de minha dissertação, o objetivo do texto é explorar possibilidades etnográficas em que meu corpo, junto a outros tantos com os quais estive na CB, sente, vibra e vive a cidade.

Em *A invenção do cotidiano*, Certeau (2012) fala sobre uma cidade-conceito, organizada e disciplinada pelas diretrizes do planejamento urbano, a cidade dos estatísticos e arquitetos, diferenciando-a de uma cidade-praticada, que acontece nas brechas do cotidiano, em contraponto àquilo que os gestores pressupõem: “(...) uma cidade metafórica insinua-se no texto claro da cidade planejada e visível” (Idem: 172). É o segundo tipo de cidade que aqui importa, aquela que é carregada de sentidos para quem nela vive. Na mesma linha de raciocínio, entendo junto a Agier (2015) que a apreensão antropológica das dinâmicas urbanas está fora de um quadro normativo sobre o que é a cidade, e deve ser focada na ação dos cidadãos, os protagonistas do movimento de fazer-cidade, assim que “(...) a matéria viva da cidade é formada por cidadãos que aí habitam e trabalham, passeiam, gostam de certos cantos, praças, cruzamentos “certas luzes, algumas pontes, terraços de cafés” (Agier, 2011: 173).

O trabalho está organizado a partir dessa introdução, na qual apresento um panorama geral sobre a Cidade Baixa, ressaltando a importância das práticas de sua vida noturna para compor uma análise sobre o bairro, e mais duas seções, além de considerações finais. Na primeira seção, destaco questões metodológicas concernentes à pesquisa, demonstrando como as ruas são o lugar fundamental da vida urbana, bem como as dimensões corporais de uma etnografia de rua. Na segunda subseção, exploro as maneiras pelas quais os *praticantes* da Cidade Baixa configuram o bairro em seu cotidiano, sobretudo a partir de seus corpos em movimento. Nas considerações finais, argumento sobre as contribuições que o trabalho pode trazer ao debate acerca da antropologia das e nas cidades.

CAMINHANDO E SEGUINDO OS FLUXOS DA CIDADE BAIXA

15

“Precisamos matar a rua!” argumentou Le Corbusier, famigerado urbanista francês, na Carta de Atenas² (1989 [1933]). Ora, é preciso matar somente aquilo que está vivo. Inspirada em autores como Jacobs (2000), Benjamin (1994), Eckert e Rocha (2013a), parto da noção de que as ruas de uma cidade são aquilo que nela há de mais vivo. Há nelas um quê de afetividade, de agregador, e até mesmo poético, o que resiste à experiência *blasé* disseminada pela obra de Simmel (1973 [1903]). Nesse caso, o antropólogo é um prestador de atenção que se deixa afetar por tudo que acontece ao seu redor, alguém que é sensível às minúcias da vida cotidiana. Mais do que ser mero observador, alguém alheio e isento, a pesquisa nas ruas permite que se assumam uma postura participativa plena, em que o antropólogo atua ao mesmo tempo como pesquisador e *praticante* da cidade. Um corpo que se coloca no mundo, que vive, percebe e pesquisa.

2 Manifesto urbanístico cuja origem remonta ao IV Congresso Internacional de Arquitetura Moderna, realizado em Atenas em 1933.

Merleau-Ponty (2011), nesse sentido, ajuda a compreender que o corpo não é uma coisa, não é uma máquina, nem é pura ideia abstrata, mas é movimento, sensibilidade e expressão de uma potência criadora. Um corpo carnalizado tem cheiros e os sente, ele vive, vibra e se afeta. Por isso, caminhar pela Cidade Baixa é estar sob constante estado de afetação dos sentidos, o que para Peirano (2014) faz parte da empiria que é fonte de renovação da disciplina antropológica: eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores e tudo que afeta os sentidos.

Como o *bricoleur* que constrói sua a partir dos materiais disponíveis, fui caminhando pelo bairro e coletando vivências que observava, nas esquinas, calçadas e ruas em que havia gente. A partir da condição de moradora-pesquisadora, a todo tempo tencionava posições de estranhamento engajadas no processo de conhecimento sobre a cidade (Velho, 1994). Não há um ângulo perfeito, um enquadramento a partir do qual se entende a cidade ou um bairro, mas sim *artesanias* cotidianas de fazeres etnográficos. “O conhecimento da cidade é, portanto, um conhecimento produzido pelos percursos.” (Silva, 2009: 174). É preciso, então, andar e ver. Uma pesquisa que é andante vai construindo seus passos de acordo com o ritmo das pessoas que vivem na cidade, e mais especificamente que frequentam e *praticam* a Cidade Baixa. O andamento, portanto, não parte de concepções apriorísticas sobre a cidade e seus sujeitos. As próprias práticas de pesquisa são, nesse caso, invenções cotidianas (Certeau, 2012) inspiradas pelas dinâmicas que os sujeitos imprimem na cidade. Assim sendo, compartilho nos próximos parágrafos alguns dos caminhos de pesquisa percorridos e desafios que acionaram inflexões nesse percurso.

As ruas são lugares de encontro, de gente, coisas, ideias. João do Rio (2013) diz que elas têm alma: algumas são honestas, outras ambíguas ou depravadas. Há ainda ruas puras, infames, delicadas. Elas

são a materialidade do concreto cinza, ao mesmo tempo em que é por meio delas que estabelecemos relação poética e afetiva com a cidade. Movida pelo desejo de conhecer a Cidade Baixa, passei a circular pelas ruas do bairro, seguindo os fluxos de sua vida noturna, não havendo trajetos definidos previamente. Onde havia aglomerações, lá eu ia. Desse modo, pude entrar em contato com as pessoas que fazem da CB lugar de encontro e entretenimento e aos poucos ir compondo possíveis leituras sobre as sociabilidades que presenciava. Benjamin (1994: 73) sugere que “Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução”. Na mesma direção do autor, fui me perdendo pelas ruas e dinâmicas da Cidade Baixa, para encontrar na complexidade da tessitura do bairro aberturas para a análise antropológica do que lá acontece.

Charles Baudelaire e seu lirismo, que são evocados pela obra Benjamin (Ibid.), trazem o *flâneur* como um observador-caminhante que transita por Paris tendo sentimentos conflitantes sobre sua cidade: o poeta dos deslocamentos vive a experiência da construção da modernidade ao mesmo tempo em que aparece como homem saudosista das ruínas do mundo social anterior. Na *flânerie*, a experiência cidadina é permeada pelo cotidiano vivido, em práticas a partir das quais o personagem que caminha e observa vai fundindo suas narrativas com os significados urbanos que vão sendo tecidos nas e pelas andanças. Alinhada ao empreendimento benjaminiano, comecei minha pesquisa caminhando por entre as ruas da Cidade Baixa, experienciando e observando suas nuances e sutilezas. No decorrer do trabalho de campo, as caminhadas de quê flutuante foram se tornando mais densas, a partir do que pude estar mais próxima das práticas e sociabilidades de quem frequenta a vida noturna do bairro, o que será explorado mais tarde.

O trabalho de campo é um rito de passagem para quem é antropólogo em formação (Oliven, 2007). Desde Malinowski até hoje, os títulos acadêmicos são fruto de um intenso convívio - mesmo que em diferentes gradações e formas - com o objeto de estudo. Conforme vivenciei e percebi, o estar em campo não é igual para todos. Nosso corpo e as marcas que ele carrega são indissociáveis de como produzimos conhecimento, como nos lembra Haraway (1995) e de como somos encaradas pelos interlocutores nos encontros que acontecem no decorrer de uma pesquisa. Pode uma mulher ser pesquisadora, afinal? E à noite?

“Tu tá sozinha?”, me perguntou mais de uma vez um artista de rua que costumava ficar em uma das esquinas da Cidade Baixa é uma das esquinas em que eu circulava frequentemente. Meu corpo ali é mais um corpo entre a multidão de pessoas que diariamente passa pela Rua Gal. Lima e Silva. Tenho um corpo marcado, no entanto. Os olhares que me rodeavam transmitiam as assertivas de minha condição: eu era uma mulher sozinha à noite. Os constrangimentos em relação às pessoas com quem conversei na e sobre a Cidade Baixa repetem-se geralmente quando envolvem homens. Expliquei diversas vezes que sou pesquisadora e que não estava em busca de parceiros afetivos-sexuais, o que parcialmente resolvia o “problema”. A recorrência de assédios disfarçados por jogos lexicais exigiu certos jogos de cintura, conforme destacam Bonetti e Flescher (2007: 21):

(...) nos perguntar continuamente sobre como nosso campo nos afeta como antropólogas, ou como nos forja como tais, e nesse processo, forja também a própria pesquisa. Ou seja: refletir sobre como somos recebidas, definidas e manipuladas semanticamente em nossos campos de pesquisa específicos.

Minha postura em campo precisou se forjar a partir de minha condição potente de mulher-pesquisadora. O corpo passou de obstáculo à força motriz

quando assumi a perspectiva de etnografia de rua proposta por Eckert e Rocha (2013). Quando segui a perspectiva das autoras, as caminhadas pelas ruas da Cidade Baixa se adensaram e se tornaram não uma forma de explorar o campo, mas sim uma das técnicas primordiais de conhecê-lo a partir de cada detalhe que vivido, sentido e observado quando caminhava. Uma etnografia de rua passa, então, pela prerrogativa de tornar a cidade um lugar de experiências significativas e que afetam todos os sentidos. Ao conhecer os *habitués* da CB e os lugares que frequentavam, fui demarcando meu próprio lugar no bairro. Etnografar a rua depende de uma relação de intimidades com suas dinâmicas e sujeitos: é preciso um olhar atento e sensível:

Assim é que uma etnografia de rua percorre o sensível, se perguntando sobre os gostos paixões, os dramas que impregnam a vida das ruas e configuram a cidade, evocando as imagens que permitem descrever e interpretar este universo: gestos, posturas, conversas, encontros, ruídos, e tudo que configura a vida cotidiana se apresenta plena de sentidos. As formas da vida social configuradas na objetivação do espírito carregam consigo a força dos simbolismos que as originam, das emoções que lhe são atribuídas na medida em que são vividas, elaboradas e reelaboradas. A poética da rua, portanto, refere-se aos sentidos e simbolismos que orientam as ações dos sujeitos e suas formas de adesão à rua, como espaço de sociabilidade, de trabalho etc. (Eckert; Rocha, 2013: 15).

19

A partir de uma etnografia de rua, busca-se o despertar dos estados de percepção sobre a vida urbana, a partir do que é possível elaborar narrativas nas quais tanto o antropólogo quanto os sujeitos com quem ele convive, conversa e observa são personagens. Eckert e Rocha (2020) apontam que narrar as cidades é uma arte que pode se valer de vários suportes: crônicas, imagens, vivências, caminhadas, memórias. As autoras destacam ainda que fotografar é uma das práticas fundamentais de

etnografar ruas. Nesse caso, as imagens produzidas têm relação horizontal com o texto, são narrativas em si mesmas, e não um mero apêndice.

Além da possibilidade de produzir imagens, circular pelas ruas promove uma imersão nos sons do cotidiano. Seria a antropologia uma disciplina silenciosa? Ou qual o papel do que escutamos na formulação dos resultados de pesquisa que entregamos às instituições às quais nos vinculamos? Conforme aponta Crawford (2010), a observação participante foi o método que consagrou a Antropologia como campo científico. Observar: nosso famigerado dicionário Aurélio define esta ação como “Olhar fixamente para algo, alguém ou para si próprio”. Ponto de vista, visão, olhar. Mesmo para escrever este texto tive dificuldades de encontrar palavras que não fizessem menção ao olho. Uma perspectiva restrita do fazer-antropológico leva a uma conexão direta entre observar-olhar, mas é possível e desejável ir além. Na introdução do livro *Beyond the visual: sound and image in ethnographic and documentary film*, Crawford (Ibid: 23) cita texto de Paul Henley, presente no mesmo volume, que fala sobre “o despotismo do olho na antropologia visual”. Coloco-me junto aos dois autores na defesa por visualidades mais amplas e complexas, que se manifestem conforme acontecem no mundo: embrenhadas em todos os cinco ou mais sentidos.

Uma concepção mais ampla de nosso método-chave - a observação participante - pode dar destaque ao participar. Quem participa, afinal? Um corpo no mundo. Lembro novamente de Merleau-Ponty (2011: 212), para quem somos “Sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um “eu penso”: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio.”. Nossos sentidos são todos aflorados quando vivenciamos as práticas de pesquisa tal como vivenciamos o mundo: sendo um corpo completo e complexo. É por isso que Crawford (2011) fala de uma antropologia visual que seja também

sensorial, uma lição que pode ser aprendida pela disciplina como um todo.

CIDADE BAIXA PRATICADA

Um dia normal na Cidade Baixa é encontrar com meus amigos e aí compramos bebidas, então ficamos na rua e tem muita gente. Tem muita gente, a gente faz amizades, a gente conversa com as pessoas, conhece elas...éé...sei lá...Cheiki, InSônia... vários lugares que a galera realmente vai e enche bastante.

A fala reproduzida acima é de Mariana³, uma jovem frequentadora da Cidade Baixa por mim entrevistada. Gente, corpos, ruas, bebidas e encontros. Ela exprime a importância do estar junto para as dinâmicas noturnas do bairro, que é *praticado* a partir do emaranhado coletivo que se configura no cotidiano. Neste ofício de “ver como a cidade vive” (Agier, 2011: 21 38), está colocado o desafio de desvendar como os *praticantes* do bairro acionam seus sentidos de pertencimento ao lugar, o que engloba dimensões políticas, econômicas ou mesmo estéticas. O que faz Cidade Baixa?

Além de Mariana, a CB é feita no cotidiano por outros milhares de frequentadores, pessoas que praticam o bairro a seu modo. Fernando, outro interlocutor, enfatiza a pluralidade de opções de entretenimento e de públicos que circulam pelas ruas: “Tipo, a cada rua que eu passava dentro de um bairro minúsculo...ahn...tem tipo três variedades de pessoas, sabe. Tem a classe média, tem a classe alta e tem o trabalhador ali dividindo as ruas e o quanto pode consumir”. Na mesma linha de raciocínio, Mariana me falou sobre como o cotidiano no bairro muda constantemente, justo porque os frequentadores englobam diferentes estilos e interesses: “Eu acho que é o único bairro que consegue

3 Optei pela utilização de nomes fictícios para preservar a identidade dos entrevistados, já que os diálogos envolvem questões como a atuação da Brigada Militar e o uso de drogas, por exemplo.

acolher uma galera de tantos estilos diferentes...então nunca é igual.”

O caráter singular da Cidade Baixa é resultado muito mais das práticas cotidianas do que da imensa variedade de estabelecimentos do bairro. Por lá, são muitos os personagens e os encontros fortuitos que a noite possibilita. Como disse Mariana, nada nunca é igual, pois na Cidade Baixa cada noite promove confluências e interações não previstas. Embora estejam envolvidos os mesmos elementos – pessoas, bebidas alcoólicas, músicas – os arranjos entre eles carregam possibilidades estéticas e rítmicas que colocam em jogo conteúdos simbólicos únicos a cada experiência – o bairro é um constante fazer para quem usufrui dele.

Em certa noite, uma esquina ou determinado ponto do bairro gerava maior volume de aglomerações, em poucas semanas o lugar mais movimentado já era outro - às vezes em uma mesma noite as pessoas migravam pelo bairro. Chamei de *nomadismo interno* esse fluxo que acontece no interior da CB e que constantemente vai mudando de direção. Os estabelecimentos, nesse caso, são mais pontos de apoio e referência do que lugar de permanência. Encontro em Ingold (2012) uma inspiração pertinente para compreender como a noite é algo dotado de vida: flui, muda, vai e vem pelas ruas da Cidade Baixa. Em *Trazendo as coisas de volta à vida*, o autor identifica um mundo em fluxo, aberto e em construção, um contínuo vir-a-ser. É assim que entendo a vida noturna, como matéria em movimento, em fluxo e variação. Em consonância com essa experiência *nômade*, minha postura foi a de seguir os fluxos de pessoas pela noite.

Apesar da fluidez, é preciso levar em conta que a vida noturna que acontece na Cidade Baixa não existe sem corpos e lugares. Corpos não existem sem raça, gênero, classe e sexualidade. São corpos que carregam histórias e marcas. Além de corpos, os fluxos da noite dependem de lugares para que se efetivem. Corpos, fluxos, lugares, ou corpos e

lugares em fluxo: são coletivas as experiências que se concatenam na CB. Inspirada em Jacques (2012), entendo que o corpo e as experiências sensório-motoras coletivas resultam em práticas cotidianas e resistentes que atualizam os projetos urbanos, de modo a “formar um contraponto à visualidade rasa da cidade-logotipo, cidade-outdoor” (Ibid., 2008:12). Já a abordagem de Fernandes, Herschmann e Barroso (2019), identifica a configuração de um corpo-festivo quando a cidade é praticada a partir das festas, sendo associado às rupturas ordem, à visceralidade e à sensibilidade. Os autores destacam que a experiência da festa de rua faz com que o corpo-festivo e o corpo-cidade estejam em relação, a todo momento negociando, entrando em conflito, concedendo e demarcando limites.

Uma das negociações constantes nas noites da Cidade Baixa é com os carros, que não podem ser obliterados do contexto do bairro. Os automóveis estão lá, projetando sua presença e disputando o uso dos espaços públicos com as pessoas. Para quem está na rua festejando, as dinâmicas conflitivas com os motoristas é levada em tom jocoso. Não foram poucas as vezes em que ouvi xingamentos pelas janelas quando alguma aglomeração atrapalhava o fluxo do trânsito na Lima e Silva ou na José do Patrocínio. Se os motoristas ficam estressados, as respostas são risadas ou dedos do meio em riste. A noite tem que continuar. Apesar das interrupções das buzinas, são as caixas de som tocando funk que dão o ritmo das ruas da CB.

Um dos bares citado por Mariana, o Cheiki, era um dos pontos nevrálgicos de tudo que acontecia nas ruas da CB, servindo como ponto de encontro e de começo dos fluxos pelo bairro. Localizado na zona limítrofe entre a Cidade Baixa e o Centro Histórico, o estabelecimento era todo projetado para a rua. Mais do que a infra-estrutura do bar, portanto, importava mais a área externa. A experiência da rua oferece um sentimento de liberdade que não se encontra entre quatro paredes, nos lugares fechados.

“Basicamente tu escolhe o que tu vai beber ali, ou nada...e tu te encontra com os teus amigos ali, ouve música e tal...” falou Rodrigo, outro interlocutor, enquanto me contava sobre o porquê gostava de frequentar as proximidades do InSônia, um bar com características parecidas com o Cheiki, só quem outra rua. Ele vinha de Novo Hamburgo, na região metropolitana, só para beber no entorno do InSônia. Beber em pé nas calçadas ainda traz vantagens aos fumantes, que não precisam sair do lugar em que se encontram para acender um cigarro, seja ele de tabaco ou de maconha.

Figura 1 - Aglomeração no Cheiki



Fonte: Divulgação GZH (2019)

Observando-participando as sociabilidades noturnas, me dei conta de que levar um isqueiro comigo, ou pedir por um, poderia ser uma estratégia para puxar assunto com as pessoas na rua. Certa noite, eu estava nas proximidades de um bar chamado Villa, outro ponto de movimento na Cidade Baixa, quando um rapaz perguntou se eu tinha fogo. Ele queria também saber o que eu estava fazendo sozinha por lá e se eu queria companhia. Como

estava notavelmente bêbado, como a maioria das outras pessoas, pareceu não se importar com minha resposta, na qual eu explicava sobre a pesquisa que estava realizando. Juliano fez questão de que eu me juntasse ao grupo com o qual ele estava: mais dois homens e três mulheres. O grupo estava ao lado da entrada do bar, e apesar disso não estava comprando bebidas lá: no meio da roda estava uma sacola térmica cheia de latas de cerveja, prática corriqueira na Cidade Baixa. No tempo em que estive com eles, Juliano e seus amigos basicamente conversaram sobre uma professora da qual não gostavam, do curso de Design Digital da UFRGS. Quando percebi que um deles estava dando em cima de mim, demonstrando não entender o porquê de uma mulher estar sozinha em um lugar como aquele sem pretensões afetivo-sexuais, decidi que era melhor eu me despedir. Outra noite, no mesmo lugar, eu pedi um isqueiro a um grupo próximo, porque vi que eles estavam fumando e supus que eles teriam um. Eles, no entanto, pareceram não gostar de ter sua conversa interrompida, mesmo que rapidamente, e foram ríspidos com o meu pedido. Acendi um cigarro e logo me afastei. Ambos os casos explicitam a dimensão coletiva dessa experiência de rua. É para conversar, encontrar amigos, flertar e compartilhar a vida na cidade que os frequentadores da Cidade Baixa ocupam os lugares do bairro.

No decorrer da pesquisa, encontrei as discussões sobre antropologia da juventude e/ou das práticas juvenis por acaso das circunstâncias de campo, o que estabeleceu uma diferença de meu corpo em relação aos que predominavam nas ruas. Quando iniciei a pesquisa, tinha 25 anos e fui chamada de tia durante uma observação no entorno do Cheiki. Minha primeira reação diante do ocorrido foi de surpresa: “como assim eu sou tia?” “eu ainda sou jovem!”. Depois, a faixa etária dos interlocutores, ou personagens urbanos (Eckert; Rocha, 2013b) passou a ser um elemento a ser levado em consideração. É a partir disso que começo o diálogo

com a obra de Diógenes (1999, 2003, 2008), dando relevo às maneiras particulares como as juventudes imprimem seus códigos na cidade.

Para a autora, as expressões dos jovens periféricos vão compondo mapas e trajetos pela cidade, e por isso o corpo é um elemento fundamental do agir urbano juvenil. Considero, nesse sentido, particularmente frutífera a noção de que os jovens estudados por Diógenes (1999) carregam consigo suas territorialidades quando se deslocam pela cidade – são território-em-movimento que condensam expressões de si onde quer que estejam:

Não há nesse nomadismo das galeras uma ideia de fixidez, de um espaço para cada coisa, tudo se move e se mistura. O corpo leva e traz maquetes de cidades em movimento. Esse é o maior impacto que realiza o nomadismo das galeras no espaço urbano, mostrar que quem segmenta o espaço urbano é o corpo...(Diógenes, 2003: 25).

Fui observando que através de suas práticas e sociabilidades os jovens nas ruas promoviam outra ordenação espacial, resignificando a Cidade Baixa a seu modo e fazendo do espaço urbano território de criação. Observei que o encontro de corpos juvenis com a dança, com bebidas alcoólicas e com o ritmo do funk, ia compondo a cada noite uma versão particular do espaço urbano. Também enfatizando a dimensão inventiva das pessoas que vivem e *praticam* a cidade, Certeau (2012, p. 57) é outro autor que refuta uma suposta passividade dos sujeitos do mundo, definindo-os como “poetas dos seus próprios assuntos, desbravadores nas selvas da racionalidade funcionalista”.

Figura 2- Jovens na rua José do Patrocínio



27

Fonte: Foto da autora (2020)

Na Cidade Baixa, o que acontece nas ruas é diferente do que acontece em ambientes fechados. As ruas são ritmadas por caixas de som, de todas as cores e tamanhos. Elas são levadas por pequenos grupos, que geralmente se configuram em rodas. De roda em roda, se formam multidões. O funk é quem reina entre os grupos. Fernando enfatiza a predominância desse ritmo:

Claro que a gente sabe que ali tem lugares que abrigam outros estilos de música, mas a música da rua mesmo, sempre vai ser o funk e o rap, sempre. Não tem como, sabe? Não existe alguém chegando na Cidade Baixa em frente ao Lima's tocando Iron Maiden. Eu acho meio discrepante...respeito, obviamente, mas acho meio discrepante.

Figura 3 - Lima e Silva



Fonte: Foto da autora (2020)

As bebidas também são elementos fundamentais das sociabilidades de rua que acontecem na Cidade Baixa. Garrafas, copos, corpos, tudo se mistura na elaboração cotidiana do bairro. Como já mencionado, os estabelecimentos perdem centralidade quando as ruas são o lugar fundamental de fazer festa. Observei que as garrafas consumidas eram geralmente levadas de casa, armazenadas em mochilas ou em sacolas e colocadas no interior das rodas que se formavam. O *kit* – tendência entre os jovens – é uma combinação de bebidas compradas em coletivo. O fator principal de atração, de acordo com o que me contaram frequentadores da CB como Marina e Fernando, é a facilidade de embriaguez e o baixo custo

em relação à cerveja, por exemplo. A novidade do *kit* é apenas o termo, pois a bebida nada mais é do que vodca, ou outro destilado, misturado com alguma bebida doce, na maioria das vezes energético. Com o *kit*, a compra e o consumo compartilhados enfatizam a dimensão coletiva das experiências de rua, em que as possibilidades de encontros e trocas são os principais atrativos.

A fala de Fernando sintetiza como é a maneira de beber protagonista nas ruas da Cidade Baixa: “A gente conseguir se divertir, e a maioria das vezes conseguir se embriagar só tendo 10 reais no bolso e com tanta gente, porra! Meu deus do céu!”. O fator financeiro, nesse caso, é determinante nas escolhas das sociabilidades das ruas. A opção das ruas, longe de ser considerada ruim por Fernando, é tomada como algo que faz-Cidade Baixa. No dicionário Aurélio, *arruaça* é definida como desordem nas ruas, baderna. Em sintonia com os objetivos deste texto, argumento a favor de uma ressignificação não pejorativa do termo, considerando um fenômeno que faz parte do que o bairro é para os frequentadores. *Arruaça*, assim, é algo que não está atrelado a um juízo de valor: pode ser bom ou ruim, a depender da perspectiva. Para quem faz parte das *arruaças* da Cidade Baixa, a conotação positiva é indubitável. Para quem mora no bairro, conforme nem tanto. Fernando, por exemplo, ressalta a fluidez das ruas em tom de exaltação:

(...) enquanto que você na rua é como se você estivesse sempre se movimentando de lugar pra lugar, sai do Vila pro Speed, do Speed vai pra Sônia, da Sônia vai pra, sei lá, tem um itinerário completo e você às vezes não paga nada, então só por isso eu acho que já é, já é um ponto central pra mim, tá ligado?

A experiência das ruas -*arruaças* - movimentam o bairro: ao estarem nelas, os jovens praticam no cotidiano sua própria cidade, imprimindo nesse processo sentidos que se constroem de maneira

contínua. É justamente isso que Agier (2015) chama de fazer-cidade: um movimento, um fluxo, um encadeamento simbólico que se dá a partir de experiências concretas no espaço. Entre carros e buzinas, no meio da rua é como se eles gritassem “A CIDADE É NOSSA!”, o que remete a disputas políticas sobre estar e pertencer ao lugar público, um direito à cidade que vai sendo desenhado e reivindicado no cotidiano citadino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cidade não é algo estático, ou algo como um projeto acabado que dispensa transformações. Pelo contrário: como ensina Agier (2015), e conforme procurei demonstrar, ela é essencialmente movimento. Seguindo essa direção, caminhar, sentir, ouvir e observar, para além de práticas de pesquisa, são maneiras de vivenciar a cidade, compondo assim um entrelaçamento entre o vivido e o fazer antropologia. É por isso que as dinâmicas urbanas por mim observadas e vivenciadas foram direcionando os passos da pesquisa: nem a cidade, nem quem a estuda devem ser condicionadas àquilo que se pressupõe. Nesse caso, a vivacidade das ruas e as sociabilidades nelas encontradas é que foram canalizando a pesquisa.

A Cidade Baixa que procurei demonstrar neste texto é resultado das práticas observadas e experimentadas no bairro, intrinsecamente conectadas aos lugares em que acontecem, sendo movidas com e pelo corpo, tanto o meu quanto dos outros *praticantes* da CB. Do mesmo modo, a análise de tais práticas permite compor discussões que se ampliem para uma compreensão do bairro, enfatizando os movimentos que o caracterizam. No cruzamento dessas duas dimensões, é possível falar sobre uma antropologia na e da Cidade Baixa. Muito além das fronteiras do bairro, no entanto, aponto também para outras tantas possibilidades de se fazer

pesquisas antropológicas pautadas pelo cotidiano citadino que acontece nas ruas e nos lugares de encontros.

REFERÊNCIAS

Agier, Michel. “Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem, o centro”. *MANA*. v. 21, n.3, p. 483-498, 2015.

_____. *Antropologia da cidade. Lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

Bonetti, Aline; Fleischer, Soraya (Orgs.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007.

Certeau, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2012.

Cruells, Adrià Pujol. Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo. *Liminar: Estudios Sociales y Humanísticos*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, México, v.2, p. 36-49, Dezembro, 2006.

Eckert, Cornelia; Rocha, Ana Luiza Carvalho da. A arte de narrar as (nas) cidades: etnografia de (na) rua, alteridades em deslocamento. *Hawò*, v. 1, p. 1-52, 15 jun. 2020.

_____. *Etnografia de rua: estudos de antropologia urbana*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013a.

_____. *Antropologia da e na cidade: interpretações sobre as formas da vida urbana*. Porto Alegre: Marcavisual, 2013b.

Franco, Sérgio da Costa. *Porto Alegre: guia histórico*. Porto Alegre:

Editora da UFRGS, 1998.

Fonseca, Luciana Marson. *Dois rumos na noite de Porto Alegre – dinâmica socioespacial e lazer noturno nos bairros Cidade Baixa e Moinhos de Vento*. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

Haraway, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n.5, p. 7–41, 1995.

Ingold, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Monteiro, Charles. *Porto Alegre e suas escritas: história e memórias da cidade*. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2006.

Peirano, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, n. 42, v. 20, p. 377-391, jul./dez. 2014.

Pesavento, Sandra Jatahy. *Memória Porto Alegre – espaços e vivências*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1991.

_____. *Os pobres da cidade: vida e trabalho - 1880-1920*. 1998. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS.

_____. *Uma outra cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

Oliveira, Márcia Ramos de. *Lupicínio Rodrigues: a cidade, a música, os amigos*. Dissertação (Mestrado em História) –Universidade Federal do

Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1995.

Rosa, Marcus Vinicius de Freitas. *Quando Vargas caiu no samba: um estudo sobre os significados do carnaval e as relações sociais estabelecidas entre os poderes públicos, a imprensa e os grupos de foliões em Porto Alegre durante as décadas de 1930 e 1940*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

_____. *Além da invisibilidade: história social do racismo em Porto Alegre no pós-abolição (1884-1918)*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

Sevaio, Joanna Munhoz. *Entre boemia e baderna: etnografia das práticas, sociabilidades e controvérsias na e da Cidade Baixa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

33

Silva, Michelle Nascimento da. *Percepção de valor dos usuários sobre o território: estudo de caso no bairro Cidade Baixa em Porto Alegre – RS*. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

Sila, Hélio Raymundo Santos. "A situação etnográfica: andar e ver". *Horizontes Antropológicos*, n. 32, v. 15, p. 171-188, jul./dez. 2009.

Oliven, Ruben George. *A antropologia de grupos urbanos*. 6. ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2007.

.

“A MINHA VIDA TODA”: UM ESTUDO DE CASO SOBRE O BAIRRO SÃO JOSÉ NA CIDADE DE PARNAÍBA – PI

VIVIANNE OLIVEIRA COSTA

Doutoranda em Sociologia -

Universidade Estadual do Ceará

Email: vivianne.oliveira@aluno.uece.br

(<https://orcid.org/0000-0003-3885-7045>)

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI



RESUMO:

As Ciências Sociais se expandiram desde seus pesquisadores e teóricos clássicos até os contemporâneos e as pesquisas acerca do entendimento da vida nas cidades proporciona a compreensão das diversas formas de viver e conviver nas sociedades urbanas, onde o indivíduo passa a ser objeto de investigação. É pensando nesse sujeito, que a cidade de Parnaíba -PI se torna um cenário prolífero para as investigações acerca dos processos sociais, políticos, morais, culturais, históricos, econômicos e subjetivos onde podemos compreender a representação da vida cotidiana. E nesse sentido o ambiente do bairro é estudado como local das manifestações e representações das relações sociais, a partir dos atores que compartilham sentimentos, emoções, laços de solidariedades, bem como ações e conflitos entre grupos e indivíduos interdependentes (Simmel, 2006). Este trabalho compõe um dos capítulos da minha dissertação de mestrado 35 defendido na Universidade Federal do Piauí e tem como objetivo maior compreender o bairro São José, sob a ótica do seu cotidiano e análise dos moradores que fazem desse ambiente um espaço de relações sociais que se estruturam através das narrativas da vida cotidiana dos mesmos.

PALAVRAS-CHAVE: Cidade; Cotidiano; Antropologia Urbana; Emoções; Parnaíba.

RESUMÉN:

Las Ciencias Sociales se han expandido desde sus investigadores y teóricos clásicos a los contemporáneos, y las investigaciones sobre la comprensión de la vida en las ciudades permite entender las diferentes formas de vivir y convivir en las sociedades urbanas, donde el individuo pasa a ser objeto de investigación. Es pensando en este sujeto, que la ciudad de Parnaíba -PI se convierte en un escenario prolífico para investigaciones sobre procesos

sociales, políticos, morales, culturales, históricos, económicos y subjetivos donde podemos comprender la representación de la vida cotidiana. Y en ese sentido, se estudia el entorno barrial es estudiado como lugar de manifestaciones y representaciones de las relaciones sociales, a partir de actores que comparten sentimientos, emociones, lazos de solidaridad, así como acciones y conflictos entre grupos e individuos interdependientes (SIMMEL, 2006). Este trabajo compone uno de los capítulos de mi tesis de maestría defendida en la Universidad Federal de Piauí y tiene como principal objetivo comprender el barrio São José, desde la perspectiva de su cotidiano y el análisis de los habitantes que hacen de este entorno un espacio de relaciones sociales que se estructuran através de las narrativas de su vida cotidiana.

PALABRAS CLAVE: Ciudad; Cotidiano; Antropología Urbana; Emociones; Parnaíba.

INTRODUÇÃO

As formas de vida social no meio urbano tem se tornado objeto de implicações empíricas e metodológicas dentre as muitas áreas das Ciências humanas e sociais, ultrapassando a lógica espacial trazida pela Geografia ou Arquitetura. Preocupações como, as formas de sociabilidade, as subjetividades dos indivíduos que habitam a cidade, as formas de organizações sociais, as representações morais, valores, conflitos, hierarquias e tudo aquilo que se movimenta em um campo simbólico e social onde o outro e os outros em reciprocidade fundam a sociedade. Portanto, entendemos que, é na complexidade das cidades que a vida humana se projeta, sob ações e reações dos sujeitos, das suas histórias

de vidas, nos conflitos e intrigas, amores e frustrações dos atores sociais, mas também, é na complexidade desse espaço citadino, entre ruas, bares, praças, lojas, etc. que buscamos viver ou sobreviver em um tempo e espaço que se refaz cotidianamente.

Buscando compreender melhor como se estruturam os espaços da cidade, os fluxos, os contrafluxos dos atores sociais que a vivenciam, as formas de sociabilidade no cotidiano dos seus moradores, de maneira que nos permita uma compreensão a partir dos seus principais fazedores. Entre as conexões, o movimento das ruas e suas interações com os lugares, (Ingold, 2012) o meio urbano não deve ser apenas compreendido enquanto ambiente de práticas econômicas, mas também como cenário que abriga conflitos, sentimentos, emoções que se configuram em um espaço interdependentes vivenciados por seus indivíduos. É um pulsar de sentidos compartilhados, como linhas ao longo das quais as coisas são continuamente formadas. Portanto, a cidade surge como um emaranhado de coisas e uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento contínuo.

Para Mauss (1974) o indivíduo é construído culturalmente a partir de um sistema simbólico e representado por algo ou alguma coisa, no entanto, está sujeito a se modificar de acordo com tempos e espaços determinados socialmente logo, a ideia de indivíduo varia de sociedade para sociedade. Este indivíduo além de fazer parte da categoria “ser social” é antes de tudo, uma conscientização da sua própria existência enquanto pessoa é um ser único e inconfundível, racional e subjetivo.

Para Norbert Elias (1994), é nas formas de interdependência social que se encontram os efeitos de configurações arquitetados e modelados por indivíduos que, a todo o momento, se processam ganhando novas formas e novos significados. Os sujeitos sociais, neste sentido, não são apenas tratados como objeto de uma racionalidade, são, sobretudo sujeitos

com emoções, ações e sentimentos específicos, resultantes da cultura, da sociedade e de todos os fatores simbólicos, ritualísticos e subjetivos que se configuram e resignificam na sociedade e na vida cotidiana de seus agentes. Dessa forma, o indivíduo atua na formação do social e não são passivos sociais, mas indivíduos únicos, que vivem em função de outros (Schutz, 2012) e ao interagirem formam uma rede de inter-relações.

Logo, em busca de compreender como essa rede de inter-relações interage no cotidiano dos indivíduos em sociedade essa pesquisa nasce, de questionamentos em busca do entendimento da vida nas cidades. Este trabalho é parte da minha dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal do Piauí – UFPI, e tem como objetivo, compreender as nuances de um bairro tido enquanto tradicional por seus moradores na cidade de Parnaíba, litoral do estado do Piauí.

Buscamos aqui observar de acordo com o trabalho de campo e entrevistas realizadas durante o período da apreciação da pesquisa, como o bairro vai se revelando enquanto campo de práticas sociais, resultado da interação de diferentes esferas de grupos ou tribos (Maffesoli, 1998) que o utilizam enquanto cenário, bem como, compreender a forma que o seu cotidiano interage com as diferentes maneiras de existir em sociedade.

O BAIRRO SÃO JOSÉ – ENTRE A MORADORA E O “OBJETO”

O bairro São José, outrora Tucuns¹, compreende o que ficou conhecido como a “parte histórica” de Parnaíba. Situado às margens do rio Igarauçu “rumo” ao centro, o bairro é conhecido por muitos aspectos, além de

1 De acordo com Caio Passos (1982), o bairro era apenas uma grande mata fechada, carregada de uma planta chamada tucum. Esta planta é denominação comum a diversas palmeiras, em geral cespitosas do gênero *Astrocaryum* e *Bactris*, nativas da América do Sul, especialmente do Brasil; Palmeira de grande porte, que se encontra principalmente nas regiões Nordeste, Norte e Centro-oeste.

compor o “panteão” histórico da cidade. “O cheira mijo”, como também é conhecido, já foi palco de marinheiros que desciam do Porto das Barcas para aventurar-se às margens do rio Igarçu nas embarcações que iam e vinham de diversos lugares com matéria prima de importação e exportação.

Foi também, abrigo de uma massa de trabalhadores informais, vareiros, comerciantes, donas de casa, prostitutas, boêmios e mulheres a lavar suas roupas na beira do rio (Passos, 1982). Por ser um bairro localizado nos interstícios do rio Igarçu, norteia alguns elementos que denotam precariedade em sua estrutura e saneamento básico, como reforça Ferreira (2019):

Os bairros à margem do centro, local de moradia dos trabalhadores do comércio e do cais, vão estar sujeitos aos problemas inerentes ao próprio lugar e entre eles podemos citar os alagamentos e a proliferação de doenças oportunistas devido justamente à falta de saneamento. A falta de água encanada era situação presente o que fazia com que as atividades diárias como a lida com a roupa e o abastecimento de água das casas fossem feitas diretamente no rio (1994: 49).

39

Os alagamentos são até os dias de hoje um problema que perpetua no bairro e na cidade de Parnaíba como um todo. Enquanto moradora, ouvia constantemente, comentários, ou “zoações”² em relação às cheias (figura 1). Pois diziam que no bairro São José “os carros são como as lanchas, as motos são como os *jet ski* e os pedestres são como os banhistas”³. Outras vezes, em época de fortes chuvas na região, ouvia que para poder sair de casa tinha que “pegar o bote” por ser área alagadiça, era comum ver alguns botes nas ruas das residências onde à cheia do rio mais prejudicava, ou até

2 O mesmo que tirar sarro, ou zombar.

3 Referência à propaganda da Marinha do Brasil da Campanha de segurança do mar de 2010. https://www.youtube.com/watch?v=a_57nMdJ_F0

mesmo, crianças brincando nas poças d’água que formavam. Tornou-se natural, questionar aos moradores “você é alagado (a)?” como uma forma de classificação social dentro do espaço do bairro, geograficamente, a parte compreendida como inferior do bairro, é a área alagadiça, onde os moradores ficam mais sujeitos a terem suas casas invadidas pelas cheias do rio Igarauçu, e a parte que fica mais próxima ao centro seria a parte “superior” do bairro, onde as cheias pouco comprometem. Esse lado da cidade, é composto pelos bairros: Centro Coroa e Mendonça Clarck, ambos bairros formam a parte “baixa da cidade”, logo uma região alagadiça. Então se a pessoa reside em uma área mais propensa a alagamentos, era julgada pelos moradores como “alagado (a)”, uma das características do ser morador do São José. Quando falamos, sobre o “ser” morador de determinado bairro, estamos falando não apenas de uma categoria social, mas também subjetiva e ontológica, portanto, caracteriza o “ser” morador do bairro São José ou como preferem os mais velhos do bairro “Tucuns”?

Figura 1 casa no bairro São José na cheia do rio Igarauçu, 2011



Fonte: Acervo pessoal

Os elementos históricos, culturais e subjetivos nos auxiliam na construção do processo identitário, para a compreensão do “ser” morador do bairro enquanto uma forma de pertencimento tanto do bairro, quanto da cidade. É possível, que compreendamos uma realidade a partir de um pedaço do que ela representa, logo, é possível compreender a cidade a partir de um bairro. Esses elementos denotam o que ficou embrionado na memória dos moradores em cada aspecto, pois, em cada um existe uma forma diferente do sentido de habitar, existir, e pertencer no espaço.

O bairro é caracterizado por seus mais variados elementos. Pra quem é “de fora”, certamente enxergará aspectos diferenciados de quem é “de dentro” e pode senti-lo “de perto” para utilizar categorias de Magnani (2002). Logo, pude observá-lo sobre ambos os aspectos, e mais ainda “de perto” e “de dentro”. Enquanto moradora do bairro, dentro do meu cotidiano, não observava certas nuances, pois as categorias de pensamento Bourdieu (1994) introjetadas no meu *habitus* tornava difícil observá-lo enquanto objeto de pesquisa, mesmo acreditando que não era uma moradora que compartilhava dos códigos do bairro. Sobretudo, acreditava nessa premissa, por ainda não conseguir me distanciar suficientemente do bairro. Somente com o exercício de “estranhar o familiar” e tornar o “familiar estranho” foi que pude adentrar no campo de forma “limpa”, dos meus conceitos preestabelecidos sob o mesmo. Tarefa difícil para uma pesquisadora de dentro que, por vários momentos questionavam-me a efetividade dessa ferramenta metodológica.

Logo, conhecer o ambiente trouxe aspectos ora positivos, ora negativos. Entendo que positivamente possibilitava a minha permanência em alguns ambientes e o acesso as casas e as ruas aparentemente de forma “livre”. Por outro lado, conhecer os espaços e as pessoas atrapalhava a busca pela objetividade do campo pesquisado, em especial, às entrevistas. Por mais que eu não frequentasse todos os ambientes do bairro, os

moradores sabiam quem eu era, o que tornava difícil a comunicação, sendo por diversas vezes, questionada pelos interlocutores mais do que o necessário. Perguntas do tipo, “como anda a vida”, “como estão seus avós”, “mas quantos anos você tem, mesmo?”, faziam parte da rotina das entrevistas. Em contrapartida, quando o morador (a) não me conhecia, as conversas eram de forma desconfiada e rápida, apenas depois de certo período em que já estava imersa no campo enquanto pesquisadora foi que pude perceber a fluência do bairro e a efemeridade do seu cotidiano, que enquanto moradora passava até despercebido, ou até mesmo, naturalizado.

COTIDIANO E PERTENCIMENTO

O bairro pode ser entendido como local de morada e pertencimento. Chamamos aqui de pertencimento o apego que os indivíduos têm ao local em que estão inseridos (Koury, 2016: 48) no qual as pessoas se ligam umas às outras ao compartilharem experiências, o viver do dia a dia, as lembranças acionadas em conversas de calçada, a fofoca, o sorriso, ou a desconfiança, as redes de sociabilidade. O lugar, enquanto pertença, é o espaço onde, podemos dizer que, se fundam as relações sociais em que os indivíduos se reconhecem e reconhecem os outros a partir dos diversos sistemas simbólicos.

Portanto, é no mundo das relações sociais que o mundo social se constrói. São as formas específicas, o viver cotidiano, a vida de todo dia, na qual os indivíduos interagem, agem, e definem as ações humanas. Entendemos esse mundo como “mundo da vida cotidiana” que de acordo com Schutz representa a “realidade interpretada pelos homens subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente” (2012: 35), dessa forma, a realidade é constituída de acordo

como apreendemos o mundo, e na apreensão dos sentidos subjetivamente construídos nas experiências vividas. Assim, essa apreensão dos fenômenos sociais dá-se pelo sentido que os moradores do São José dão sentido às suas ações, no decorrer das suas vivências no bairro (Martins, 1948: 41).

O cotidiano nos oferece segurança, ele é imutável, mas não passível de mudanças, o que sentimos quando o cotidiano de uma hora pra outra sofre mudança, é insegurança. A rotina, que nos prende, o invisível do cotidiano, torna-se visível ao quando percebemos que somos, de certa forma, reféns dele. Simmel (2006) compreende que o processo das relações sociais são formas de *sociedades*, isto é, tudo o que existe na interação dos indivíduos movimentada por interesses, impulsos, condicionamentos psíquicos, preferências individuais que estimulam efeitos recíprocos e interdependente uns sobre os outros, a fofoca, por exemplo, é um tipo de *sociação* que impulsiona os indivíduos a estabelecerem contratos sobre o que se fofoca, de quem se fofoca, como se fofoca, dentro do ambiente do bairro ou de uma rua, fazendo com que os moradores interajam, logo a fofoca é o interesse que move o sentido de interagir.

43

Podemos dizer que, a representação da vida social é vista sob um conjunto de significados, onde os indivíduos dão sentido e reproduzem seus signos, seus modos e estilos de vida, sua posição de classe, suas hierarquias, suas redes de solidariedade, etc. Percebemos assim, os laços nos quais estes atores sociais, utilizam suas formas e conteúdo que compõem a constituição e o desenvolvimento do mundo da vida⁴.

Esse mundo, como dito acima, é um mundo compartilhado. É um mundo experienciado por mim e pelos outros, é o mundo da relação Nós-Eu (Elias, 1994), das nossas experiências na esfera mundana

4 No sentido Schutziano de Mundo da vida, dentro de uma abordagem fenomenológica, é o mundo onde o indivíduo está totalmente desperto, é a principal realidade de sua vida, trata-se das esferas totais da experiência de um indivíduo (2012: 348).

(*alter ego*). É nesse sentido, que o mundo da vida cotidiana deve ser considerado como o mundo intersubjetivo (Schutz, 2012: 84) comum a todos nós. E se nós direcionamos nossas ações a esse mundo, elas nos modificam assim como são modificadas por ele, como aponta Schutz:

O mundo é tomado como evidente por mim é também tomado como evidente por você, meu semelhante, e mais do que isso, que é tomado como evidente por “nós”, mas esse “nós” não inclui somente eu e você, mas todos aqueles que pertencem ao “nós”, ou seja, a todos aqueles que possuem um sistema de relevâncias (suficientemente) semelhante ao meu e ao seu (2012: 201).

Ele mostra como nós encontramos nossas *consciências* nesse mundo e para onde ela a direciona, esse mundo é o da vida cotidiana. É no mundo ordinário que o cenário da apreensão das nossas experiências são guiadas, onde, podemos desempenhar diferentes papéis sociais na medida em que nós concebemos esse mundo. Goffman (1985) tratou da vida social como um teatro no qual estamos, na maioria das vezes, representando diversos papéis e acionando *fachadas*. Para ele, esse mundo tem a possibilidade da plasticidade, do orientar-se mediante o tempo, já que o “EU” é ator de si mesmo no palco da vida cotidiana.

Essa percepção do mundo pode ser compreendida como uma forma de redução fenomenológica do fenômeno da “vida social”, onde o mingramento do mundo até a sua “essência” é apreendido socialmente, testado “ao longo do tempo”, somando esferas de costumes, tradições, e uma herança social que é transmitida, algumas enraizadas na condição humana (Schutz, 2012: 91), é a percepção de como esse mundo funciona com base no que o indivíduo percebe dele, nas suas miudezas, chegando às profundas esferas das subjetividades individuais, de cada morador, bem como, na compreensão que eu tenho de mim e do outro.

Portanto a natureza dos fenômenos sociais, os códigos compartilhados, que nos permite que tenhamos contato, com outros (interacionismo - simbólico), parte da ideia de que a consciência que o indivíduo pensa do mundo e de si (do comportamento individual para o coletivo) forma o que compreendemos por relações sociais, que serão caracterizadas pela relação entre o indivíduo e o mundo da vida em que são formadas, sobretudo aqui entre os moradores do São José e o bairro, por processos intersubjetivos onde são construídos tanto pela comunicação entre os sujeitos quanto pelas experiências humanas.

Podemos então questionar o que há de especial na vida de um bairro para outro? O que diferencia o bairro São José de outros bairros de Parnaíba-PI? Autores que tem se dedicado aos estudos dos bairros urbanos, levam em consideração os aspectos físicos e sociais do mesmo. Gilberto Velho (2003) por exemplo, pode ser descrito enquanto um percussor, pelo menos no que diz respeito ao Brasil, nos estudos de bairros urbanos e trazer para a Antropologia uma nova forma de olhar para a cidade, Gilberto Freyre com os estudos sobre o cotidiano, sobre as minuciosidades do dia a dia, tanto em Casa Grande e Senzala (2006) como em Sobrados e Mocambos (2013). Percebemos em Velho (2003), a importância que ele dá aos mapas, às descrições dos apartamentos do edifício Estrela, aos aspectos estruturais, de Copacabana, o antes e o depois, em especial à cidade do Rio de Janeiro.

Parnaíba, ainda não é uma cidade que se verticalizou (figura 2). Diferente de outras grandes cidades do Nordeste, sua verticalização está em estágio embrionário. Vê-se, em grande parte dos bairros, a presença de casas e condomínios de pequenos apartamentos, umas coladas nas outras, seguindo o mesmo padrão de distribuição. Em bairros próximos às Universidades, vê-se a presença de pequenos prédios não ultrapassando dois andares, geralmente locados por estudantes, no qual muitos vêm de cidades próximas.

No bairro também se encontram duas praças em seu envoltório: a Praça Antônio do Monte e a Praça José Narciso, além das escolas municipais: Godofredo de Miranda, na rua General Taumaturgo, Coração Imaculado de Maria, na rua Coronel Gervásio e a Escola Comercial do Círculo Operário São José na rua Emílio Falcão Costa, esta última desativada. O bairro possui ainda duas igrejas católicas, a Igreja São José, localizada na rua Monsenhor Roberto Lopes e a da Nossa Senhora da Conceição, localizada na rua do Tamancão, uma igreja Batista, uma Neopentecostal e um Centro Espírita localizado na rua Vera Cruz bem como a Santa Casa de Misericórdia e recentemente vem sendo construído uma pequena Marina (VM Marina Club), ao final da Rua Barão do rio Branco, comportando lanchas e combustível para embarcações de pequeno porte, onde antes era a antiga Casa de Curtumes. Além disso, em seu entorno se encontra a Fundação Raul Furtado Barcellar, na Rua Vera Cruz, o Sindicato dos Pescadores, único na cidade, na rua Barão, e o mercado da Quarenta⁵ onde há circulação de pessoas de vários outros locais, abrigando o terminal principal de vans e ônibus da cidade, compondo assim um grande fluxo de pessoas que não moram na região, mas que são levadas para lá seja pelo comércio popular, trabalho, ou como um ponto de passagem.

⁵ O Mercado da Quarenta, antes conhecido como Munguba, é onde se localiza o mercado central, que na verdade compõe o bairro Mendonça Clarck. Para alguns moradores sua localização está no perímetro que corresponde ao bairro São José por não ter limites bem definidos entre um bairro e outro, é também onde grande parte da população do bairro frequenta diariamente.

Figura 2 Avenida São Sebastião, uma das principais avenidas da cidade de Parnaíba - PI



47

Fonte: Moraes Brito

O bairro São José possui atualmente, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), uma população com cerca de 5,576 habitantes, o que corresponde a 3,7% da população total de Parnaíba, estimada em 153.482 habitantes⁶. No bairro, de acordo com o último censo (2010), existem mais mulheres do que homens, com 55,06% de mulheres e 44,94, de homens. A população jovem entre 15 a 25 anos compõe 19,6% e idosos a partir de 65 anos e correspondem a 12,3%.

Lembro-me que ao iniciar a pesquisa, minhas impressões da população do bairro foram diferentes da que o censo apresentou. Nesse caso, acreditava haver mais idosos a jovens, à medida que ia vendo o bairro, pois geralmente, tanto na rua em que pude observar como no ao longo das caminhadas no

⁶ IBGE 2020.

bairro, eram os idosos que mais se destacavam no perímetro do bairro: praças, bares, beiras de calçada, esquinas, igreja, padaria, ficando restrito aos jovens a praça José Narciso, e algumas esquinas, onde apenas podia ser observado um grupo seletivo frequente. Tendo em vista, que o bairro carrega aspectos de “perigoso”, “escuro” e “vazio”, havia horários, por exemplo, em que não se via mais ninguém em suas portas, apenas as luzes das casas acesas, e janelas e portas trancadas onde se podia ouvir as televisões ligadas. Geralmente entre os horários da 19h30min da noite, notava-se uma dispersão das pessoas, as mercearias que permaneciam abertas até as 21h00min, mostrava um fluxo de transeuntes, conversando rapidamente, os jovens ficavam ou nas esquinas de suas casas, ou de colegas mais próximos, mas nunca muito longe das suas residências, e muitos idosos sentava-se nas varandas de suas casas, beirando a rua, com as grandes fechadas, e como uma moradora disse-me uma vez “estou só vendo o movimento”. O sentar-se a porta de casa é uma característica comum do bairro, em umas ruas mais que outras. Na Rua coronel Gervásio, por exemplo, não se observava esse costume, diferente da Rua Barão do rio Branco, onde havia um movimento rotineiro de transeuntes e de vizinhos indo uns para a porta dos outros, com suas cadeiras e tamboretas, em ruas mais próximas ao rio a iluminação é bastante precária, algumas ficam escuras durante a noite, causando receio até em quem mora no próprio bairro, como relata uma moradora da Rua Coronel Gervásio:

Eu moro aqui, mas não passo por essa rua sem ser no carro ou com alguém porque ela é esquisita demais, muito escura, eu prefiro dar a volta pra chegar ali na esquina que ai tem os postes acesos e fica melhor pra andar só, não gosto muito de andar só né, muito ruim, ainda mais nessa escuridão. Às vezes eu ligo pra Maria pra ir à mercearia comigo a do seu Raimundo que fica mais longe daqui, se eu morasse mais próximo de lá eu ia só, mas fica

meio longe ai fica ruim, vai que eu sou assaltada, ou coisa assim. Tem o espetinho ali na esquina que fica até movimentado, mas já teve assalto até lá dentro do espetinho (NAT, 23 anos, estudante).

Como foi observado durante a pesquisa, é comum perceber que ao anoitecer algumas ruas ficam mais escuras que outras, alimentando o imaginário do bairro de violento e perigoso durante a noite, mas seguro e movimentado durante o dia, é interessante, pois foi quando percebi que dificilmente realizava entrevistas durante a noite, e na maioria das vezes saia durante o dia para andar pelo bairro, quando saia pela noite, não levava aparelho celular nem nada que pudesse chamar atenção, mesmo sendo moradora bairro, assim como eu outros moradores manifestavam sentimentos semelhantes:

49

Mulher, eu moro aqui minha vida toda, nunca fui assaltada não, mas eu sei que Parnaíba tá entregue aos bandidos, eu não saio mais de casa com bolsa, eu pego uma sacola da natura, ou qualquer uma que não chame muita atenção e coloco meu celular dentro, o dinheiro se eu levar coloco dentro dos peitos, o bom de morar aqui é que é do lado do centro, e de dia é mais tranquilo pra andar um pulo e tá lá, e olhe lá, porque eu só vou mesmo pra resolver algo rápido, pagar uma conta ou ir no supermercado, deixo as meninas em casa, tranco as portas e vou, não saio muito aqui não, quando tô em casa eu deixo ate às vezes o portão aberto mas sempre fico por aqui pela cozinha que da pra rua ai não tem muito perigo não (SIO, 36 anos, cabeleireira).

Durante o período em que estava fazendo pesquisa observei que no bairro São José, as ocorrências de assalto, medo de sair desacompanhados ao anoitecer são comuns entre os moradores⁷, em especial as mulheres.

7 A partir de agosto do ano de 2021, o Piauí e o Maranhão passam a integralizar a Rede de Observatório da Segurança, permitindo o monitoramento de casos que envolvem violência contra

De acordo com os dados da Rede de Observatórios da Segurança, Piauí e Maranhão somam 1.210 eventos entre mortes e feridos. O relatório chama a atenção aos casos que envolvem grupos faccionados (Bonde dos 40, Comando Vermelho e PCC) que hoje estão em ampla disputa tanto na capital como no litoral do estado em especial, Parnaíba. A Rede aponta que uma mulher é vítima de violência a cada 72 horas tanto no Piauí como no Maranhão, sendo o Piauí o estado com um contingente de policiamento e delegacias para o enfrentamento de violência contra mulher, escasso. O monitoramento dos eventos enfatiza que o estado do Piauí por ser menor em comparação ao estado do Maranhão em população e em tamanho, possui uma maior proporção nos casos estudados, sendo 51%, no Piauí e de 49% no Maranhão.

Como podemos perceber na fala da moradora quando diz que a cidade está “entregue aos bandidos” identificamos a escassez apontada no relatório em relação ao policiamento precário, bem como ao medo de ir e vir dos moradores em seu bairro e em suas residências, fazendo com que os moradores estejam sempre vigilantes, mudando o seu próprio ⁶³ como o fato de utilizar uma “sacola” ao invés de uma bolsa de uso comum entre as mulheres.

Em trabalho realizado por alunos e professores do mestrado em Artes, Patrimônio e Museologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPAr (2021), na ocasião os alunos realizaram uma pesquisa ação do tipo Museologia social envolvendo o conjunto paisagístico histórico da cidade de Parnaíba onde os bairros São José, Coroa e Mendonça Clack são contemplados enquanto locais que abrigam o conjunto da arquitetura

mulher, homicídios, violência policial, dentre outros. A rede surge como forma de suprir uma certa omissão do Estado em produzir dados. Em especial, no Piauí, foi realizado uma parceria com o NUPEC – Núcleo de Pesquisas sobre Crianças, Adolescentes e Jovens da Universidade Federal do Piauí.

popular tradicional. Ambos os bairros abrigam, no seu processo histórico, a população tida como mais pobre da cidade, assim como, trabalhadores informais, lavadeiras, vareiros, trabalhadores do antigo cais do Porto das Barcas. O diagnóstico aponta ainda que, por mais o elevado índice de violência que a cidade demonstra em dados recentes, há ainda, um sentimento de pertencimento em relação à cidade onde os moradores acreditam ser uma cidade que oferece qualidade de vida e o povo é amigo. Em relação aos pontos negativos, o quesito segurança aparece em primeiro lugar seguido de saúde, moradia, vínculo empregatício e infraestrutura.

Quando eram questionados sobre os pontos negativos que a cidade apresenta, tivemos segurança, saúde, desemprego, infraestrutura e educação como os temas mais citados. Os problemas relacionados segurança pública com a violência, assaltos e consumo de drogas foram os mais comentados. O medo é um traço bem nítido nas falas (Diagnóstico da paisagem de Parnaíba – PI, 2021: 119).

51

O sentimento de medo, mesmo sendo algo latente no morador do bairro São José, integrando o cotidiano do bairro, não diminui o sentimento de pertencimento dos moradores para com o mesmo, pois, existem formas no qual os próprios moradores driblam a insegurança utilizando dispositivos de mobilidade e mudança do dia a dia, como por exemplo, ao trancar todas as portas, não sair com coisas que chamem atenção, não sair desacompanhada, ligar para um conhecido, etc. Koury (2002) percebe que o fenômeno do medo é acima de qualquer coisa uma construção social que se encontra nas formas de convivência mútua entre os indivíduos, e que, enquanto fenômeno social, desenha um jogo de manutenção tanto da ordem quanto da desordem, da semelhança e da dessemelhança entre os indivíduos que compartilham códigos sociais mutualmente. Logo, o medo, no imaginário da sociabilidade do homem comum, que perpassam a estrutura da condição

cotidiana do bairro sejam elas intrinsecamente relacionadas à memória do passado ou ao que ocorre no aqui e no agora, no ordinário.

ENTRE O SANTO E A PLANTA – CONSTRUINDO UMA HISTÓRIA DO BAIRRO

Mesmo com todas as transformações urbanísticas e arquitetônicas, o bairro, ainda é visto pelo o que era antigamente, tanto pelo nome que carregava (Tucuns) como por sua formação histórica, pois alguns moradores, em especial os mais velhos, que ainda o chamam de Tucuns. Mas mais do que sua formação histórica, o sentimento de pertencimento para com o bairro é carregado de afeições, adjetivos e saudosismo, que o medo da insegurança e da violência muitas vezes serve como forma de contribuir para esse sentimento, como forma de conflito que de certa forma fortificam os laços dos indivíduos (Simmel, 2006). De acordo com Caio Passos (1982), o bairro era apenas uma grande mata fechada, carregada de uma planta chamada tucum⁸, e como tudo deriva de uma origem, o contar de Passos sobre a origem do bairro que chega a soar como um conto poético daquele local:

Era uma mata cerrada. O tucum, planta da família das palmáceas que dá um coco bom e gostoso, imperava na região. O rio “caminho que anda”, deslizava. O homem, este aventureiro audaz, começou a fazer às margens do rio Igarapu, as suas casas de barro batido, cobertas das palhas dessas palmeiras balouçantes ao vento. Era um novo povoamento que nascia dentro da mata, em busca de um horizonte, de um amanhã, cheio de sol. Dentro

8 Denominação comum a diversas palmeiras, em geral cespitosas do gênero *Astrocaryum* e *Bactris*, nativas da América do Sul, especialmente do Brasil; Palmeira de grande porte, que se encontra principalmente nas regiões Nordeste, Norte e Centro-oeste. Era comum ver o uso do tucum para fabricação de redes e de acessórios como o “anel de tucum” e as redes de tucum que são ásperas quando novas e macias quanto mais são utilizadas.

de pouco tempo estava formada a Rua do Tamancão, bem na beira do rio. A sua denominação surgiu do hábito dos seus moradores usarem rústicos tamancos, por ser zona alagadiça. E o apelido pegou, até que passou para sete de janeiro, isto em 1893[...] Ali moravam as famílias que faziam do rio seu tesouro encantado. Eram vareiros, canoeiros e pescadores. E foi assim que surgiu o Bairro dos Tucuns, sob o signo do trabalho e da tenacidade do homem que se levanta ao nascer do sol e se deita ao faiscar das estrelas (Passos, 1982: 44).

O bairro teria 107 anos de idade de acordo com sua primeira planta. Quando seu traçado definitivo feito pelo Intendente Municipal Cel. Constantino Correia o construiu. Atualmente o bairro é composto por 25 ruas e por um conjunto de casas simples, (Figura3) todavia, as residências que beiram o rio possuem uma arquitetura diferenciada, apresentando calçadas altas, com fachadas mais modestas, algumas construídas com tijolos de adobe e várias casas conjugadas. Já as residências próximas ao centro possuem suas calçadas mais baixas, rente à rua e com aspectos mais abastado. Podemos perceber as diferenças arquitetônicas e sociais do bairro entre as ruas e casas que beiram as margens e as que estão próximas ao centro.

Figura 3 Casas comuns no bairro São José, rua 3 de novembro



Fonte: Arquivo pessoal

Entre estas existe uma avenida principal que dá acesso ao centro e ao antigo porto de exportação da cidade localizado entre o bairro São José e o bairro Mendonça Clarck. O sentimento de estima ao bairro é pelo imaginário de que o bairro não é mais, passado do bairro aciona um sentimento de saudosismo em especial nos moradores mais velhos. Em uma entrevista com um antigo morador do bairro e da cidade, que hoje reside em outra cidade, mas mantém seus vínculos ainda com o bairro fala um pouco sobre a condição do bairro “antigamente”.

O bairro era muito movimentado, principalmente aqui pra baixo, pois as embarcações motorizadas faziam o transporte de passageiros e cargas entre Parnaíba e povoados e as cidades do Maranhão e Ceará no sentido rio acima. As ruas eram todas de areia. Mas durante a década de 70 começou a aparecer problemas que não tínhamos mesmo sendo famílias simples e humildes,

mas era um povo que procurava viver da melhor maneira. Como sempre teve muitos bares no bairro, alguns cabarés. Com o tempo que isso foi acabando, as drogas começaram a entrar, que já existia, mas era pouca. Tinha as brigas de bairro, mas o bairro era seguro. Na minha época, não existia isso que começou na década de 70 e ta aí até hoje. O São José não é mais o Tucuns que eu conheci. “Os maconheiros nas esquinas e na beira do Igarçu, é só o que tem hoje pra se ver” (FRCO, 57 anos, contador).

É nesse ambiente que os espaços aqui observados também interagem em um tempo histórico e presente na memória, delineando aquela condição ao qual usei anteriormente para se falar sobre: “o outro lado do centro de Parnaíba, como nos lembra Henri Lefebvre “a cidade tem uma dimensão simbólica; os monumentos, como também os vazios, praças e avenidas, simbolizam o cosmo, o mundo, a sociedade ou simplesmente o Estado” (Lefebvre, 2001: 70) o que implica, de algum modo, as classes estigmatizadas e marginais entre o século XIX e XX, que ainda persiste em nossa contemporaneidade. Na fala com o Sr. Francisco, é notável o sentimento de saudade em relação ao bairro de antigamente. Para ele, o ‘São José’ é diferente do ‘Tucuns’, pois foi perdido o verdadeiro *ethos*⁹ do bairro, assim, não era mais o povo que, mesmo pobre e humilde, “procurava viver da melhor maneira”, mas agora os “maconheiros” que começam a tomar conta do bairro e “desmoralizar” aquele ambiente do trabalhador tido enquanto honesto, que labutava cotidianamente no antigo bairro dos Tucuns.

A ênfase nesse aspecto salienta o imaginário do bairro em relação à cidade e a contradição sobre ser morador de um bairro por hora

9 De acordo com o dicionário de Sociologia de Boudon (1990, p.99) o *ethos* é uma ordem normativa interiorizada, um conjunto de princípios mais ou menos sistematizados que regulam a conduta da vida. O *ethos* é um conceito abstrato que correspondem indicadores empíricos nas esferas econômica, religiosa, moral, etc.

tranquilo de se viver, mas também conhecido por ser ponto de drogas na cidade, enfatizado também pela mídia local, que o coloca enquanto região “problema” e um dos fatores é a sua proximidade com o bairro vizinho, o Mendonça Clark. Mesmo com a imagem estigmatizada, elaborada pela mídia e pelos moradores, o bairro, para grande parte das pessoas, ainda é o lugar onde a saudosa Parnaíba nasceu.

Nesse processo percebemos que, para além das mudanças estruturais ocorridas com o bairro durante toda a sua formação histórica, vale aqui ressaltar que a mudança dos nomes de alguns bairros de Parnaíba, passou pelo processo do qual eles denominaram de “santificação”, uma vez que os nomes “originais” dos bairros foram substituídos por nomes de santos católicos, algo comum principalmente se levar em conta que a maioria da população de Parnaíba é católica, no entanto, esse processo foi visto por alguns como um corte cultural na memória e caracterização da cidade, mas para outros, era vista como uma forma de entrar na modernidade, começando pelo nome, como diz em uma matéria no jornal Inovação:

Parnaíba vem se descaracterizando em todos os sentidos. Começando pelo cultural até ao da denominação dos bairros. O macacal hoje é o bairro de Fátima; os Tucuns Bairro São José; a Guarita, São Francisco, e vai por aí afora, a cidade perde um lado histórico marcante (Jornal Inovação, junho de 1986: 7).

Essa descaracterização, que o jornal descreveu, fora esclarecida pelo antigo prefeito Lauro Correia, que exerceu seu mandato nos anos de 1963 a 1967, esclarecendo em entrevista ao mesmo Jornal Inovação, que os nomes dos bairros teriam sido mudados a pedido dos próprios moradores.

Não foi de minha iniciativa os projetos de lei que mudaram os nomes dos bairros da cidade, e sim de vereadores. Os

vereadores de Parnaíba em legislaturas, anteriores à minha administração, alteraram os nomes de alguns bairros, tais como: Macacal, Tucuns e Coroa. Com efeito, os moradores do Macacal, dizendo-se não serem macacos, pediram a substituição por bairro de Fátima. Analogamente, os moradores do bairro Tucuns dizendo – se humilhados com a denominação que os inferiorizava, solicitaram por abaixo assinado, a mudança do nome de Tucuns para São José, nome da igreja existente no bairro. (Jornal Inovação, dezembro 1986: 02).

A mudança para o nome do Santo padroeiro dos trabalhadores, São José Operário, foi de caracterização simbólica significativa para os moradores. Sua estátua está na praça principal do bairro (Praça José Narciso), é dá o nome à igreja que compõe o bairro, (Paróquia de São José Operário), que é motivo de orgulho para os moradores onde ainda é comemorado um dos festejos mais frequentados pela população, o de São José operário que ocorre entre Março e Abril, frequentado não somente pelos moradores do bairro no qual sua imagem ainda circula pelas ruas do bairro. É o período onde vemos uma ampla circulação de pessoas e transeuntes pelo bairro, fogos de artifício e carros de som pelas ruas anunciando a festa. O bairro é hoje símbolo de tradição e de história para a cidade de Parnaíba. É conhecido ainda pelo estigma da violência e por ser considerado como um bairro periférico. Alguns moradores deixam as residências por conta da violência e por conta do medo.

Existe no bairro um grande número de casas abandonadas pelos moradores que, ao perderem os pais, seguem suas vidas em outros bairros ou até sem outras cidades. O bairro é também conhecido como bairro dos velhos, pois, apesar dos dados apontarem um número maior de jovens a idosos, o imaginário do bairro persiste sob a categoria de tradicional da cidade. De acordo com um antigo morador que não quis ser identificado, “o tempo do São José já passou”, pois como é um bairro próximo ao centro

e a Santa casa de Misericórdia era um destino procurado pelas pessoas, no entanto a cidade de Parnaíba de lá para cá, apresentou um crescimento em especial aqueles locais próximo às universidades, sendo áreas mais propícias à criação de grandes condomínios e pequenos prédios. Koury, ao fazer um estudo etnográfico sobre o bairro Varjão em João Pessoa, reflete esse movimento de perda versus a saudade do que o bairro fora um dia, refletido a sua decadência em relação ao medo dos moradores (medo da violência, da velhice, do desemprego) bem como a angustia pela perda do bairro de relações saudáveis (Koury, 2010: 308-309). Esse sentimento de perda, de ressentimento, no caso do bairro São José/Tucuns levou muitos moradores, a escolherem outros bairros, o que fez com que a rotina dos moradores alterasse pela nova ordem social imposta dentro do que se convencionou chamar de uma “cultura emotiva” em relação ao bairro. Portanto, acreditamos que essa cultura emotiva vai delinear as nossas formas de ser e estar no mundo social permitindo que, compreendamos as emoções como produto dessa construção simbólica e o reflexo desta na constituição das relações que atravessa o sentido psicológico vestindo – se de significados que desabrocham no banal, e na vida cotidiana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cidade, o bairro e a rua enquanto objeto de compreensão do cotidiano no meio urbano, e nos permite perceber a forma que as relações se estabelecem. Aquilo que é considerado comum, e por que não dizer, óbvio é também passível de análise. O cotidiano deve ser levado em consideração principalmente por que se manifesta enquanto obvio para os indivíduos, mas nem por isso deve ser ignorado.

Descrevo, o bairro São José como espaço social construído de costumes e tradições, onde os indivíduos organizam-se entre si formando um elo integrado entre espaço físico e espaço construído moralmente, culturalmente, e socialmente no qual, convivem e que, segundo Ítalo Calvino (1990) passam a ser vistas sob as suas simbologias e os significados da existência humana. A cidade aqui vai sendo revelada sob as dinâmicas que percorre o invisível das suas formas e dos seus mistérios, elucidados, pelas redes de relações e interações que movimentam a vida de cada habitante. É nesse sentido que compreendemos o bairro São José/Tucuns sob a ótica de seus moradores e sob os sentidos individuais e coletivos que se fazem presentes nas suas formas de ser e estar na cidade, nas sociabilidades, na memória e no sentimento de pertença que cada morador possui, para com o bairro e conseqüentemente para com a cidade.

59

Logo o objeto desta pesquisa, teve como o intuito buscar demonstrar de que formas o homem que habita as margens da cidade, nesse caso o bairro São José, se insere na ideia de subjetividades estabelecendo novas configurações sociais e criando uma cultura emotiva nos moradores da cidade. Além disso, com a observação do cotidiano podemos perceber que à medida que o tempo passa há uma alternância de atores sociais que transitam no bairro, a velhice que acompanha a rua, a identidade do bairro que se altera diante da mudança de nome e das práticas sociais. O bairro vai se delineando como categoria antropológica e sociológica vista como espaço de transição e de morada, espaço onde as relações sociais se mantem ou não. As observações me levaram a perceber que o bairro fala por si, em suas formas e construções espaciais, em suas ruas, e em seus habitantes. A medida que tentava identificar os códigos de vizinhança, entre os moradores, também identificava as minhas formas de conviver no bairro, de existir e de sentir o cotidiano e seus moradores, que foram se

revelando no decorrer do trabalho. As modificações espaciais do cenário urbano do bairro, a modificação nas estruturas de organização do Cotidiano, as formas de sentir e pertencer juntamente com o imaginário do medo e da violência.

Vivemos, a rotina do presente, da vida que passa ligeiro, da busca de sentido nas coisas mesmas que podem até não ter sentido algum. A rotina do cotidiano dessa forma, tal qual a modernidade é inconclusa e passageira, talvez não tenhamos ou não sejamos modernos José de Souza Martins, por exemplo, reconhece que vivemos nessa sensação moderna, que apenas nos traz a nostalgia do tempo vivido no presente do cotidiano “para o homem comum, os acontecimentos do cotidiano são os que ficam na memória, são os que têm importância” (Martins, 2008: 136).

Bauman (2004) também vai perceber que a superficialidade do cotidiano nos leva a superficialidade da vida passageira, o cotidiano de hoje nos sufoca nos condicionando a rotina, com a pandemia, isso demonstrou cada vez mais intenso, com a quebra da normalidade do cotidiano, mas mesmo assim, o novo cotidiano continuou nos espremendo na liquidez da vida insolúvel, dos dias que não passavam, das horas eternas, sendo obrigados a enfrentar a rotina de trabalho que não queríamos a rotina de casa, e de todo dia ser o mesmo, repetido. As pesquisas sobre estas pequenas coisas demonstram a necessidade e importância do estudo da vida no cotidiano das cidades, bem como as emoções na sociedade contemporânea, ancorando as reflexões que se traduzem no campo empírico da antropologia e sociologia urbanas que não se esgotam.

REFERÊNCIAS

Bauman, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*.

Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

Boudon, R. & Bourricaud, F. *Dicionário crítico de sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

Bourdieu, Pierre. *Razões Práticas*, São Paulo, Ed. Papirus, 1994.

Certeau, Michel de. *A invenção do cotidiano: a arte do fazer*. Petrópolis: Vozes, 2014.

Costa, Vivianne Oliveira. *ENTRE CASAS E TUCUNS: um estudo sobre Cotidiano, Pertencimento no Bairro São José em Parnaíba –PI*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2019.

Elias, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

Estefânio, Fábio Lustosa. *Diagnóstico da paisagem do patrimônio do conjunto histórico e paisagístico de Parnaíba – PI*. São Paulo, Mentis abertas, 2021. 61

Ferreira, Ivanilda Sá. *Meu bairro é meu Patrimônio: educação patrimonial no conjunto histórico e paisagístico de Parnaíba-PI*, dissertação de mestrado, UFDPAR, Pós graduação em artes, patrimônio e museologia, Parnaíba, 2019.

Freyre, Gilberto. *Sobrados e Mucambos; decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Cap 1 e 2. (p. 104-165), 16° edição, São Paulo, Editora Global, 2006.

Goffman, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1985.

Haguette, Teresa Maria Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia*, Petrópolis, Vozes, 2005.

Heller, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

Ingold, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p.25-44, jan/jun, 2012.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Quebra de Confiança e conflito entre iguais: Cultura emotiva e moralidade em um bairro popular*. Coleção Cadernos do GREM, Recife Ed. Bagaço, 2016.

_____. *Introdução à Sociologia da Emoção*. Coleção Cadernos do GREM, N°3, João Pessoa, Manufatura, 2004.

_____. *Pertencimento, medos corriqueiros e redes de solidariedade*, Sociologias, Porto Alegre N° 25, ano 12. p. 286-511, 2010.

Maffesoli, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*, 2 edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

Lefebvre, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

Magnani, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: Notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol.17, n. 49. 2002.

_____. A antropologia urbana e os desafios da metrópole. *Revista Tempo Social*, (p.81-95), Aula inaugural na FFLCH/USP, abril, 2003.

Passos, Caio. *Cada rua sua história*. Associação Parnaibana de Letras, Parnaíba – PI. 1982.

Pesavento, S. J. *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano - Paris*, Rio de Janeiro, Porto Alegre. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade. Editora Record, 2014.

Silva, Josenias dos santos. *Parnaíba e o avesso da belle époque: Cotidiano*

e pobreza (1930-1950). Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em História do Brasil, Teresina, 2012.

Simmel, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. In, Velho (Org). *O fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores 1979.

_____. “A Metrópole e a Vida Mental”. In, Velho, Otávio Guilherme. (Org). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979.

_____. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

Schutz, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Wagner, Helmut R. (Org.). Editora Vozes, 2012.

Velho, Gilberto. *A utopia Urbana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982 Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

Sites:

Rede de Observatórios da Segurança – Retratos da violência - novos dados do Maranhão e Piauí <http://observatorioseguranca.com.br/> acesso em: 13/11/2022, às: 22:34.

Periódicos:

Jornal Inovação (1978, 1985).

DIÁLOGOS CULTURAIS: A URBE FLORIANENSE E AS CONTRIBUIÇÕES DOS POVOS ÁRABES DESDE O COMÉRCIO À ARQUITETURA LOCAL

KLEYSSA DA SILVA CELESTINO

Mestranda em Sociologia - Universidade Federal do Piauí

Email: kleyssa@ufpi.edu.br

(<https://orcid.org/0000-0002-6751-1118>)

CARMEN LÚCIA SILVA LIMA

Doutora em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

Email: carmensllucia@gmail.com

(<https://orcid.org/0000-0002-2427-7069>)

RAONI BORGES BARBOSA

Doutor em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

Email: raoniborgesbarbosa@gmail.com

(<https://orcid.org/0000-0002-2437-3149>)

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI

RESUMO:

Este artigo explora as experiências de trocas culturais e as contribuições sociais dos povos árabes – sírios e libaneses – para com a população do município de Floriano, no Piauí. A presença árabe na cidade é marcadamente um diferencial tanto cultural quanto no que diz respeito à economia do município, mas também com significativa interferência na paisagem local, por meio do conjunto arquitetônico que deixaram como legado no urbano local. Esse é um tema recorrente em teses e monografias que ora enfocam a cultura, ora a economia, mas raramente enfatizam as alterações na paisagem urbana da cidade. Neste artigo, por meio de levantamento bibliográfico de tipo revisão narrativa, realiza-se a análise de material que observe a temática da imigração árabe para o Brasil, relatando o percurso dessa diáspora até sua chegada à cidade de Floriano e evidenciando a necessidade de ações de preservação patrimonial 65 que assegurem a contribuição dos árabes na memória social da cidade.

PALAVRAS-CHAVE: Floriano; Piauí; Árabes; Sírios; Libaneses.

ABSTRACT:

This article explores cultural exchanges and experiences of social contributions from the Arabs people - Syrians and Lebanese - towards the Floriano county's population in Piauí. The Arabic presence in town is markedly a differential as culturally as in terms of county's economy, but also with significant interference in the local landscape through the architectural complex they left as a local urban legacy. This is an appellant theme in thesis and monographs that well focus on culture as well on economy, but they rarely lay emphasis on local landscape changes. This article produces an analysis of assay materials through bibliographic survey

of narrative review type that looks the theme of Arab immigration to Brazil in order to tell the journey of this leakage till their arrival in Floriano county.

KEYWORDS: Floriano; Piauí; Arabs; Syrians; Lebanese.

INTRODUÇÃO

Este artigo explora as experiências de trocas culturais e as contribuições sociais dos povos árabes – sírios e libaneses – para com a população do município de Floriano, no Piauí, bem como investiga e apresenta os impactos provocados pela chegada desse grupo populacional na cidade. Por meio de levantamento bibliográfico de tipo revisão narrativa (Elias et al. 2012), realiza-se a análise de material que observe a temática da imigração árabe para o Brasil até sua chegada à cidade de Floriano - região localizada no sudeste piauiense - com aporte em autores que reconhecidamente já contribuíram com o assunto (Truzzi, 2019; Rocha, 1994; Mott, 2007; Costa, 2013).

O artigo busca construir o percurso dessa diáspora árabe, que percorreu as terras tropicais do País, ao passo que discute questões sobre a evolução urbana e urbanismo com autores como Rolnik (1995), Oliven (2010) e Lefebvre (1999). Nesse sentido, segue as origens da formação do município de Floriano, lança um olhar histórico sobre o desenvolvimento comercial graças à navegação pela via fluvial e, por fim, observa a trajetória da entrada dos árabes no Brasil, inicialmente por São Paulo, com deslocamentos para o Maranhão, até assentarem-se no Piauí, sempre em observância ao estabelecimento de suas redes homofílicas de conexões com a sociedade local e com as atividades econômicas próprias de suas figurações culturais e sociotécnicas de exploração do urbano.

O NASCIMENTO DA VÊNUS: AS ORIGENS DA CIDADE DE FLORIANO

Antes de destacar a constituição da cidade de Floriano, é preciso que seja discutido o conceito de cidade em sua acepção socioantropológica. Nessa perspectiva conceitual moderna, a formação de um aglomerado urbano compreende uma teia complexa de sociabilidades espacialmente sedentárias, funcionalmente diferenciadas na produção de bens e serviços e culturalmente heterogêneas, de modo que, - para além de formas históricas como a *feira*, o *arraial*, o *acampamento militar*, o *burgo murado* e o *centro cerimonial do reino*, - a forma histórica contemporânea de agrupamento humano *cidade* deve ser entendida em termos de geometrias sociais, repertórios simbólicos e desempenho técnico-político e sociotécnico cotidiano coletivo pautados na intensa divisão social e organização científica do trabalho, da autoridade e da reciprocidade.

67

Enquanto fenômeno moderno, a cidade aponta para a experiência ocidental dos últimos quatro séculos. Esta temporalidade foi fortemente influenciada pela consolidação de um estilo de vida capitalista, de sociedade de mercado e economia do dinheiro, de ideologia individualista e de estruturação do cotidiano nas fraturas institucionais próprias da mentalidade público – privado, sagrado – profano, individual – coletivo, político – econômico e social – cultural que governa a sociedade hobbesiana de multidões atomizadas e ecologicamente orientadas pelas noções secularmente construídas de direitos e méritos individuais.

Em seu livro *O que é cidade*, Rolnik (1995) percorre diversas trilhas teóricas até se decidir por um entendimento acerca do que vem a ser cidade. Para a autora, a diferença essencial está em distanciar-se da noção conceitual de campo, cuja lógica funcional, estrutural e relacional

se subjugava historicamente à da cidade. No entender de Rolnik, a cidade constitui um campo de atração, atuando como um ímã para fluxos de pessoas, materiais, ideias e projetos. Ela vai além, percebendo a cidade como fenômeno complexo sob diversos outros ângulos expressos em termos como a *cidade escrita*, a *cidade política*, a *cidade como mercado*:

Na busca de algum sinal que pudesse apontar uma característica essencial da cidade de qualquer tempo ou lugar, a imagem que me veio à cabeça foi a de um ímã, um campo magnético que atrai, reúne e concentra os homens (Rolnik, 1995: 12).

Ainda nessa discussão mais conceitual sobre a cidade, enfatizamos o debate em antropologia urbana sobre a urbanidade e o urbanismo em grandes, médios e pequenos centros no contexto de formação histórica e de organização estrutural e funcional das redes, tramas e contextos citadinos. Nesse sentido, a Escola de Chicago, de modo bastante provocativo, primeiramente abordou a estruturação das aglomerações urbanas modernas associando-as ao que acontece no universo da biologia, partindo do paradigma da ecologia humana (Park, 1948 apud Marafon, 1996) para a compreensão das sociedades complexas em termos de disputa por espaço, por recursos materiais e simbólicos e de conseqüente acomodação demográfica e relacional em regime de equilíbrio biótico e social:

Fundamentalmente, em uma tentativa de investigação dos processos pelos quais o equilíbrio biótico e o equilíbrio social se mantêm uma vez alcançados, e dos processos pelos quais, quando o equilíbrio biótico e o equilíbrio social são perturbados, se faz a transição de uma ordem relativamente estável para outra (Park, 1948: 36, apud Marafon, 1996: 152).

O que é a cidade? O que é o urbano? São processos complexos que

se completam numa relação simbiótica e de profunda interação. Nessa perspectiva Rolnik (1995) a compara a um ímã, já Park (1948) a percebe como um processo biológico com intensa mutabilidade e adaptabilidade das espécies envolvidas. As observações de Lefebvre (1999) a encontram num processo superior de evolução ao qual chama de sociedade urbana. O urbano é reativo às demandas que se apresentam a ele, quer sejam sociais – como as padronizações arquitetônicas e econômicas – da mesma maneira, os processos acelerados de industrialização, individuais (morais) ou coletivas (solidariedade). Ancorado nas observações de Karl Marx sobre a cidade, Oliven (2010) ingressa na discussão e define como aquele território de relações complexas (sociais, morais, econômicas), que se pautam essencialmente na economia, desse modo sintetiza suas análises:

É neste sentido que a cidade é um mercado, na medida em que ela contém a população exigida pelo aparelho produtivo e o exército de reserva [...]. Mercado de bens e de dinheiro (dos capitais), a cidade também se torna o mercado de trabalho (mão de obra) (Oliven, 2010:11). 69

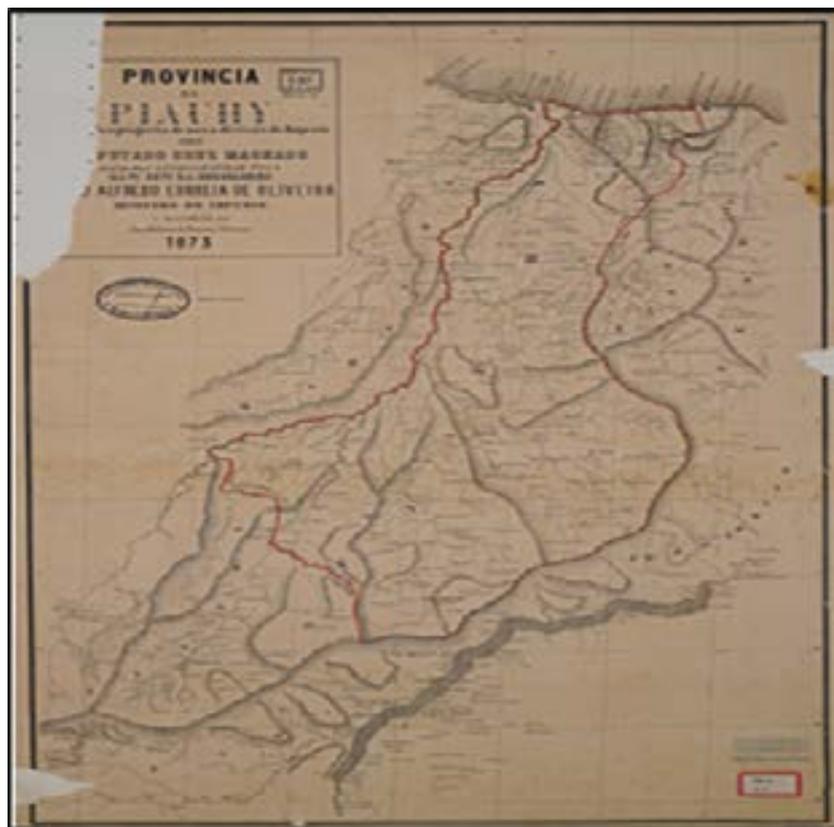
O urbano é o espaço da novidade, das possibilidades, dos acontecimentos que são espelho para outras áreas, especialmente o campo. Esse último segue em digressão a tudo que o seu oposto – a cidade – vem representar nesse cenário. Historicamente, desde tempos idos a área de referência para as demais era aquela que reunia em si todo um aglomerado de pessoas que faziam a vida acontecer, um exemplo, os burgos no medievo europeu. A centralidade de atividades, eventos e pessoas é uma característica que distingue a cidade de qualquer outra área. O urbano é o possível, definido por uma direção, no fim do percurso que vai em direção a ele (Lefebvre, 1999).

É esse urbano perpassado de possibilidades que passamos

a discutir na conjuntura da formação da urbe Floriano.

Historicamente, a cidade foi fundada pelo agrônomo Francisco Parentes, que lá inaugurou a primeira escola de agronomia das Américas. Essa instituição se destinava à educação de filhos dos escravos (sem distinção de gênero) órfãos e libertos pela Lei de 28 de setembro de 1871 (Florionews, 2012).

Imagem 1 – Mapa do território da província do Piauí, à época da elevação da colônia de São Pedro de Alcântara.



Fonte: Arquivo Nacional. Fundo Ministério da Viação e Obras públicas.

O território onde o município foi instalado integrava a área das chamadas Fazendas Nacionais, antes propriedades de Domingos Afonso Mafrense, dentre outros sesmeiros nomeados pela coroa portuguesa. Após a morte de Mafrense, em 1671, as terras que pertenciam a ele, cerca de

30 fazendas, ficaram sob a forma de doação aos padres jesuítas. Anos mais tarde, diante da ascensão ao poder de Sebastião José de Carvalho e Melo – o Marquês de Pombal, estes foram expulsos das terras de além-mar. Após o *imbróglio* entre os padres da Companhia de Jesus e o primeiro-ministro de Dom José I, a posse das terras foi destinada ao Estado. O governador da Província do Piauí, João Pereira Caldas, dividiu as terras em três áreas chamadas de inspeções: Canindé, Nazaré e Piauí¹.

O processo de constituição e emancipação do município foi lento. De início, registra-se que a pequena povoação foi transformada em Estabelecimento Rural de São Pedro de Alcântara (1873), projeto do agrônomo Francisco Parentes², recém-chegado de sua formação profissional em Paris. As ideias progressistas do agrônomo o levaram a arregimentar aliados que o ajudassem a lutar pela oficialização do estabelecimento junto ao imperador do Brasil. Inclusive, em um aceno de agradecimento pelo favor imperial, o nome do local lhe configurava uma homenagem³.

A composição populacional do Estabelecimento Rural de São Pedro de Alcântara era de fazendeiros, visto que o desbravamento da região Nordeste se dera do interior para o litoral. Africanos escravizados e agricultores empobrecidos não dispunham de uma colheita significativa, em virtude do clima da região. O auspicioso evento da criação da escola

1 Informação disponível em: <https://www.floriano.pi.gov.br/floriano.php>.

2 O idealizador do Estabelecimento Rural de São Pedro de Alcântara tem uma história particularmente interessante. Nascido na vila de Barras do Maratoan é o primeiro engenheiro agrônomo do Piauí; formação conseguida graças à sua obstinação que pode ser considerada um primeiro evento de financiamento estudantil promovido pelo Estado brasileiro. Os ímpetos e as convicções de Francisco Parentes o levaram à sua jornada de formação na Escola de Agricultura de *Grand Joyan* em Paris e na sua chegada com ideias renovadas pelos ares europeus, decide que era o momento do Piauí acessar o circuito da educação. Daí prospera a ideia de criar uma escola agrícola onde os jovens incluindo-se os escravizados libertos pudessem aprender e praticar. Francisco morre em 1876 sem ver o Estabelecimento Rural de São Pedro de Alcântara pedra fundamental que alicerçou a criação do município elevada à categoria de cidade. (Adap. do texto de Mons. Joaquim Chaves, 2012: 9-13).

3 Sob o decreto nº 5.392, de 10 de Setembro de 1873 estava criado o Estabelecimento Rural de São Pedro de Alcântara (<https://www.acipiaui.org.br/academia/patronos/167>).

agrícola, aliado à fecunda navegação no rio Parnaíba, animaram moradores de vilas e colônias avizinhas a virem tentar a sorte na promissora vila.

Imagem 2 – Fachada do Estabelecimento Rural de São Pedro de Alcântara.



Fonte: Arquivo pessoal da autoras e autor (2022).

Contudo, apesar das suas reminiscências históricas, o prédio onde funcionou a primeira escola de Floriano corre severos riscos de desaparecer, isto porque, em virtude do abandono, a degradação está se alastrando. Atualmente, uma campanha está sendo mobilizada, a fim de que o restauro do prédio que assentou as bases do hoje município de Floriano possa ser realizado e que seja, assim, evitado o desabamento do edifício. Inquieta, nesse sentido, pensar sobre os usos que o prédio já teve: de restaurante à sorveteria, mas não de espaço publicado destinado à memória do urbano e do urbanismo e tampouco ao turismo local.

Convém aqui uma breve nota quando se trata de preservação da memória no Brasil, o país tem histórico negativo e não raras vezes, a curta memória da população recebe alusão pública. Em relação a Floriano, não é diferente. Preservar os monumentos, os documentos e as diversas histórias expressas

por diferentes oralidades é exercício fundamental para a construção de uma identidade coletiva de povo, de nação. Le Goff (1990: 473), dissertando sobre as construções conceituais de memória, argumenta que:

[há] os lugares topográficos, como os arquivos, as bibliotecas e os museus; lugares monumentais como os cemitérios e arquiteturas; lugares simbólicos como as comemorações, as peregrinações, os aniversários ou os emblemas; lugares funcionais, como os manuais, as autobiografias ou as associações (Le Goff, 1990: 473).

O município de Floriano⁴ destaca-se atualmente como mancha urbana de médio porte, em termos geográficos, e de potencial econômico relativamente expressivo no quadro piauiense. A que se considerar a proximidade em relação à capital Teresina na conformação das atividades locais, bem como de sua verve identitária modernista e ligada ao comércio 73 que se consolidou no curso de colonização das terras piauienses ao longo do rio Parnaíba.

O VELHO MONGE: O PROGRESSO DESLIZANDO PELAS ÁGUAS DO RIO PARNAÍBA

Saudade! O Parnaíba – velho monge / As barbas brancas alongando... / E, ao longe, / O mugido dos bois da minha terra... (Da Costa e Silva).

Louvado em verso e prosa pelos poetas piauienses, o rio Parnaíba de

4 Para atualizar os dados do município, de acordo com a página Cidades (IBGE, 2021) o município de Floriano, possui uma população estimada de 60.111 habitantes, na categoria trabalho e rendimento em 2020 eram cerca de 11.871 pessoas ocupadas (19,8%) e com salário médio mensal dos trabalhadores formais de 1,6 salários-mínimos. Na economia, o município responde por um PIB *per capita* de R\$21.866,04, o que leva o município a 19ª posição, dentre os 224 municípios do Estado do Piauí. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/floriano/panorama>

tantos nomes (rio das Garças, Velho Monge) e presente em tantas histórias, foi o motor do desenvolvimento do Estado do Piauí, graças à navegabilidade que seu leito permitia operar. Nascido na Chapada das Mangabeiras, o rio das Garças promove a divisão dos estados do Piauí, Tocantins e Maranhão e tem uma extensão de 1.344 km⁵. O rio Parnaíba, de tantas histórias, já foi maternidade de muitas crianças que não “esperavam” para chegar numa casa de saúde; assim como também foi fonte de aquisição de alimentos para os povos ribeirinhos, por meio da pesca, e das vazantes plantadas no curso das suas margens. O rio Parnaíba configurou-se como empreendimento para os audaciosos árabes que viram no negócio fluvial uma excelente oportunidade de iniciarem sua jornada comercial. Tornou-se, portanto, a porta de entrada geográfica, econômica e cultural na cidade de Floriano

A navegação do rio Parnaíba teve início em 1859 após a criação da Companhia de Navegação do rio Parnaíba. A iniciativa favoreceu o povoamento e o surgimento das cidades ribeirinhas e o auge da navegação foi entre as décadas de 1930 e 1940. Nos anos 1950, com o desenvolvimento das estradas, a navegação entra em declínio. Tal foi se acentuando, por assim dizer, também em virtude da degradação ambiental enfrentada pelo rio⁶. A navegação que desbrava o rio Parnaíba, com efeito, parte de Amarante, o maior e mais desenvolvido centro comercial da região do médio Parnaíba. É inclusive essa novidade – a navegação fluvial – a responsável por deslocar as atenções e a importância amarantina para um novo front, a colônia de São Pedro de Alcântara, mais tarde nomeada Floriano⁷.

5 Informação disponível em: <https://www.cprm.gov.br/sace/parnaiba>

6 Informação disponível em: <https://crcfundacpiaui.wordpress.com/2017/01/02/a-navegacao-do-rio-parnaiba-2/>

7 A Lei N°144, de 08 de Julho de 1897 eleva à categoria de cidade e homenageia o “Marechal de Ferro” Floriano Peixoto. <https://www.floriano.pi.gov.br/floriano.php>

Imagem 3 – Recortes de navegação pelo rio Parnaíba nas imediações de Floriano – PI.



Fonte: Dias (2012).

VENTOS DO DESERTO

75

As primeiras “levas” de imigrantes aportam no território brasileiro timidamente antes do processo de abolição da escravatura, ainda no Brasil império. Após esse evento, algumas “ondas” migratórias foram estimuladas pelos governos, sob os ventos auspiciosos do período republicano. Alguns grupos se posicionam geograficamente no Sudeste, ao Norte e ao Sul do País. Sobre esses processos imigratórios, Dupas (2019: 53) ressalta que:

Entre 1887 e 1930, de acordo com Boris Fausto (1995), entraram no Brasil cerca de 3,8 milhões de estrangeiros. Sendo que no período de 1887 a 1914 ocorreu o maior número de entradas no país, o equivalente a 72% do total. Justifica-se pela necessidade de força de trabalho para a lavoura de café. Entretanto, com a Primeira Guerra Mundial, há uma significativa redução do fluxo, que é retomado após o final do conflito bélico em 1918, momento no qual se inicia uma nova onda migratória que vai até 1930.

Quer por motivos imperiosos como fugir de guerras ou atraídos por propagandas governamentais⁸, que vendiam o sonho do paraíso na terra e todas as suas delícias, fato é que o fenômeno da imigração possibilitou o contato com culturas diferentes e o compartilhamento de conhecimento, que ajudou a fomentar o desenvolvimento do país.

No estado do Piauí, a presença árabe (sírios e libaneses), a partir da cidade de Floriano, representou um marco diferencial no que se refere ao aspecto cultural. É uma importante presença no que dizia respeito à economia do município e uma significativa interferência na paisagem local, por meio do conjunto arquitetônico que deixaram como legado no urbano. Esse é um tema recorrente em teses e monografias, que ora enfocam a cultura, ora a economia, mas raramente enfatizam as alterações na paisagem urbana da cidade. Truzzi (2019: 3) destaca que os sírios e libaneses adentraram pelo oeste paulista entre as décadas de 1880 a 1950:

Diferentemente de outros grupos que aderiram ao colonato, o padrão de assentamento dos árabes no interior paulista obedeceu aos condicionantes clássicos de mobilidade socioeconômica já analisados alhures (TRUZZI, 2008a) para o grupo como um todo: a partir da rua 25 de março, na capital paulista, sírios e libaneses foram se espalhando e ganhando freguesias crescentes – primeiramente na capital, em bairros mais distantes do centro, e em seguida fora dela, em municípios do interior do estado e mesmo de outros estados do Brasil.

Recorremos a Erving Goffman (2002) para adentrar à discussão sobre os papéis sociais desempenhados pelos árabes no contexto e situações urbanas em que se encontravam. No seu livro “A representação do eu na vida cotidiana”, o autor discute a construção das identidades públicas e

⁸ Aqui não será julgado o mérito da campanha de chamamento desses imigrantes.

privadas, aquilo que vem a ser conhecido como gerenciamento de impressão. Goffman (2002) afirma que tendenciamos o modo como queremos ser vistos: nossa vida em sociedade é arquitetada por performances. Apresentamos ao “outro” aquilo que nos interessa, por isso a “representação do eu”. Deixamos “escapar” partes que interessam a nós que o “outro” conheça e perceba.

Goffman (2002) fala de uma “fachada pessoal” apresentada por meio de nossa performance diante do “outro”. O árabe em Floriano construiu a “fachada” do indivíduo alegre, cortês e mercador por natureza, talvez até ganancioso. Aquele que está disposto a providenciar o que o cliente desejar. Indivíduo que não cansa nunca, que a fim de oferecer o melhor aos seus clientes, não fecha sua loja na hora do almoço. Com sua habilidade em negociar, tornaram-se prósperos, destacando-se dos demais indivíduos da sociedade florianense, o que resultou na modificação da paisagem, arquitetura local, devido às construções imponentes que ergueram, simbolizando e materializando o progresso e o sucesso econômico destes (Oka, 2009).

Na estrutura das relações estabelecidas entre os imigrantes árabes e os florianenses discute-se, ainda em Goffman (2002), a aplicabilidade da sociologia da sinceridade e do engano. A forma como os árabes escolhem se portar diante desses indivíduos e a forma como eles concebem as trocas. Quando Hannerz (2015), comentando Goffman (2002), afirma que:

A sociologia da sinceridade implica um vocabulário de equilíbrio, tato, savoir faire, delicadeza, cortesia, orgulho, honra e respeito; e para a situação que não dão certo, de constrangimento e vergonha (Hannerz, 2015: 206).

Tais características descritas são identificadas também nas negociações entre os chamados *carcamanos* e seus anfitriões piauienses. A alegria e simpatia despendida nas negociações, a presteza em ofertar sempre

novidades aos clientes, a não-diferenciação de tratamento entre os mais abastados e os menos, propiciavam uma sensação de respeito e valorização naqueles indivíduos. Dessa relação provém também a adoção das vendas a prazo, uma inovação para o “mercado” piauiense e uma oportunidade para aquele consumidor que não dispunha de recurso financeiro imediato para as aquisições. Outra “novidade” trazida pelos comerciantes do deserto era, como foi dito, o comércio aberto ininterruptamente, sem fechar para o almoço e a *siesta*, como era o costume dos comerciantes locais. Tecidos, aviamentos, especiarias e novidades dos grandes centros eram sempre encontrados nos estabelecimentos dos árabes. Conhecidos nas suas atividades econômicas como mascates, por suas viagens de vendas, em Floriano, no entanto, sua forma de exercer as atividades comerciais mudaram na medida em que se estabeleceram em prédios comerciais em locais fixos (Oka, 2022).

CONTRIBUIÇÕES DOS ÁRABES PARA O URBANO FLORIANENSE: DIÁLOGOS CULTURAIS

Comunicar, interagir e se relacionar socialmente são ações que exigem certas aptidões dos indivíduos envolvidos a fim de que o processo possa fluir. Presume-se que uma qualidade essencial para qualquer vendedor, desde o mais simples (o vendedor de ovos, por exemplo) ao mais sofisticado (o vendedor de carros, por exemplo) produto, seja a capacidade de envolver o cliente. A arte de convencer o seu interlocutor de que o produto é de qualidade, que este é indispensável e ainda que o preço justifica o custo-benefício. Essa habilidade reconhecida nos comerciantes sírio-libaneses instalados em Floriano é o exercício prático de uma interação social entre indivíduos. Lakatos e Marconi (1990) reconhecem que:

Interação social é a ação social, mutuamente orientada, de dois ou mais indivíduos em contato. Distingue-se da mera interestimulação em virtude de envolver significados e expectativas em relação às ações de outras pessoas. Podemos dizer que a interação é a reciprocidade de ações sociais (Lakatos; Marconi, 1990: 83).

Uma das características dos árabes que em muito contribuiu para seu sucesso foi a capacidade de atrair as pessoas pelas suas expressões. Conversar era algo que prezavam bastante, muito embora com alguma dificuldade no que se referia à língua portuguesa, ainda assim eles cativaram muitos consumidores, talvez pela novidade do vendedor que falava diferentemente. Procópio (2006), citando Nunes (1993), destaca o trecho de uma conversa entre um comerciante árabe e seu possível freguês: “Vem, vem gumbadre, ver tecido! Trouxe Sira pra vender. Lindo! Lindo!” 79

A culinária e a arquitetura foram as maiores novidades trazidas pelos viajantes do deserto para a cidade de Floriano. Alimentos como o charuto (feito com folhas de uva e recheado com arroz e carne), o kibe (bolinho de farinha de trigo e carne moída) e o tabule (uma espécie de salada feita à base de farinha de trigo, tomate, salsinha, hortelã, cebola e alface)⁹ causaram espanto. Contudo, foram adotadas e incorporadas pela população local e hoje são largamente consumidas também pelos não árabes.

A religião não foi motivo de dificuldades no entrelaçamento com a população local, visto que a grande maioria dos imigrantes achegados em Floriano era de cristãos ortodoxos, sendo apenas um pequeno grupo identificado de áreas de intensa concentração de islâmicos (Procópio, 2006). Mas os árabes também enfrentaram dificuldades de aceitação por parte da população local na sua fixação no município, fato que não será aprofundado aqui neste artigo.

⁹ Informação disponível em: <https://www.panelinha.com.br/>.

Diálogos culturais: a urbe florianense e as contribuições dos povos árabes desde o comércio local à arquitetura local

Os carcamanos¹⁰ trouxeram uma grande contribuição para a área econômica da cidade, à época um município em franca ascensão, mas com um desenvolvimento socioeconômico ainda incipiente. Seus estabelecimentos foram agrupados em espaços muito próximos uns aos outros. Em Floriano, estabelecidos no entorno da praça da Igreja Matriz e à Rua São Pedro, popularmente conhecida como “Calçadão”, fizeram seu reduto e suas fortunas. Os ares dos tempos áureos deixaram como testemunhas as fachadas das construções espalhadas pelo centro comercial em que se instalaram (Oka, 2009).

Imagem 4: Fachadas das construções árabes (sírias e libanesas) em Floriano - PI.



Fonte: Arquivo pessoal das autoras e autor (2022).

10 Termo anteriormente utilizado pejorativamente com requinte de xenofobia, mas que atualmente tem sentido positivo.

Rolnik (1995: 30), em sua discussão sobre a inserção histórica do Mercado na cidade e a conseqüente consolidação de “A cidade do capital”, traz o debate sobre os rearranjos que o espaço urbano sofre mediante o desempenho e o desenvolvimento do mercado, das feiras, dos espaços de circulação de bens e serviços produzidos na e para a cidade; isto é, como essa transformação afeta a categorização dos espaços e os converte em mercadoria, ao mesmo tempo em que promove a segregação e a separação espacial, econômica, funcional e moral entre os possuidores e despossuídos (Ibidem).

Nesse sentido, o conjunto arquitetônico deixado na cidade de Florianópolis pelos árabes representa o legado de um tempo de prosperidade para esses imigrantes que deixaram suas origens fugindo de conflitos, em busca de uma terra de paz em que pudessem ter trabalho e talvez fazer fortuna. Em sua grande maioria, as casas *árabes* eram palacetes, ou casas de estilo assobradado, caracterizadas pela enorme estrutura, visto que as famílias eram extensas. Em algumas residências havia uma divisão entre a moradia e o comércio. No caso dos sobrados, a parte superior era a casa de moradia, embaixo a loja; nas casas geralmente com saguões após a porta de entrada, eram projetadas divisórias no espaço para o comércio ou para o depósito das mercadorias.

Nas imagens acima, pela ordem, no primeiro quadrículo da linha superior a foto do Edifício Kalume, na esquina da rua Fernando Marques com a rua São Pedro, na fachada os traços da cultura árabe com delicados arabescos ornando na altura do teto. Nesse prédio funcionava a Casa Said, de propriedade do sr. Assad Kalume, uma loja de variedades que vendia desde a seda até os artigos religiosos. Iniciou suas atividades em 1921 e encerrou na década de 1970 (Procópio, 2006). No quadrículo dois na linha superior, a fachada das Casas David Kreit, que possuía

matriz e filial na mesma rua São Pedro e frente a frente (Oka, 2010).

No terceiro e último quadro da linha superior, o conhecido casarão dos Demes. Com frontispício voltado para a praça Dr. Sebastião Martins e esquina com a rua Marechal Pires Ferreira, o sobrado era de propriedade do sr. Auad José Demes. A Casa José Demes vendia tecidos e o que na época se chamava de miudezas. Atualmente, o prédio na parte inferior é ocupado por um correspondente bancário. A imagem do quarto quadrículo, na linha inferior, mostra em destaque o sobrado que foi o primeiro a ser construído em Floriano, em 1929, e era de propriedade do sr. Adala Attem (Procópio, 2006).

O quinto quadro, na linha inferior, mostra o prédio que também era um sobrado, o segundo a ser construído em Floriano, datado do ano de 1933, que era de propriedade do sr. Salomão Mazuad. Mais tarde foi adquirido por Michel Demes, onde ele instalou a Casa do Michel, tão variados eram os produtos oferecidos que vendiam desde areia brilhante (*glitter*) a perfumes importados (Oka, 2022). O sobrado desabou há cerca de uns 5 ou 6 anos e após a restauração deixou de ser um sobrado. Na última imagem, a do sexto quadrículo, temos a fachada de um prédio que preserva os detalhes da arquitetura. Este abrigava os estúdios de fotografia mais afamados da cidade, que eram de propriedade de Leuter Epaminondas (*in memoriam*). Ainda segue como estúdio de fotografias.

Os traços marcantes dessa arquitetura árabe em Floriano são as construções com diversos arcos externos e internos, particularmente nos portais (umbrais), com pátios internos, com azulejos e, na fachada frontal dos edifícios, além dos tradicionais arabescos, é possível observar a gravação do ano de sua construção. A arquitetura árabe presente na paisagem do centro da cidade de Floriano é simbólica do auge do processo de consolidação econômica desses indivíduos. Entretanto, a partir da

década de 1970 do século XX, praticamente já não havia mais distinção nas novas edificações. Assim como o costume de morar no centro da cidade se desvaneceu ao longo dos anos, a arquitetura projetada pelos descendentes passou a acompanhar as tendências nacionais. De certa forma, deixaram-se integrar em definitivo e sem restrições ao cenário local (Procópio, 2006).

Há ainda, residindo em Floriano, descendentes de 2^a e 3^a gerações dos árabes imigrantes. Seguem comerciando no calçadão da rua São Pedro, mas também em outros pontos da cidade. Outros seguiram por caminhos profissionais diferentes daqueles que foram a tônica dos seus antepassados, como várias ramificações da medicina (como a odontologia, a oftalmologia entre outras). Outros atuam na política local. A contribuição dos árabes, para além da atividade comercial, pôde ser percebida na educação do município, no passado por meio da atuação das professoras Josefina Demes¹¹, Lurdinha Salha¹², Maria do Carmo Zarur¹³, e no presente pelos empreendimentos das irmãs Elda e Elza Bucar¹⁴.

No nosso mundo dinâmico atual, onde 1 (um) segundo é uma eternidade nas práticas e fluxos globais, essa memória dos *povos árabes* na cidade de Floriano está sendo paulatinamente apagada e a integração atual entre remanescentes árabes e comunidade local comprometida. A despeito da necessidade de discutir o conceito de memória aqui abordado, o debate é pautado na perspectiva de que trata Michael Pollak (1992): “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade”.

11 Farmacêutica formada em 1949 na Faculdade de Farmácia e Odontologia do Ceará. Retorna à cidade de Floriano e instala a farmácia Nossa Senhora das Graças. Paralelamente desempenhava carreira do magistério, tendo sido professora em mais de 7 escolas e diretora em mais de 3 estabelecimentos de ensino (Demes, 2002).

12 Maria de Lourdes Mazuad Salha foi minha professora de Língua Estrangeira Inglês, no ano de 1997 na Escola Normal Osvaldo da Costa e Silva. Não concluiu o período de 3 anos do magistério porque saiu para a aposentadoria.

13 Maria do Carmo Zarur foi minha professora de Biologia, no ano de 1997, na Escola Normal Osvaldo da Costa e Silva.

14 Faculdade de Ensino Superior de Floriano – FAESF.

Nesse sentido, o argumento do artigo em tela não é separar e distinguir *árabes* e *florianenses* enquanto identidades culturalmente estanques e fixas no tempo, mas problematizar a construção do urbano e do urbanismo florianense na perspectiva de que estes foram e são ainda processos de promoção de trocas de elementos culturais, engendrando novas sínteses e reinvenções culturais e identitárias. As reminiscências aqui deixadas pela primeira geração de imigrantes árabes, nessa lógica, faz-se importante enquanto documento, monumento, lugar de memória e de história de uma Floriano que se desenvolveu como encontro de projetos políticos e de trajetórias coletivas às margens do Parnaíba.

Os descendentes de árabes mais jovens da geração contemporânea, muitos deles conhecidos pessoalmente ou de *se ouvir falar* pelos moradores de Floriano, acabam por se voltar à capital Teresina ou mesmo a outros estados da federação em busca de formação acadêmica e de outras especialidades a título de experiências mais modernas, mais conectadas com as atualidades e com as últimas modas de consumo. As atividades político-econômicas e socioculturais destes *brasileiros árabes* atuais em nada lembram a de seus antecessores, antigos senhorios, que ganhavam a vida como *mascates* e *mercadores* do imenso território de oportunidades banhado pelo rio Parnaíba.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho partiu de uma inquietação sobre a percepção que os florianenses construíram em relação ao conjunto arquitetônico árabe no município. Inquietação esta trabalhada ao longo de discussões em Antropologia Urbana. Caberia, nessa discussão, também perguntar: “Qual o impacto desse imaginário e dessa memória de cidade árabe para o

Turismo em Floriano?” Nenhum! A resposta negativa surpreende. Não há aproveitamento desse capital cultural, que foi e é a presença consolidada de árabes na cidade. Um turista desatento, passeando pelo Calçadão da Rua São Pedro, se não se detiver em conversar, explorar com curiosidade os espaços, jamais vai conhecer as particularidades da história do local. A presença dos remanescentes, que ainda comercializam no local, foi absorvida pela paisagem.

Os prédios, cujas imagens foram expostas neste artigo continuam se destacando no cenário da cidade. A durabilidade e os traços existentes nas fachadas chamam a atenção para uma identidade sociocultural que conseguiu se solidificar por meio desses espaços. Edifícios quase todos construídos para atividades comerciais hoje ainda servem a esse propósito, outros não cumprem mais nenhuma função social.

Discute-se muito no Brasil sobre a importância da preservação do patrimônio como uma forma de construir uma memória coletiva, que venha a nortear a compreensão do passado, as ações do presente e um ideal de futuro. Sabe-se que o patrimônio serve de motivação para a estruturação da memória das pessoas, que historicamente a ele estão vinculadas. Considerando que é um elemento importante para a construção da identidade de qualquer coletividade e que deve ser alvo de ações de preservação que assegurem a sua existência; o que ocorre em Floriano é digno de preocupação. A valorização da memória e da história precisa estar calcada nos alicerces da formação educacional dos indivíduos. É um processo que requer continuidade! Enquanto isso, observar o centro comercial de Floriano e perceber a memória da cidade sendo ignorada, tal qual em outros pontos, é estarrecedor! Não temos conhecimento de ações patrimoniais que sejam capazes de garantir a preservação dos legados culturais urbanos, que testemunham a gênese e desenvolvimento da cidade. A inexistência dessas

ações tornará a cidade refém de um presenteísmo acrítico e culturalmente confuso para os seus próprios moradores. Nesse sentido, circula um adágio popular por Floriano que diz: *É a cidade do já teve!* Infelizmente, apenas confirma um fenômeno naturalizado no Brasil, o de não respeitar, preservar e primar por elementos históricos da memória nacional!

REFERÊNCIAS

Chaves, Mons. Joaquim. Francisco Parentes. IN: COSTA, Cristóvão Augusto Soares de Araújo (org.) *Coleção Florianenses*. Teresina: Fundação Floriano Clube; Gráfica e Editora Halley, 2012.

Costa, Cristóvão Augusto Soares de Araújo (org.) *Coleção Florianenses*. Teresina: Fundação Floriano Clube; Gráfica e Editora Halley, 2012.

Da Costa e Silva, em “Grandes Sonetos da nossa Língua”. [organização e seleção de José Lino Grünewald]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987. Disponível em: <https://www.revistaprosaversoarte.com/da-costa-e-silva-poemas/> Acesso em 05 Dez de 2022.

Demes, Josefina. *Floriano: sua história, sua gente*. Teresina: Halley, 2002

Dupas, Elaine. O reconhecimento do imigrante como sujeito de direitos humanos na nova lei de migração brasileira. *Revista de Sociologia, Antropologia e Cultura Jurídica*, v. 5, n.1, p. 43-63, 2019.

Elias, C. S. et al. Quando chega o fim? Uma revisão narrativa sobre terminalidade do período escolar para alunos deficientes mentais. SMAD: *Revista Electrónica en Salud Mental, Alcohol y Drogas*, v. 8, n. 1, p. 48-53, 2012.

FlorianoNews. *Floriano comemorou 115 anos de emancipação política*. 09 de julho de 2012. Disponível em: <https://www.florianonews.com/noticias/>

floriano/floriano-comemorou-115-anos-de-emancipacao-politica-9344.html?. Acesso em: 24/01/2022.

Goffman, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. Maria Célia Santos Raposo. 10ª ed. – Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

Hadjab, Patrícia Dario El-moor. *Alimentação, Memória e Identidades Árabes no Brasil*. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17546/1/2014_PatriciaDarioElmoorHadjab.pdf Acesso em 07 de Out. 2022

Hannerz, Ulf. *Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana*. Tradução de Vera Joscelyne. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. – (Coleção Antropologia)

Lakatos, Eva Maria. MARCONI, Marina de Andrade. *Sociologia Geral*. 6ª ed. rev. e ampl. – São Paulo: Atlas, 1990.

Le Goff, Jacques. *História e memória / tradução Bernardo Leitão ... [et al.]* -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios)

Mott, Maria Lúcia. *Brasil: 500 anos de povoamento/IBGE*, 9º capítulo “Imigração árabe: um certo oriente no Brasil, 2007.

Nunes, Heli da Rocha. *E o Tufão soprou na Colônia: histórias e estórias dos sucessos de uma cidade*. Teresina: UFPI, 1992. IN: PROCÓPIO, Oscar Siqueira. *Aprendendo com o outro: os árabes em Floriano*. UFC/UFPI: Faculdade de Educação, 2006. Dissertação (Mestrado). Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/3417> Acesso em 06 de Dez de 2022.

Oka, Salomão Cury-Rad. *O fisco e o sr. Salomão*. <http://salomaooka.blogspot.com/2009/>

Oka, Salomão Cury-Rad. *Sabedoria Salomônica*. <http://salomaooka>.

blogspot.com/2010/

Oka, Salomão Cury-Rad. *Folclore árabe florianense*. <https://portaldefloriano.blogspot.com/> 2022.

Oliven, Ruben George. *Urbanização e Mudança Social no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

Osman, S. A. (2021). A imigração árabe no Brasil: balanço da produção acadêmica (1970-2020). *Revista Territórios e Fronteiras*, 13(2), 236–255. <https://doi.org/10.22228/rt-f.v13i2.1058>.

Pollak, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5. n. 10, 1992, p. 200-212. Transcrição e Tradução: Monique Augras.

Procópio, Oscar Siqueira. *Aprendendo com o outro: os árabes em Floriano*. UFC/UFPI: Faculdade de Educação, 2006. Dissertação (Mestrado). Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/3417> Acesso em 06 de Dez de 2022.

Rocha, Rafael da Fonseca. *Floriano de tão belas recordações*. Brasília: Thesaurus, 1994.

Truzzi, O. (2019). Sírios e libaneses no oeste paulista – décadas de 1880 a 1950. *Revista Brasileira De Estudos De População*, 36, 1–27. <https://doi.org/10.20947/s0102-3098a0086> Acesso em 05 de Dez. de 2022.

<https://crcfundacpiaui.wordpress.com/2017/01/02/a-navegacao-do-rio-parnaiba-2/> Acesso em 05 de Dez. de 2022.

https://www.cprm.gov.br/sace/parnaiba_apresentacao.php Acesso em 05 de Dez. de 2022.

<https://icarabe.org/imigracao/historias-arabes-no-nordeste-brasileiro> Acesso em 07 de Out. de 2022.

“CAPÃO PECADO”: IMAGENS DA ZONA SUL DA CIDADE DE SÃO PAULO – SP

SIDNEY BARATA DE AGUIAR

Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia

Universidade Federal do Amazonas

Email: sidneybaratadeaguiar@gmail.com

(<https://orcid.org/0000-0001-8636-5024>)

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI

*Dizem por aí que a poesia pode nos levar para vários
lugares.*
(Ferréz)

Para mim, a fotografia é uma arte de observação.
(Elliott Erwitt)

Apresento uma narrativa visual da minha passagem como pesquisador da cultura hip hop e seus elementos artísticos pela zona sul da cidade de São Paulo – SP. Munido com o livro *Capão Pecado* do escritor Ferréz que nomeia este trabalho e transitando entre a literatura e o ato de fotografar. Uma espécie de breve circuito etnográfico com entrevistas, filmagens, visitas, leituras, poesias, músicas, comidas de rua, conversas prosaicas e principalmente a utilização de fotografias recolhidas pela câmera do aparelho celular. Utilizo a fotografia e vídeos principalmente como ferramentas no processo de trabalho e pesquisas de campo. Compreendo que as imagens e as fotografias são documentos visuais para interpretações repletas de validade em determinadas realidades ou culturas, mesmo que elas estejam carregadas de subjetividades e polissemia. No entanto, não descarto e insisto na importância das imagens, texturas, odores, sabores e sonoridades como criações e experiências humanas. Exposto na forma de um ensaio fotográfico e visando a aproximação do leitor ao universo imagético de uma parte da referida metrópole. A utilização de imagens e neste caso, fotografias, são cada vez mais interessantes para a compreensão de ideias que não sejam apenas textuais neste período em que as novas tecnologias de comunicação e informação estão tão presentes em nosso cotidiano. São registros do olhar aguçado do historiador, mas também do pesquisador que produz arte.

Figura 1 - Graffiti 01



Fonte: Foto do autor (2022)

“Capão Pecado”: imagens da zona sul da cidade de São Paulo – SP

Figura 2 - Farol



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 3 - Metrô do Capão Redondo



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 4 - Casas



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 5 - Graffiti 02



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 6 - Retrato do Ferréz (1DaSul)



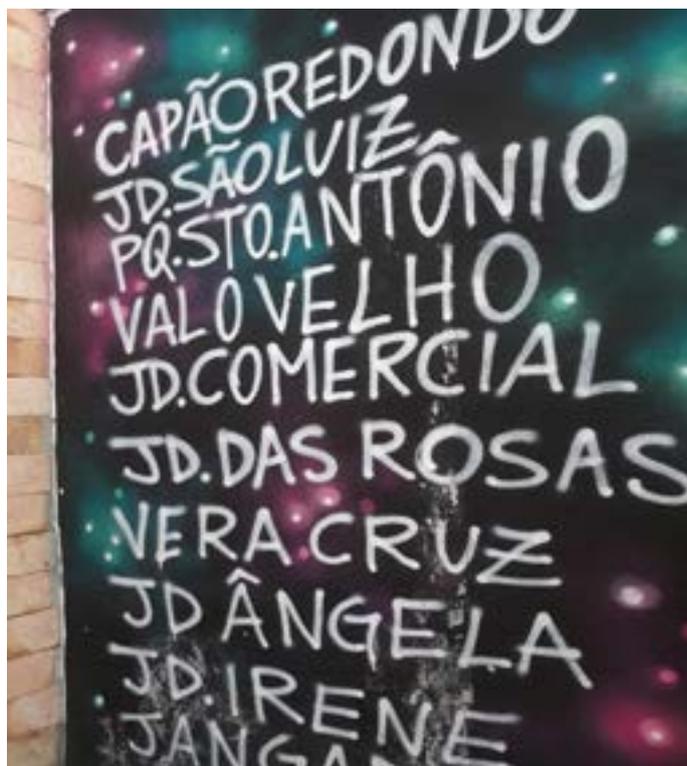
Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 7 - Cartazes



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 8 - “Quebradas”



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 9 - Graffiti 03



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 10 - Graffiti 04



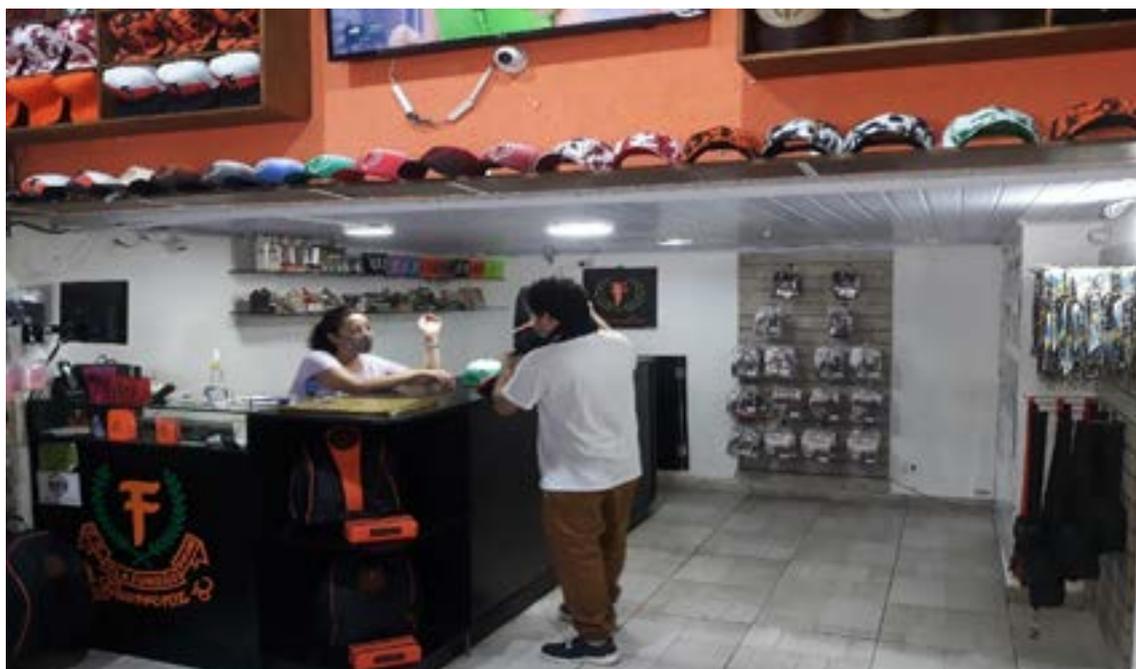
Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 11 - Graffiti 05



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 12 - Loja do Fundão



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 13 - Vista parcial do Jardim Guarujá



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 14 - Bar do Zé Batidão



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 15 - Rapper Cocão a Voz



Fonte: Foto do autor (2022)

Figura 16 - Linha 5 - Lilás



Fonte: Foto do autor (2022)

“Capão Pecado”: imagens da zona sul da cidade de São Paulo – SP

Figura 17 - Livro



107

Fonte: Foto do autor (2022)

PERSPECTIVAS CONTRA-HEGEMÔNICAS DA CONSTRUÇÃO E TRANSMISSÃO CULTURAL DO CONHECIMENTO: REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS

ÂNGELO GABRIEL MEDEIROS DE FREITAS SOUSA

Doutorando em Antropologia Universidade Federal da Paraíba

Email: angelog552@gmail.com

(<https://orcid.org/0000-0002-8349-6472>)

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI



RESUMO:

O presente artigo reflete sobre a construção e a transmissão cultural do conhecimento a partir de uma revisão bibliográfica da questão para uma perspectiva mais plural, que favorece o reconhecimento das implicações metodológicas, políticas, sociais e simbólica no construir e transmitir conhecimento. Ingold (2018), Baniwa (2019), Lave (2015) e Fernandes (2004), em sentido microcentrado e plural, problematizam as hegemonias culturais que podem acabar por invisibilizar outras formas de se produzir e transmitir conhecimento. Esses autores apresentam noções de conhecimento tradicional produzido a partir das práticas locais; da necessidade de uma Antropologia Indígena; da aprendizagem como/na prática; e dos grupos infantis como transmissões de cultura e folclore. O trabalho objetiva apresentar caminhos possíveis a partir de tal leitura, que problematizem os sistemas formais de ensino e suas exclusões, os marcadores sociais 109 que podem afetar as transmissões de conhecimento, a necessidade de revisão dos currículos e das produções de conhecimento no campo acadêmico e a necessidade de se descortinar as implicações políticas das diversas formas de transmissão e construção cultural do conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Transmissão do conhecimento; Construção cultural do conhecimento; Antropologia da Educação.

ABSTRACT:

This article reflects about the construction and cultural transmission of knowledge from a bibliographic review of the question to a more plural perspective, which favors the recognition of methodological, political, social and symbolic implications in constructing and transmitting knowledge. Ingold (2018), Baniwa (2019), Lave (2015) and Fernandes (2004), in a

microcentric and plural sense, problematize cultural hegemonies that may end up invisibilizing other ways of producing and transmitting knowledge. These authors present concepts of traditional knowledge produced from local practices; the need for an Indigenous Anthropology; the learning process as/in the situated practice; and the children's groups such as a culture and a folklore broadcasts. The work aims to present possible paths from such reading scope, which problematize the formal education systems and their exclusions, the social markers that can affect the transmission of knowledge, the need to review the actual curricula and knowledge productions in the academic field; and the need to uncover the political implications of the various forms of transmission and cultural construction of knowledge.

KEYWORDS: Transmission of knowledge; Cultural construction of knowledge; Anthropology of Education.

NOTAS INTRODUTÓRIAS

O presente artigo tem como tema central os processos sociais de construção e de transmissão cultural do conhecimento. Trata-se de discussão perene e de enorme importância para as Ciências Sociais, com destaque para a reflexão antropológica, perpassando embates teóricos sobre Educação, Identidade, Etnicidade, Religião, Relações Humanos e Não-Humanos, Ação Individual e Coletiva, entre tantos outros objetos analíticos e ponderações epistemológicas clássicos.

Partiremos, no entanto, dentro desse tema ímpar para as pesquisas antropológicas, de um recorte teórico que enfatize o caráter plural e descentralizado dos processos sociais de construção social e transmissão

cultural do conhecimento, adequando, por isso, o tema para as construções e transmissões culturais dos conhecimentos. Pensamos que tal adequação se faça necessária diante de uma leitura atenta aos debates propostos por autores como Tim Ingold (2018) e Gersem Baniwa (2019).

Os autores acima mencionados, a partir das suas construções teórico-metodológicas, nos alertam para os perigos dos discursos e construções culturais de conhecimento que se querem fazer hegemônicos e “neutros”. Esse alerta aponta para as políticas que são perpassadas nas epistemologias e cosmologias científicas e de conhecimentos.

A outra motivação para tal recorte parte da atenção às transmissões culturais de conhecimentos assentados nas práticas e nas sociabilidades cotidianas, aqui pensadas a partir de autores como Florestan Fernandes (2004) e Jean Lave (2015). A partir dos seus contextos, ambos os pensadores chamam a atenção do leitor para as práticas cotidianas em que os conhecimentos são situacional e contextualmente elaborados e aplicados e, por conseguinte, desestabilizam noções positivistas sobre a transmissão cultural do conhecimento para além dos aparelhos educacionais formais.

A construção do conhecimento, no entender dos autores supracitados, é processual, e, portanto, estabelecida dentro de um ambiente físico, simbólico, relacional e cosmológico específico que possibilita a articulação de ações contextuais de sentido. Nesse sentido, a noção de que a transmissão cultural do conhecimento acontece de geração em geração de modo fixo e linear corresponde a um modelo mecanicista bastante limitado, pois não leva em conta o ambiente real e concreto no qual as pessoas vivem em cada momento histórico e em cada territorialidade historicamente engendrada em fluxos transintencionais de ações, materiais e símbolos.

Esse ambiente sócio-histórico e simbólico-interacional do vivido fomenta mudanças e adaptações, por isso o conhecimento e seus

correspondentes processos de aplicação e de transmissão devem ser, nesse complexo confronto com a realidade do mundo de relações humanas e com o ambiente, muito menos deterministas do que pensam os modelos cartesianos. E devem também ter muito mais um repertório de ações eficazes aberto para os imprevistos e imponderáveis da construção coletiva dos mundos sociais.

É preciso notar que, diante das formas de transmissão de conhecimento em um contato intercultural assimétrico, pode haver tensões e tentativas de dominação e apagamento do outro. Dentro dos contatos entre diferentes grupos sociais e culturas, é preciso estar atento às formas sociais de Poder concretizadas em hierarquias e barreiras sociais, epistemológicas, cosmológicas, simbólicas e interacionais.

Tais barreiras podem ser capazes de parametrizar e de institucionalizar certos conhecimentos enquanto legítimos em detrimento de outras construções culturais tidas como saberes localizados e não passíveis de generalização e crédito acadêmico. Essa é uma das facetas da modernidade eurocêntrica e colonizadora, que no âmbito do seu processo histórico de exploração e colonização, marginalizou culturas e conhecimentos em detrimento do conhecimento Racional, Iluminista e Burguês.

Conforme debatido por Tim Ingold (2018) e por Baniwa (2019), a construção da Ciência moderna foi atravessada por essa epistemologia dicotômica que binariza e segrega o fenômeno em Natureza e Cultura, Sujeito e Objeto, Indivíduo e Sociedade, Mente e Corpo, Emoção e Razão, entre outros. Faz-se necessário, portanto, repensá-la e transformá-la para incluir outras epistemologias no e fora do debate acadêmico sobre Conhecimento, Educação e Transmissão Cultural, bem como para reverter os danos já causados pela hegemonia da Ciência em recorte ocidental.

MODERNIDADE E CONHECIMENTO

Para Tim Ingold (2018), o fio condutor dessa concepção moderna de conhecimento é sua lógica intrínseca de oposição entre tradição e modernidade. A tradição é percebida de forma fixa e genealógica.

Nessa linha de explicação do mundo, chamada por ele de Conhecimento Tradicional produzido pelo Discurso de Modernidade (CTM), o erro se encontra no fato do conhecimento não ser visto a partir dos contextos, mas concebido como sendo transmitido de geração em geração de forma linear e imutável, parecendo não se importar com o ambiente no qual os “herdeiros” se encontram.

Partindo desse falso pressuposto, a CTM tende a querer “museificar” os conhecimentos tradicionais, observando os conjuntos de conhecimento e os transferindo para os documentos e leis oficiais, como nos exemplos trazidos pelo autor: uso tradicional de terra, forma de caçar e se relacionar com o meio ambiente, entre outros. Um choque frontal ocorrerá quando o repertório de ações e de conhecimentos da sociedade se adaptar e se diferenciar daquilo que foi documentado e normatizado como “uso tradicional” desse determinado grupo social.

Assim, parece mais adequado partirmos da concepção de Conhecimento Tradicional produzido a partir das Práticas Locais (CTL). De acordo com o argumento ingoldiano sobre essa forma socialmente situada e culturalmente disposta de concepção do conhecimento:

O CTL, por contraste, não é cognitivo; ele não está “dentro da cabeça das pessoas”, por oposição a “estar lá fora” no ambiente. Ele é antes um processo que está continuamente ocorrendo. Este processo não é outro que o engajamento prático das pessoas com o ambiente. A própria atividade de lembrar, da qual a continuidade da tradição depende, é parte e parcela daquele

engajamento. Com efeito, as pessoas recordam na medida em que vivem. Ao fazer isso, elas seguem um “modo de vida”, não no sentido de desempenhar um roteiro recebido dos predecessores, mas de literalmente negociar um caminho através do mundo (Ingold, 2018: 178).

Compreendemos que essa concepção de conhecimento tradicional produzido a partir das práticas locais desloca a construção e a transmissão cultural do conhecimento para a esfera das práticas cotidianas contextualizadas de como os seres humanos se relacionam entre si e com o meio ambiente em regime de criticidade, de reflexividade e de criatividade. Não sendo assim a interação entre humanos e não-humanos um processo concluído, já que, ao viver, cada agência está se transformando, haja vista os impulsos e estímulos cotidianos que os seres vivos atendem, a partir de suas leituras de percepções do entorno contextual, para viver.

Temos, então, que a concepção processual de conhecimento e de transmissão de conhecimento, que Ingold define como CTL, se defronta com as noções positivistas da Lei e do discurso de modernidade ocidental, que busca legislar a respeito do que é tradicional ou não, com impacto direto na vida de povos originários que não se enquadram na lógica do CTM para a produção de suas territorialidades e cosmologias. Essa questão latente também está presente dentro da Antropologia e de sua história colonial e de decolonização em curso.

Conforme apontado por Baniwa (2019), pode-se perceber essa tensão entre o dito moderno hegemônico e homogeneizador e o indígena como local e não universalizável na relação entre a Antropologia Colonial e Antropologia Indígena, ressaltando esta a potência da agência indígena e aquela um discurso de captura e reificação da alteridade subalternizada.

A partir de Baniwa (2019), percebe-se que é preciso pensar que a

transmissão cultural do conhecimento é atravessada por relações políticas e de disputas de epistemologias e cosmologias. Assim, a construção e a transmissão cultural do conhecimento pode tratar-se de uma relação hierarquizada, na qual o conhecimento transmitido acaba por apagar outras culturas concorrentes.

Baniwa, em sua argumentação, discorre sobre duas formas culturais construídas e que se antagonizam: a Antropologia Colonial, que é transmitida para os indígenas e pode transformá-los epistemologicamente em não-indígenas; e a Antropologia Indígena, uma proposta de revolução epistemológica nas estruturas programáticas dos cursos de antropologia e que pode finalmente ser pautada pela interculturalidade, pelo multiculturalismo e pela diversidade cultural, já que autor testemunha, a partir da sua vivência de Antropólogo e Indígena, um descompasso entre a abundância de teorias sobre Interculturalidade e a situação concreta vivida por eles dentro das instituições formais de ensino, conforme fica nítido na passagem abaixo:

115

Ao ler tantas produções sobre interculturalidade, livros maravilhosos, nos fazem dormir felizes da vida. Mas, no dia seguinte, quando eu chego à minha universidade e entro na sala de aula, ou quando vou conversar com técnicos e dirigentes para tratar de questões cotidianas, aquilo que li perde o sentido. Porque o que vejo é desconhecimento, ignorância, preconceito, discriminação, racismo por parte de muitos, de gestores a professores. Então, trata-se de procurar entender por que tanto preconceito, particularmente no que diz respeito à temática indígena. Obviamente que é o campo no qual eu vivo e procuro compreender e me situar (Baniwa, 2019: 27).

Para os antropólogos indígenas, a Antropologia Indígena traria uma nova possibilidade de se debater a interculturalidade, diversidade cultural e

multiculturalismo, onde os indígenas estariam inseridos em uma instituição onde sua produção de conhecimento estaria pautado também nas suas formas histórica de se produzir conhecimento. Além disso, trataria da resistência diante das formas colonizadoras de se construir e de se transmitir o conhecimento culturalmente elaborado nos parâmetros da própria matriz disciplinar da Antropologia. E, como mudança, buscar que os conhecimentos indígenas possam se fazer presentes no âmbito da esfera institucional e que também possa circular democraticamente no meio social; corrigindo o problema histórico da Antropologia com bases em uma epistemologia colonial feita pelo olhar estrangeiro e etnocêntrico branco, já que este percebe os indígenas apenas como objeto de estudo, como agência produtora de experiências, mas não de conhecimento adjetivado pela cientificidade.

A TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO NAS PRÁTICAS COTIDIANAS

Partindo do debate instigado por Lave (2015), dentro da Antropologia da Educação, ao estudar os processos de aprendizagem, e afetando toda a Antropologia Cultural e Social, percebemos os processos de construção e de transmissão cultural do conhecimento como fenômenos relacionais, ocorrendo na prática e como prática. A construção e a transmissão cultural do conhecimento, nesse sentido, não se restringem à Educação Formal, haja vista que se trata de um processo ininterrupto de aprendizagem na vida cotidiana e que é itinerante e perpassa diferentes intencionalidades, pessoas e instituições.

No entender da autora:

Teoricamente central na teoria da prática social é a ideia de que toda atividade (o que seguramente inclui a aprendizagem)

é situada nas – feita de, é parte das – relações entre pessoas, contextos e práticas. Isso nos levou às noções de que a aprendizagem é situada em complexas comunidades de práticas (culturais e mutantes, como parte do processo histórico que constitui a vida social). As coisas são constituídas por, e constituídas como, as suas relações; e assim, produção cultural é aprendizagem que é produção cultural (Lave, 2015: 40).

É possível pensar a transmissão cultural do conhecimento enquanto prática social que não é restrita a um fenômeno cognitivo em momento “extraordinário”, quando os indivíduos se esforçam para o melhor aprendizado em regime de educação escolar formal, já que na vida cotidiana e nas práticas sociais relacionais – práxis - existem diversos processos de aprendizagem em curso: como no caso de profissões, práticas desportivas ou culturais. No entender do autor: “Assim, a cultura produz 117 aprendizagem, mas aprender também produz cultura” (Lave, 2015: 41).

Podemos compreender que, enquanto os processos práticos são resultados da cultura, os mesmos também estão construindo conhecimentos culturais. É importante notar que, apesar disso, existem instituições que na dinâmica estrutural e actancial de algumas sociedades ganham a função de transmissão de conhecimento; mas que esse conhecimento transmitido passa por um filtro de depurações que é político, simbólico, epistemológico e cosmológico dessa sociedade na qual as instituições sociais estão inseridas.

Assim, adquirir e apreender conhecimentos não ocorre somente em momentos ritualísticos entre Mestre e Aprendiz, Professor e Aluno. Não ocorre somente dentro das salas de aula, mesmo que esses momentos ganhem centralidades dentro de algumas sociedades como a ocidental, “moderna” e capitalista.

Em um diálogo teórico possível entre a Lave (2015) e o Fernandes (2004), - graças a escala da aprendizagem apresentada pela autora que

possibilita a compreensão dos processos de construção e transmissão cultural do conhecimento no cotidiano e em grupos das mais diversas formas e propostas de sociabilidade, - podemos pensar no estudo etnográfico de Fernandes (2004) como um exemplo da transmissão prática e histórica de conhecimento ordinário a partir da brincadeira de crianças. Nesse estudo, na sociedade paulista dos anos 1940, temos acesso a um rico campo etnográfico, onde um conjunto de repertórios simbólicos e de construções de conhecimento se mantém vivo a partir de um grupo social, as crianças de alguns bairros paulistas, sobretudo o do Bom Retiro.

No caso etnográfico, o autor aponta para a existência de uma Cultural Infantil que atravessa tais grupos de crianças e que, graças às suas atividades cotidianas, não desaparece e continua circulando há muitos séculos. Esse folclore, enquanto construção cultural, deixou de ser tão presente para o grupo de adultos, mas entre os grupos infantis continua a transmitir conhecimento a respeito de papéis sociais, bem como sobre um repertório específico de representações sociais de tais papéis.

Lendo o estudo etnográfico de Fernandes (2004) atualmente, é impossível não refletir a respeito das transformações sociais do espaço da Rua (DaMatta, 1991) e pensar que o fim das “trocinhas” poder significar o desaparecimento desse folclore que era mantido por elas no decorrer de séculos de cultura popular. Apesar disso, são levantados os processos de transmissão de conhecimento cotidiano, fazendo com que se pense quais os repertórios culturais, simbólicos e sociais que atualmente circulam entre os grupos infantis.

NOTAS FINAIS

O diálogo entre os quatro autores citados – Baniwa

(2019), Ingold (2018), Lave (2015) e Fernandes (2004) – evidencia a necessidade da atenção para os seguintes elementos:

a) Os processos políticos implicados na construção e na transmissão cultural dos conhecimentos, ou seja, em quais relações entre culturas concorrentes se tentou legitimar e hierarquizar um repertório cultural e em detrimento de qual outro isso foi feito;

b) Quais epistemologias e cosmologias foram apagadas e colocadas em situação de marginalidade diante do discurso de modernidade que permeia a epistemologia científica eurocêntrica;

c) Há uma diversidade de formas de como os conhecimentos culturais são transmitidos, tratando-se de um processo ordinário e contínuo na relação dos seres humanos entre si e com o meio em que vivem, ocorridos em um ambiente sócio-político;

d) Apesar de haver instituições, aparelhos e ritualidades eleitas como centrais para a transmissão cultural do conhecimento nas diversas sociedades e culturas, é perceptível como a transmissão, o aprendizado e a apreensão ocorrem também nos processos mais simples da vida humana;

e) Os marcadores sociais e como as transmissões culturais de conhecimentos são filtrados por essas fronteiras, limiares, demarcações e lugares de exercício do reconhecimento, do poder, da legitimidade e do prestígio, tais como os marcadores étnicos, de gênero e geracional.

Então, diante do debate proposto para esse artigo, cuja tônica foi a construção e transmissão cultural do conhecimento, buscamos abordá-lo a partir de um recorte específico, mesmo sabendo que não seria possível esgotar o tema a partir dele, já que, enquanto tópico para a Antropologia, possibilita ainda diversos recortes, pontos de vista e perspectivas matizadoras. A partir da compreensão aqui elaborada, que é formada teórico-metodologicamente por autores e correntes que vão

além das trazidos centralmente para este artigo-ensaio¹, a construção e transmissão cultural do conhecimento deve ser entendida enquanto processual, realizada por agentes reais em seus contextos e ambientes interacionais; repertórios que tangem os diversos aspectos de nossa vida; e um processo descentralizado e realizado ordinária e extraordinariamente.

Na perspectiva aqui desenvolvida para enxergar os processos de construção e transmissão de conhecimento, faz-se necessário deslocar o olhar para as práticas cotidianas de atores e agentes sociais reais, que estão produzindo sentidos sobre si, sobre o outro relacional e sobre o meio, territorialidade, situação e contexto em que estão inseridos. É necessário compreender a partir do concreto da vida quais as implicações políticas e sociais ao se preterir e requerer um repertório de conhecimentos em detrimento de outros.

A educação freiriana (Freire, 2014), nesse sentido, pode ser um exemplo do que se pretende enfatizar: Ensinar não é *transferir* conhecimento! É necessário nas práticas antropológicas não reproduzir os conhecimentos de forma reificante, lembrando assim a proposição de Baniwa (2019): devemos buscar uma verdadeira interculturalidade, multiculturalidade e diversidade cultural.

Compreendemos, portanto, que o conhecimento se trata de um conjunto de repertórios sociais, culturais e simbólicos que dizem respeito a técnicas, habilidades e competências práticas, cosmologias e modos de conhecimento que os atores e agentes sociais desenvolveram ao longo da história. Tais conhecimentos se transformam e se adaptam, tal como podem ser institucionalizados e podem se materializar simbolicamente em representantes vivos desses conhecimentos.

A transmissão desse conjunto de repertórios de ação deve levar em

¹ Gilberto Velho e George Herbert Mead são aqui acionados como maiores referências da postura teórica assumida em relação à questão clássica da construção e transmissão cultural do conhecimento.

consideração marcadores estabelecidos de papéis e performances gênero, de posicionamento etário, de lugar nas relações étnico-raciais, de situação de classe ou de pertencimento clânico, de acionamento de sacralidades e profanidades do coletivo e, por fim, de disposições físicas e mentais do indivíduo enquanto unidade de ação no jogo comunicacional. Tais marcadores podem representar desigualdades de poder, em que certos conhecimentos são guardados para atores e agente sociais específicos, o que vem a ser demonstrado materialmente nas divisões sociais concretas de gênero, de classe, de raça, etc.

A transmissão e a construção desses repertórios de conhecimento ocorrem ao longo da vida, quando cotidianamente os atores e agentes sociais se apropriam dos repertórios e os transformam ao longo das suas práticas. Sendo este um processo que se desdobra nas interações socioculturais, que podem ser inseridas em grupos e instituições, no âmbito de uma cultura que se operacionaliza enquanto uma moldura para a interação-simbólica, mas também como a própria organização profunda do sentir, do pensar e do agir individual, mas coletivamente aprendido, comunicado e negociado.

Nas culturas urbanas brasileiras, podemos pensar a transmissão e a construção desses repertórios de conhecimento enquanto momentos de um Campo de Possibilidades (Velho, 2003). Mesmo que contemporaneamente existam repertórios requeridos e institucionalizados por um Estado impositivo e legislador, percebe-se o espaço para as produções, construções e transmissões de conhecimento encontrados no cotidiano e em grupos sociais legitimados ou marginalizados. Existem também diversas culturas indígenas com suas próprias lógicas e tradições que buscam resistir diante dos processos de colonização que se iniciaram a partir do contato com os europeus.

Assim, concluímos esta breve reflexão antropológica percebendo

as limitações existentes nas abordagens correntes sobre o tema do Conhecimento. Enfatizamos a necessidade de se discutir a respeito das tensões, dos conflitos, dos apagamentos e marginalizações que ocorrem e ocorreram historicamente no campo do conhecimento, e sabendo que, nas nossas produções acadêmicas, devemos estar do lado que defenda uma compreensão plural, descentralizada e atenta à emancipação dos grupos sociais que tiveram historicamente suas construções de conhecimento deslegitimadas.

REFERÊNCIAS

- Baniwa, Gersem Luciano. “Antropologia Colonial no caminho da antropologia indígena”. *Revista do PPGCS - UFRB - Novos Olhares Sociais*, v. 2, n. 1, 2019.
- Damatta, Roberto. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.
- Fernandes, Florestan. “As ‘trocinhas’ do Bom Retiro”: Contribuição ao Estudo Folclórico e Sociológico da cultura e dos Grupos Infantis. *Proposições*, v. 15, n.1 (43), 2004
- Freire, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Terra e Paz, 2011.
- Ingold, Tim; Kurttila, Terhi. “Percebendo o ambiente na Lapônia finlandesa”. *Campos*, v.19, n.1, 2018.
- Lave, Jean. “Aprendizagem como/na prática”. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, n. 44, p. 37-47, 2015.
- Velho, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

“NÓS SOMOS ENCHARCADOS DE NATUREZA”:
MEMÓRIAS, LUTAS E RESISTÊNCIAS ÀS MARGENS
DA BOA ESPERANÇA - ENTREVISTA COM
LIDERANÇAS DO “MOVIMENTO LAGOAS DO NORTE
PRA QUEM?”

ADRIANA DA SILVA CARVALHO

Mestranda em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

Email: adrianacarvalho865@gmail.com

(<https://orcid.org/0000-0002-6218-8446>)

VIDA MARÍLIA MIRANDA CRUZ

Mestranda em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

Email: vidamarilia5@gmail.com

(<https://orcid.org/0000-0002-8632-2064>)

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI

Nesta edição, a revista Zabelê apresenta uma entrevista com Maria Lúcia Oliveira, 52 anos completados um dia após a concessão desta em dezembro de 2022. Como moradores do bairro São Joaquim, uma das 50 comunidades dentro dos 13 bairros afetados pelo projeto Lagoas do Norte conduzido pela Prefeitura Municipal de Teresina, Lúcia junto de seu sobrinho e companheiro de luta Raimundo Pereira (Novinho), militante e professor de História da rede pública, são os nossos convidados para retratar o “Movimento Lagoas do Norte Pra Quem?”, atuante contra as medidas tomadas pela PMT.

Nesta entrevista além de ser narrada a história e a trajetória de Maria Lúcia, são apresentadas questões em torno desse território, localizado na zona norte da capital Teresina. O diálogo que resulta neste texto ocorreu no Museu da Boa Esperança, localizado as margens da Avenida Boa Esperança, na região das Lagoas do Norte. Esta não foi uma entrevista que seguiu a dinâmica de perguntas e respostas fechadas, Lúcia nos agraciou com um momento de trocas, vivências e experiências de vida. Deste modo, o conteúdo aqui publicado traz trechos dos diálogos e reflexões estabelecidos com Lúcia que foram organizados em forma de entrevista para a melhor compreensão dos leitores. O professor Raimundo Pereira nos guiará por um breve histórico da criação do Museu da comunidade e formação de seu acervo.

O território das Lagoas do Norte é habitado por comunidades tradicionais que vivem lá antes mesmo da criação da capital, em 1852; cercado pelos rios Poti e Parnaíba, é por meio do que a natureza oferece que esses povos se emanciparam economicamente com a prática das atividades de pesca, produção de cerâmica e agricultura.

Convidamos todos a conhecerem mais sobre o Movimento “Lagoas do Norte pra Quem?” e seu território. Desejamos uma boa leitura!

ZABELÊ: Lúcia, antes de qualquer coisa, gostaríamos de enfatizar que é um grande prazer estarmos com você aqui hoje, nesse momento de confraternização entre os membros do Movimento, nesse espaço de memória e resistência que é o Museu da Boa Esperança. Dito isso, você poderia nos falar um pouco sobre você e sobre sua trajetória?

Figura 1 - Maria Lúcia, 52 anos, Museu da Boa Esperança



Fonte: Carvalho (2022)

LÚCIA: *É um prazer ter vocês aqui. A gente divide esse tempo com vocês porque a gente acredita num processo de transformação e que se for necessário, é dentro dessas contradições que a gente consiga dialogar até espremer tudo, até chegar em algo que a gente construa*

essa transformação. Aliás, que a gente potencialize tudo o que os nossos e as nossas nos entregaram. Então, para eu chegar nessa situação de defender o que eu defendo, eu vivi isso. Eu digo: Meu Deus! Eu não sei nem como é que eu ainda estou viva, eu vou fazer cinquenta e dois anos amanhã, mas foi muito rápido que passou isso. Porque a luta contra o racismo, contra essas injustiças toma muito tempo da tua vida, a gente poderia estar fazendo outras coisas, mas a gente está lutando, né? Para que o nosso povo não morra, para que eles não acabem como isso, que é a nossa existência! Então isso, lutar contra o racismo, contra essas injustiças que se perpetuam nesse território Brasil desde que trouxeram o primeiro corpo sequestrado de África pra cá, é uma luta muito forte.

E aí, assim eu, pra tomar essa consciência, eu comecei a trabalhar na olaria, eu tinha sete anos de idade. As escolas aqui, sempre foram muito longe, era no Poty. E quando a gente ia, a gente se dividia, né? Nós somos nove irmãos, os que iam para olaria de tarde, de manhã ia para escola e os que não ia pra escola no Poty ia para vazante era uma troca assim. Papai sempre fazia isso, ele fazia isso com uma forma de educar a gente, porque é uma prática ancestral, educar fazendo aquilo que o nosso pai, nossa mãe fazia, para que a gente pudesse aprender aquela prática. E levar para frente, mas também como uma forma de sobrevivência e dele ter aqueles filhos ali, filhas todas perto e ocupados. Era também pra não deixar vacilar em outros momentos. E aí eu tive muita dificuldade porque além de eu ir, eu lembro que eu estudava a tarde, ia para a escola cansada e chegava em uma escola que não me reconhecia, eu paguei um preço alto, porque a minha família também não entendia porque eu não queria estudar naquela escola. Eu tinha raiva daquela escola, sabe? Eu preferia gazar aula e pular cordão na praça com minhas amigas, porque já vinha de um cansaço de trabalhar na olaria de manhã. E aquela professora

dizendo que ia abrir minha cabeça com um machado e que ia botar o conhecimento lá dentro. E ela falava de uma realidade que não me pertencia, ela falava de um menino branco, mostrava a figura que tinha ido ao zoológico e que a onça-pintada dormia, e que não sei o quê [...] E de tanto ela falar, eu acabei decorando isso aí eu não aprendi porque aquilo ali não tinha nada a ver com minha realidade e muito menos com uma professora daquela me ameaçando, porque tem coisas que marcam.

A partir do final da década de oitenta/noventa por aí, ainda no processo de ditadura militar, vieram um grupo de mulheres aqui para a comunidade, junto com um padre, que é o padre Eduardo que hoje mora no Ceará. E elas, debaixo do pé de manga da casa da minha mãe, elas vinham dar aquelas aulas de catecismo no dia de domingo. A gente já tomava banho de manhã, se tivesse café pra tomar, tomava, se não tivesse, ia, porque era muito gratificante aquela forma de ensinar, que dizia: “você faz um tijolo e não tem uma casa? você sabe escrever a palavra casa, né? você sabe escrever a palavra tijolo, né? Você é... Como você se identifica? Olhe para você, porque será, e essas pessoas que estão ao seu redor são todas da mesma cor? Que cor você tem? O que que você acha? Por que que você acha que é assim?”

E a partir daí foi bala, porrada e bomba em cima do colonialismo, do colonizador em cima daquela mulher que queria que eu aprendesse alguma coisa que não tinha nada a ver comigo. “Você sabe por que que você está ali conversando e entra uma cobra na sua casa? porque você está na beira da Lagoa! Por que essa relação que você tem com a Lagoa, por que tem essa relação com o modo de fazer que que veio de muito longe, veio de África? Porque que meu pai e minha mãe praticam modos ancestrais, não é?” Então, você fica curiosa e você não tem como não aprender a ler. Você quer ler porque ela está falando da sua realidade.

Eu aprendi a ler primeiro do que escrever, até hoje eu tenho dificuldade em escrever algumas coisas, mas escrevo. E assim, eu aprendi a ler porque conversava com o que eu estava vivendo. E a partir daí a gente tem que se enraizar nessa ancestralidade e nesse orgânico que é a nossa comunidade e partir daquela leitura, você aprender a ler e começar a entender que você é o que você passa, o que sua família passa, tudo fruto de um processo histórico, que precisa ser repaginado vinte e quatro horas, você entende que você precisa se organizar enquanto comunidade.

ZABELÊ: Como a relação com o padre Eduardo e as irmãs motivou a organização da comunidade?

LÚCIA: Foi daí que nasceu a associação dos oleiros, dos vazanteiros, dos pescadores, tudo capitaneado pela potência dessas mulheres, desses padres que vem para a comunidade, que nos ensina que nos enraíza, com aquela situação, colando ela com esse processo de sequestro do nosso povo da África. E a gente não tem como não dizer por aqui, na organização, que a gente vai conseguir mudar essa história, né? E aí é eu lembro muito bem, inclusive essa casa que a gente está ela foi construída ainda no tempo que o padre Eduardo estava aqui, que ele construiu várias organizações para ser sede. Ele recebia um dinheiro que vinha de fora, de uma ONG do pai dele e aí juntou com essa cooperativa dos oleiros, onde a gente começou a vender os tijolos e o processo com os vazanteiros de negociar com a CEASA que ainda hoje tem. Os quiabos daqui é dessa região, que abastecem a CEASA, e aí a gente começa a ganhar autonomia, a partir disso. O Estado, ele nunca se fez presente aqui, a gente lutou, foi luta nossa. Por isso que eu digo, nenhum Quilombo nasceu por dentro do estado foi luta nossa. E aí, a partir daí a gente já começa a se reunir na creche, na

creche que começa a ter os grupos de mãe, de bordadeira, tudo na creche.

ZABELÊ: Qual foi o ano em que esses fatos ocorreram?

LÚCIA: *De [mil novecentos e] oitenta à [mil novecentos e] noventa.*

ZABELÊ: Foi a partir disso que começou sua construção enquanto mulher negra e a sua atuação no movimento?

LÚCIA: *Foi a partir daí. A gente sempre fez uma luta orgânica, né? Nesse movimento também, porque essas mulheres que vieram ainda têm umas que estão, tem a Rita que dar aula na escola e tem outras que foram embora. E também veio a Trindade¹, veio outras mulheres e a gente começa essa relação com essas mulheres. E aí, a gente achou que as coisas foram se transformando, mas devagar, né? A gente teve a creche. Depois, houve uma ruptura no processo que padre Eduardo teve que ir embora e não teve a continuidade desse trabalho, mas a semente foi plantada. E aí, quando foi no ano de mil novecentos e noventa, foi que eu engravidei e tive que passar um tempo fora de Teresina. Passei um ano, depois eu voltei, fui trabalhar em uma escola, mas sempre com esse vínculo de luta com a comunidade sempre lutando, não é? Em dois mil, meu pai morreu na escola, em que a gente trabalhava e eu não quis mais ficar lá. E aí a gente volta para a comunidade, né? Com mais força, sempre com aquele espírito de vida comunitária, e aí a gente cria uma associação, ajudou a criar uma associação de mulheres. Mais uma vez, a presença externa do Estado, de pessoas interessadas em ter voto acabou com o processo e a gente também da comunidade, porque assim, a comunidade é uma maravilha? É não, existe*

129

¹ Francisca das Chagas Trindade (1966 - 2003): líder social, teóloga, professora; foi vereadora, deputada estadual e deputada federal pelo Partidos dos Trabalhadores (PT).

contradições e muitas. Mas assim, sempre o papai dizia que a gente sozinho pode até chegar mais rápido, mas se a gente for junto com a comunidade, com a família [...] então a gente sempre teve esse horizonte, né? De luta!

ZABELÊ: Como o Projeto Lagoas do Norte a ser implementado pela prefeitura de Teresina afetou os moradores da região?

LÚCIA: Em dois mil e quatorze quando eu cheguei na casa da minha mãe eu vi que tinham colocado um selo na casa, a minha mãe disse que eles tinham entrado lá, fotografado a casa. E eu já vindo desse processo todinho, porque desde o ano dois mil venho lutando contra esse projeto, inclusive, a gente não conseguiu avançar na primeira etapa, porque a gente ajudou a criar um comitê, e essas próprias lideranças entregaram a luta para a prefeitura naquela transição de Firmino para Elmano, e Elmano, queria fazer isso para fazer o projeto. Ele precisava do respaldo da comunidade, então foi o que ele fez, ele pegou essa liderança e botou dentro da prefeitura.

E aí quando a gente chega na casa da minha mãe, que eu vejo a porta, a casa fechada e vejo todos esses relatos me veio todas as memórias, né? Do que tinha acontecido e daí eu falei com minha família: ‘olha eles vão tirar vocês daqui da comunidade, meus irmãos. Eles não vão só alargar rua aí eu digo: vão tirar, vão tirar, porque aí já vinha tratando essa pedra há muito tempo.’ E o seu Novinho², que é uma testemunha viva também. O Novinho era uma criança, aí na época eu fui selecionado, fui classificada para fazer um curso de História lá na UESPI. Aí eu disse: ‘Novinho, nós temos boa saída, porque o povo sempre perguntava se o que a gente falava tinha como provar, aí eu disse: Novinho, tu vai estudar e eu vou ficar na luta. E aí, tu vai para um caminho dessas ciências humanas aí,

² Raimundo Pereira da Silva Filho professor de História e militante do Movimento “Lagoas do Norte Pra Quem?”

*que prove que a gente está vivo e que a nossa história é verdadeira. 'Aí a gente começou, né? Em dois mil e quatorze e meu irmão todo tempo me chamando: ah, você vem, você vem. Eu digo: olha gente, eu perguntei o que foi que eles disseram aqui, aí disseram que não tiram só foto, aí o meu cunhado chegou e disse: eles perguntaram se a gente quer uma casa ou um apartamento. Aí eu digo assim: o que vocês querem? E eles: ah, ajuda! Aí peguei, reuni a comunidade, aí tiramos uma comissão nessa comunidade e fizemos um ofício, para entregar na prefeitura para saber o que era aquele selo, o que significava aquele selo. E aí quando a gente chegou lá e disseram que vinham aqui, não queriam receber quatro pessoas lá na prefeitura. 'É o seguinte, eu já estou tão acostumada com vocês, ou vocês vão lá para a comunidade dizer o que vocês estão fazendo, o que vocês querem fazer, porque eu já sei, mas a comunidade precisa saber ou a gente vem magote, bota o pé na porta e entra, nós vamos é "tudim"'. Aí quando passou o tempo eles, fizeram uma reunião aqui numa sala, nesse dia a comunidade foi em peso, olha, parece que estava assim já girando, toda comunidade foi em peso. Aí quando a gente perguntou assim, o que que estava posto pra nós, **eles disseram que aqui era uma área nobre, porque era a quinze minutos do shopping, e cinco minutos para o centro, precisava revitalizar que estava na pauta de sair três mil famílias.** E aí, pergunto para onde é que esse povo vai? Não sabia, né? Aí a partir daí, gente ... eu fiquei desesperada porque eu já vinha num processo de cansaço e aí eu sabia como é que a comunidade é. De toda essa história de negação de direitos que vem acontecendo com o povo preto aqui nessa região que faz parte da desterritorialização que acontece desde o Primeiro, corpo preto que chegou nesse território, no Brasil e também o que eles fazem com a população indígena que são desterritorializados o tempo todo.*

ZABELÊ: Como se iniciou a parceria dos coletivos e instituições de ensino com o Movimento “Lagoas do Norte pra Quem”?

LÚCIA: *Quando a gente está com o pessoal da academia eles trazem essa informação pra gente, mas quem tem gira com guia, não é? Já ver de outra forma. Não é só essa questão aqui, material, ela trabalha bem na frente. E aí ele (o Preto Velho) disse que essa era uma região de Nanã e que não aceitava que ninguém mexesse mais aqui. E aí já que ele disse para mim fazer, eu fui fazer. Aí, o Novinho foi atrás da história oral para investigar a história oral. A gente está fazendo uma mobilização grande, apareceu uma menina e essa menina ficou todo tempo na minha cola e eu dizendo: ‘mulher eu não tenho tempo para falar contigo’ porque eu estava tão estressada, tão revoltada, e era uma moça tão delicada, né? Parece que ela veio assim enviada. E aí eu dizia, olha, não tenho tempo e aí ela deu uma afastada. Aí passou um tempo, ela disse: Lucia me escuta: “Eu fiz um trabalho na primeira etapa do lagoas do norte”. Ela trabalhava em outra perspectiva. “Não sei se está sabendo que eles vão tirar todos os terreiros, né? Eles vão tirar todos os terreiros! e eles vão fazer uma política de compensação, que é a praça dos orixás.” Ela tinha todas as informações, como era uma menina de pele clara e educada, ela entrava, trazia as informações, e eu denunciava. Aí eu fui conversar com o professor Paulo Machado e também fui nessas universidades, em IFPI, Universidade Federal, Universidade Estadual em todo lugar, pedindo ajuda para eles vir pesquisar aqui. Os ônibus da Universidade chegavam ali, né? Com os alunos eu entrava dentro dos ônibus, fazia a denúncia. Primeiro eu fui procurar a FETAG [Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do Estado do Piauí] para fazer a denúncia dos trabalhadores daqui da beira da Lagoa, eu fui procurar todos eles*

achando que eles iam me ajudar e mais uma vez, eles fizeram um pacto na prefeitura para detonar a gente, entendeu? Se ajuntar com a prefeitura, porque dinheiro do banco Mundial, né? Aí eles: “Não, a gente também quer uma beirinha pra gente” E aí eu digo: ‘Interessante! Vocês vão fazer uma praça de orixás, em cima de um cemitério indígena, e vocês vão tirar esses terreiros? Parem com isso, respeitem, tenham pelo menos essa qualidade!’

ZABELÊ: Como as universidades e coletivos têm atuado a favor do movimento?

LÚCIA: Assim elas fizeram as oficinas e assim, da universidade nossas parceiras fortes eram a Sueli³ que fez a passagem dela, aí tem a Joina, tem a Dione que deu uma parceria forte. A Lucineide⁴ lá com o grupo de extensão. Aí dessas enfeitada toda tem assessoria técnica. Vocês não querem não fazer parte? É muito bom. A gente luta mas aqui também se diverte. É bom demais, e é experiência de vida. Quando o pai velho, porque é assim gente, eu trabalho sempre com a espiritualidade, eu disse ao pai velho que eu me sentia muito sozinha e aí ele foi e disse “depois disso você não vai mais ficar só, vai aparecer muita gente para lhe ajudar. E eu vou dar caminho aberto pra cada um.” E isso me emociona muito porque eu digo meu Deus, é muito importante... aí a Daniele assim, se deu bem enquanto profissional. A Sara. Todos eles que ajudaram, assim os caminhos foram se abrindo assim, sabe?

E aí assim qual a importância deles? É a importância, porque como

3 Maria Sueli Rodrigues de Sousa (1964 - 2022): mulher feminista, negra, militante de Direitos Humanos e professora de Direito da Universidade Federal do Piauí.

4 Lucineide Barros Medeiros educadora popular, professora de Pedagogia da Universidade Estadual do Piauí e militante.

nós somos desse mundo colonizado, então quando tem a técnica que diz isso, aí não tem como. A mulher do banco mundial me perguntava “aonde é que está escrito o que você está dizendo?” E aí eu dizia “no meu corpo! tá bem aqui as marcas de trabalhar na olaria” ... E assim, apesar de tudo, tudo isso, a gente consegue ser apaixonada pela luta né, também tem o lado feliz da vida.

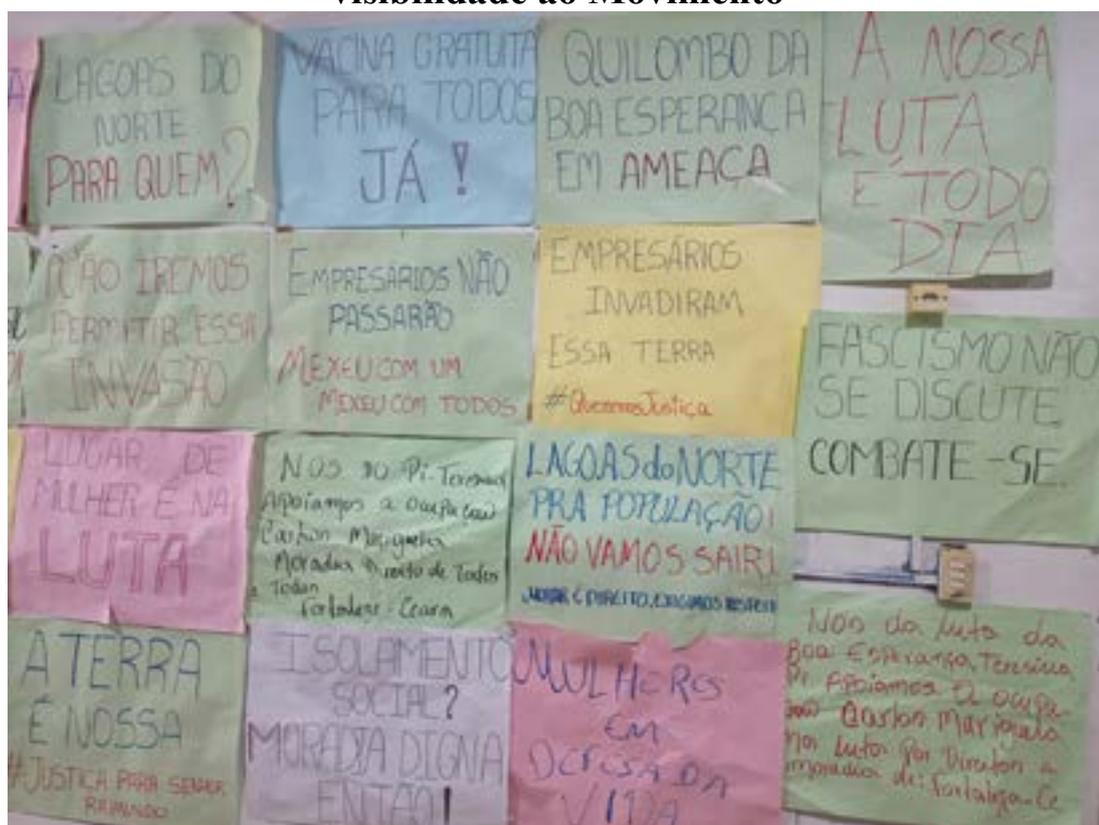
ZABELÊ: A região do Lagoas do Norte é conhecida por um número significativo de casas de umbanda e candomblé, a prefeitura chegou a remover algum terreiro?

LÚCIA: *Tiraram um. Aí veio o Ministério público, veio pessoal das universidades. Agradeço muito a Sueli, porque a Sueli realmente foi uma pessoa que se fez presente em todos os momentos aqui. A Sueli enchia minha barriga quando eu estava com fome. Ela conseguia chegar em mim assim, de encher minha barriga de alimentar meu espírito também, minha cabeça, de me acalmar. Ela foi uma pessoa simples, que sempre ajudou muito aqui... A dona Maria Mulambo veio também uma vez porque realmente a imprensa não saía daqui... é que todo o inverno é assim. Eles vêm para cá fazer esse inferno que eles fazem aqui, aqui sempre foi do jeito que é. Nós somos encharcados de natureza, sabemos viver na natureza e toda vez que começa a chover, eles vem pra cá fazer isso. Aí eu levei uma taça para a dona Maria Mulambo no pensamento dela me ajudar, e ela disse que ia me ajudar. Quando foi de noite que a gente fez uma reunião aqui na casa da dona Vitória, a Lucineide saiu com essa ideia da gente colocar a faixas nas portas. Aí a gente fez uma oficina com as mulheres e elas foram escrevendo, a Luciana Rebordosa⁵ veio escrevendo, eu e minhas irmãs também nós*

⁵ Conhecida como LuRebordosa é professora, artista visual e idealizadora do coletivo Ocuparte.

todas escrevendo, a irmã Luzia, e colocando nas portas das casas para dar visibilidade à luta. E aí, foi daí que a gente começou a mudar essa história.

Figura 2 - Cartazes colados nas portas das residências para dar visibilidade ao Movimento



135

Fonte: Carvalho (2022)

Para além disso, o Novinho já veio com o trabalho dele, que ajudou também que é do campo, do brilhante ao pau da moça⁶, veio Lucas Coelho que é um antropólogo que hoje dar aula lá na Bahia, que ele também fez um contraponto com relação à injustiça, que esse Lagoas do Norte queria fazer. A gente também procurou o professor Paulo Machado, que é um

⁶ *Do Campo do Brilhante ao Pau-da-Moça: As histórias e memórias da rua Rui Barbosa nas décadas de 1960 e 1970. Monografia apresentada a Faculdade do Piauí – FAP por Raimundo Pereira da Silva Filho no curso de graduação em História.*

escritor anônimo, que ele também traz Muita coisa, não é? E aí a partir disso, a gente fortalece mais ainda nossa consciência do que é. Eles nunca vão, nunca vão matar a gente, né? Que é aquilo que o Nego Bispo disse:

*Fogo!... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.*

*Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.*

*Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.*

*Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nasceram tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem queimando.*

*Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesque que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo
Não queimarão a ancestralidade.*

(Nego Bispo)

Domingos Jorge velho tentou dizimar a população indígena, mas não conseguiu, Saraiva tentou dizimar, mas não conseguiu. Porque está bem

ali a prática da pesca, do pote, tudo isso aí, que isso aí eles não colam em um lugar nenhum, que a gente vai, eles acham bonito querem colocar num enfeite, mas eles não dizem que é uma prática ancestral desses índios Potys que é a herança. Se você for lá puxando, puxando, puxando, você vai encontrar a gente. Tenho certeza, mas como é um processo colonial, ele vai tirando, né? E assim, fizeram isso aí, mas a comunidade continua aí e fazendo suas práticas. Aí quando Saraiva vem que ele traz uma população negra, isso aí já tudo dos estudos de Raimundo Filho de outras pessoas que pesquisaram, que coloca na mão da gente, porque nós também somos adeptas da oralidade, uma oralidade que se configura, né? através dessas conversas, essa oralidade ela nos ajuda também a ressignificar e fortalecer. Isso porque é uma prática ancestral. Eu vou falar várias vezes que é pra você aprender e é uma coisa que eles fazem. Os mestres e mestras, como diz o nego Bispo, que é uma referência também forte para mim.

137

ZABELÊ: Qual o sentido que esse lugar tem para os moradores como um território?

LÚCIA: Quando Saraiva traz essa população negra para essa região que ele disse que era uma área insalubre, que era cheia de Lagoa, essa população negra que fica aqui é usada para construir Teresina. Ela ganha autonomia plantando fumo, trabalhando nessas práticas, que é a pesca, que é o tijolo, que é a planta.

E a gente sempre vêm nessa resistência, falando sempre isso que é uma negação do nosso povo aqui nesse território em diáspora, que não começou aqui, mas começou desde que eles tentam dizer “ah porque lá na África os negros escravizavam outro”, querendo sempre enfraquecer nossas forças, e a gente faz essa cola de que estão sempre tentando apagar

nossa história. Inclusive nessas conversas que a gente vai, nessas trocas e tudo você vai descobrindo que hoje apagar, derrubar os prédios de Teresina que eles derrubam não é só por conta do capital, mas existe um racismo estrutural, porque tira marca de quem construiu essa cidade, vai tirando o traço negro, vai tirando aquele traço porque eles não querem nossa presença aqui e isso aqui eu tenho certeza que se eu não vivesse do jeito que eu vivo no movimento eu não tinha aprendido isso, porque Universidade nenhuma dá isso daqui pra gente, porque o que eles fazem ao longo da história é tirar você, descolar você da sua realidade, tirar o que você tem e colocar aquilo que você não tem. E eu continuo muito revoltada com tudo isso que acontece com a população negra aqui no estado do Piauí e no Brasil, mas eu não posso fazer a luta internacional e nacional, mas eu posso fazer aqui no meu território onde eu estou, onde estou vendo racismo ambiental, racismo estrutural acontecer e não posso descolar isso das falas que eles dizem: “Teresina Cristalina, Teresina menina”, uma história tão mal contada, muito mal contada porque quem tem cinquenta e dois anos já viveu um terço dessa história. E aí a gente se revolta porque a gente sabe que se hoje, e aí é onde eu falo o sentido do pertencimento e o sentido de fazer essa leitura crítica trazendo para esse processo de negação do nosso povo em diáspora, porém em todos os territórios porque aqui a gente passa por isso, mas lá no quilombo do seu Cláudio, eles passam pela entrada do grande capital, a plantação da soja, a mineração, lá na Dan que é um território indígena no sul do Piauí é do mesmo jeito. E o que está mais perto da gente aqui? É isso! E o que aconteceu depois desse projeto, da entrada do capital? Gente morreu, a drogadição aumentou, as siglas aumentaram, estão matando nosso povo, eles deixaram entrar, eles deixaram isso acontecer e culpabiliza esse povo pelo que está acontecendo, aí eu vou descolar isso da realidade? Não vou.

Meu pai sempre dizia “minha filha amarre um pano na sua barriga e fique junto com os seus.” Isso é uma técnica ancestral, amarrar um pano na barriga para contrair o estômago para não sentir, porque a fome dói, eu já passei fome e eu sei que a fome dói. Então ele ensinava isso para gente e ele fazia isso quando não se tinha alguma coisa para comer, ele e minha mãe colocavam aquele paninho, mas nem por isso a gente foi triste, assim amargo, a gente é revoltado, mas uma revolta que se transforma em luta, meu coração é aberto. E eu tenho dito de tudo que aconteceu, de todo o racismo ambiental, de toda gente que morreu aqui na nossa comunidade, de toda a exclusão, de gente que adoeceu, e a gente se “acaloiar” com os nossos inimigos, isso é uma traição muito grande. E eu lhe digo, o estado do Piauí tem uma dívida histórica com a população negra, tem uma dívida histórica que coisinha pequena, miudinha não é para nós, a gente merece coisa que tenha dinheiro, que possa colocar nosso povo lá dentro, que deixe nosso povo feliz. Por que eles não fazem isso? Porque eles são racistas, isso é racismo! Eu tenho certeza que existem pessoas capacitadas intelectualmente para assumir qualquer pasta no estado do Piauí que ajude nosso povo a sair dessa situação de negação. Vá lá naquele lixão para ver como é que as pessoas estão, vá dentro desses hospitais, das maternidades. Quem é esse povo? É o povo preto que está sofrendo.

139

Eu sempre acredito, como pai velho diz: que o chão é o melhor lugar que tem para se estar porque se você cair é mais fácil de se levantar. Então é isso gente, não tem como a gente não colar tudo que a gente viveu com esse processo de racismo estrutural, de racismo ambiental e fazer uma luta contra tudo isso. E isso dá sentido para a vida da gente, dá sentido porque eu tenho cinquenta e dois anos eu já passei por muita coisa, mas eu estou viva, nada nunca me faltou, pode faltar um dia, mas no outro dia chega porque eu

tenho fé nessa espiritualidade. Eu não vou dizer ‘ah eu recebo um preto velho e não vou fazer a defesa dos meus’, é claro que eu tenho que fazer.

ZABELÊ: **Mediante todas essas mobilizações, qual foi o posicionamento dos financiadores e da mídia local?**

LÚCIA: *A gente fez toda essa mobilização, fez redes com muitos movimentos e a gente conseguiu fazer uma denúncia para os financiadores que era o Banco Mundial, porque por aqui não conseguimos, fizemos essa denúncia para os financiadores, eles vieram o Banco Mundial veio e constatou as injustiças, as violações de direitos humanos e suspenderam os recursos, porque senão eles tinham feito. E todo mundo dizendo que era às mil maravilhas do mundo, mas todo mundo marginalizando a gente, eu lembro que tinha jornalista que dizia “esse povo tem que sair daí, é um bando de povo ladrão, sair da beira do rio e desocupar para o povo passar”. E onde é que eles estavam quando a gente estava construindo, trabalhando fazendo tijolo para construir essa cidade, onde é que eles estavam, para vim dizer isso agora, quem é esse macho, quem é essa fêmea que manda eu calar minha boca? Porque também uma das estratégias do capital é dizer para a gente ficar calado, “paz sem voz não é paz é medo”, como diz a letra da música.*

ZABELÊ: **Quantas famílias seriam afetadas por esse projeto e quantas ainda estão conseguindo permanecer?**

LÚCIA: *Olhe para tirar mesmo era três mil e oitocentas famílias. São treze bairros diretamente afetados, Matadouro, São Joaquim, Olarias, Mocambinho... a nossa luta aqui ajudou muita gente, por exemplo*

*lá onde a vó dela (Jazi) mora, eles também iam sair, eu sei de tudo. E ele (o prefeito) mentindo dizendo que não ia tirar o povo e eles estão de olho ali também, beira de rio meu filho, beira de rio é caro. Olha quando eu era criança meu pai, ele criava gado que meu pai trabalhou aqui, o lugar que nós moramos hoje era a barraca da roça do meu pai e o meu pai trocava gado com seu Plínio que tinha uma vacaria onde é o Teresina Shopping. Então o que eles queriam era fazer essa limpeza, essa limpeza étnica, essa gentrificação aqui do jeito que fizeram lá. E esse capital ele é infame porque lá na zona leste eles fizeram casa dentro de rios dentro de lagoas, por isso que lá alaga e aqui não alaga porque aqui tem o braço do rio que a lagoa pode correr a água. E lá, eu digo gente porque eu vivi essa cidade e vivo, eu trabalhei como empregada doméstica na zona leste e lá quando chovia aquela parte do Pão de Açúcar ninguém andava, mas assim ainda tinha gente morando lá. Se você passar agora onde fica ali a Durvalino Couto, aquelas ruas bem ali têm poucas casas, os ricos não estão mais morando ali eles saíram, eles estão morando em condomínio fechado em Alphaville, não sei para onde. Então, como é que eles são? Eles são ordinários, eles exploram aquela região, aí quando eles não querem mais explorar eles saem dali e vão para outro lugar. **Agora, qual a ideia da nossa conversa com vocês? É justamente essa, é vocês se apropriarem da história de onde vocês vivem, mas não é só da história da cidade, a do território que é lá onde você mora, porque lá deve ter gente que está passando por essa mesma situação e pode ser do seu povo.***

Figura 3 - Objetos recolhidos das residências demolidas pelo Projeto Lagoas do Norte. A canoa, a tarrafa e os búzios são alguns dos símbolos desta comunidade ribeirinha.



Fonte: Carvalho (2022)

ZABELÊ: Comente sobre o racismo ambiental que você menciona.

LÚCIA: *O racismo ambiental ele acontece da seguinte forma, é quando uma comunidade de propósito é colocada numa situação difícil, ou seja, quando se constrói uma grande obra próximo a uma comunidade e aquela obra prejudica aquela comunidade, e não vai nenhuma infraestrutura como transporte, saúde.*

Esses fenômenos naturais como aconteceram lá em Recife de muitas casas alagarem, então, racismo ambiental se dá da seguinte forma. E aqui com a gente é eles criarem esses projetos grandes e chegarem e só dizer

que você vai ter que sair involuntariamente. Aí você vai e quem é que tá lá? É a população preta, isso é o que a gente diz que é o racismo ambiental, falando assim de uma forma bem geral.

ZABELÊ: Como tem sido a identificação das pessoas enquanto indígenas e quilombolas na comunidade? Você fez algum trabalho de conscientização como a que recebeu quando criança sobre sua realidade?

*LÚCIA: Pois é, fizemos essas redes e aí eu conversei com a Eliete que veio da Bahia, e a gente disse: “vamos nos reconhecer enquanto comunidade quilombola.” E aí a gente fez esse trabalho, e aí fizemos duas assembleias com a comunidade e mandamos para Fundação Palmares e a comunidade dizendo que era quilombola. Quando foi no tempo das eleições esse povo daqui queria porque queria conversar com o Pessoa, aí eu disse: ‘olha gente eu não aceito’, mas a comunidade ficou querendo e querendo. Daí eu e Luan fizemos uma carta e aí perguntei qual era a casa que era para receber. Aí o prefeito veio e assinou o documento dizendo que ia deixar a gente aqui na comunidade e disse que ia dar o título da posse da terra. Quando ele disse isso e veio a resposta da fundação Palmares o povo não queria mais ser quilombola queria era o título de posse. ‘Mas se vocês assinaram lá e disseram que queriam e tudo’. É onde eu digo: as contradições. **Só que para nós não é só o quadrado da casa, nossa relação aqui é relação com rio, é relação com a terra, pesca e tudo.** E é isso que nós temos tentado, é dizer que essa comunidade aqui é diferente de outras comunidades. E aí a gente já tentou muitas vezes falar com ele para saber como é que ficava e ele nunca recebia, foi aí que a gente fez uma mobilização grande que arreventamos*

a porta da prefeitura aí ele recebeu a gente, mas até hoje não deu título de posse, até hoje o pessoal da comunidade também está nessa. Então assim, no próximo ano a gente quer fazer um encontro de mestres e mestras de quilombos e a gente vai fazer uma oficina com a comunidade para entenderem como é que se organiza uma comunidade quilombola.

ZABELÊ: Como surgiu a ideia de ter um museu na comunidade, como foi esse processo de criação?

LÚCIA: Pois é, o museu é o seguinte, a gente começou a fazer junto com professora Lucineide. “Vamos fazer a instalação nas universidades”. Aí o povo vai e a gente começou a fazer a instalação. Aí levava as coisas tudinho ... Aí eu digo: ‘gente pois vamos fazer um museu’. Aí nós começamos a juntar peças. Aí a Joana veio de lá pra cá e aí fez uma oficina sobre o que é museologia e aí o povo deu muitas peças, a gente foi criando o museu. Mas a fundamental é a bicicleta, que a bicicleta ela tem até uma história, que o Novinho, né? Acho que com a imaginação dele junto comigo e com o que ele viveu, ele criou a história da bicicleta.

A história da bicicleta é a seguinte: Meu pai, ele trabalhou com os militares, quando ele chegou aqui em Teresina, que aí já é outra história. E ele teve de herança que deram pra ele uma bicicleta. Essa bicicleta só tem dez delas, que ela participou da Segunda Guerra. E aí a bicicleta é o símbolo do museu. Aí começamos com a bicicleta. É uma Gulliver. Tá lá em casa. E a bicicleta ela é o símbolo porque foi nela que muita gente daqui conseguiu viver. Eu estou escrevendo, depois vou mandar o que eu estou escrevendo pra vocês porque fala muito né? Mas é bom vocês também escreverem, tá? A gente fala muito, o pai veio (Preto Velho) disse

pra mim: escreva, escreva, escreva, aí eu sempre quis escrever, aí o Lívio disse, escreve, escreve, escreve, escreve, escreve, aí eu comecei escrever. Amanhã é dia de escrever, todo dia eu escrevo.

ZABELÊ: Pelo que percebemos a espiritualidade está sempre atuando na sua vida.

LÚCIA: *É. Isso. Muito mesmo. Eu sou da Umbanda.*

ZABELÊ: O pessoal dos terreiros se apropria do espaço da praça dos orixás?

LÚCIA: *Quem se apropria mesmo é a prefeitura, que vai lá e faz as coisas ou as pessoas também de terreiro que ajudaram. Olha, mas uma coisa que eu vou dizer pra vocês, a espiritualidade não brinca. Não brinca. Tem muita gente que se apropriou disso e ia tirar mãe de santo, depois paga um preço alto. Elas não vão não. Ninguém vai pra lá. É um lugar assim, acabaram com a imagem dos orixás, quebraram os orixás.*

ZABELÊ: Como tem sido a vivência das crianças na comunidade?

LÚCIA: *Pois é, as crianças sempre estiveram muito presentes na luta, muito presentes mesmo, assim que a gente estava nesse lado da confusão, elas pediram até pra gente comprar baladeira pra elas, pra atirar no povo da prefeitura. E assim, foi massa porque aqui parece um pouco com a história do Bacurau. Depois que a gente fez essas oficinas na hora que o carro da prefeitura aparecia alguém corria na comunidade todinha e eles diziam: “vamos pegar a baladeira”. A gente botava eles para correr!*

ZABELÊ: Como ficou o movimento nesses últimos dois anos de pandemia?

LÚCIA: *Com a pandemia foi o seguinte, aqui graças a Deus na comunidade não teve caso de morte não. Mas como era uma coisa que a gente não conhecia... aí eu fiquei... eu fiquei dentro de casa sem saber o que fazer. E eu tinha medo né. Dizia assim: “meu Deus, se eu pegar essa covid, eu sou até fumante, será que eu morro de uma hora pra outra?” Aí eu fiquei com medo. Aí eu falei com a Sara que é minha colega lá de Recife, as universidades começaram a produzir documento né? Podcast e um monte de coisa ... Aí minha mãe adoeceu. Quando minha mãe adoeceu, aí outras velhinhas foram adoecendo. Aí um dia a gente saiu de casa. Aí eu peguei, né? Fiz o que eles ensinavam, botei uma máscara, cobri a minha cabeça, andava muito com a cabeça coberta no início da pandemia tanto por causa da questão do meu ori e também porque não sabia né. Aí vesti um saco de plástico e comecei a vir. Aí, eu descobri que ela não estava tendo teste né, monte de velhinha tudo sem teste. Aí eu liguei pra Denise, Assistente Social da prefeitura, aí eu disse ‘Denise, não está tendo teste, não está tendo teste e o povo está pagando é com seiscentos reais do dinheiro do auxílio.’ Denise respondia- “Ai tá tendo, não sei o que” aí eu digo ‘olha é o seguinte ou você manda testar a comunidade ou amanhã a porta da prefeitura vai amanhecer toda suja de sangue’. Aí, quando foi no outro dia eles mandaram testar a comunidade. Aí testaram a comunidade e também outra coisa, essas velhinhas elas são muito espertas, elas são muito limpas e isso ajudou muito, entendeu? Delas não terem se contaminado. Aí ela elas mesmo criaram estratégias de se preservar, e... aí assim também, é como a gente fez essa amizade com o pessoal de Recife, eles fizeram os*

projetos de cesta básica e mandaram muita cesta básica pra nós, cesta básica que tinha até carne seca. Aí fez também o projeto “Habitat” que foi as pias. Não é coisa muita, mas assim... aí também junto com esse projeto veio umas máscaras que foi as costureiras da comunidade que fizeram, álcool em gel, tudo a gente encaminhava aqui na comunidade, sabe? Foi assim. A gente botou as barraquinhas: “aí como é que vai fazer pra entregar as máscaras, não sei o quê?”. Aí a dona da padaria disse “bote uma barraquinha com as máscaras bem aqui na porta”. Aí eu disse ‘oh a barraquinha vai ficar na porta de fulano tal. Vão lá tem álcool, cada um pega lá e assina. Quem puder leve sua caneta pra não ficar pegando na caneta que tá lá, mas, quem não quiser (levar a caneta) tem o álcool em gel, é só terminar de pegar na caneta e passar nas mãos.’ Pronto!



MUSEU DA BOA ESPERANÇA

Figura 4 - Parte do acervo do Museu da Boa Esperança



Fonte: Carvalho (2022)

ZABELÊ: Professor Raimundo, nos fale um pouco sobre você, sobre sua trajetória no movimento.

Eu me chamo o Raimundo Pereira da Silva Filho. Sou nascido e criado na comunidade da Boa Esperança, desde [mil novecentos e] oitenta e oito mas, a minha família se estabeleceu lá a partir de [mil novecentos e] sessenta e cinco. Meu avô fez a casa, trabalhava de Olaria e aí a gente se

estabeleceu. Eu estudei na região, terminei o ensino médio. E assim, por conta da convivência, lá em casa tinha criação de animais, tinha vazante. E antes do Lagoas do Norte a prefeitura veio proibindo isso. Proibiu a criação de animais, foi tentando controlar a vida dos moradores, né? E aí, depois que veio o programa e aí começou as ameaças, mesmo de expulsão. Então, em dois mil e nove a gente criou o centro defesa com o intuito de ... o problema, não era o Lagoas do norte ainda, era questão da violência, da falta de oportunidade. Então, a ideia era gerar emprego, gerar renda para os jovens da comunidade e ter um futuro. Só que aí o projeto não foi para frente que era uma usina de reciclagem. E aí, como o começo do parque do Lagoas do Norte, a gente começou a perceber essas ameaças e aí elas ficaram mais contundentes em dois mil e quatorze. Quando a prefeitura selou as casas, né? Colocou um selo. E aí realmente falou da questão da remoção.

149

E aí, a minha participação era mais era de tentar descobrir o que que a prefeitura realmente queria fazer, como é que ela queria fazer, né? Até então, a comunidade não estava mobilizada porque achava que não ia vim aquelas coisas, que prefeitura não ia fazer nada. E aí eu encontro no site do banco mundial que estava em inglês, tipo um projeto falando quantas pessoas iam ser removidas, onde é que é ser essa remoção. E aí a gente viu que a ameaça não era mais ameaça, era uma coisa já arquitetada.

ZABELÊ: Há alguma relação entre a participação no movimento e sua formação acadêmica?

No meio dessa turbulência foi quando eu fui para a universidade, fazer o curso de História. No caso, era pela Nassau, né? A faculdade Nassau. Só que na época, o nome era FAP. Foi pelo PROUNI. Aí eu fui

fazer o curso de História, que a princípio eu ia falar sobre a história da família, da rua que eu morava. E aí, com essas ameaças do programa, eu resolvi mudar, ampliar. Aí eu falo da questão da zona norte, ali, na década de sessenta e setenta, as transformações que aconteceram naquela região e aí utilizo a história oral, né? Começa a conversar com alguns moradores e aí vai fortalecendo o sentimento de que, na verdade, coisas que a gente achava que eram simples do dia a dia, que eram coisas assim, que não tinha muita relevância, a gente passa a perceber que as nossas a nossas práticas ainda são feitas, tornam a gente uma comunidade tradicional, então, a princípio a gente começou a se identificar como comunidade tradicional. E aí é que a emenda com a conexão de por que criar um museu. Então, a princípio toda vez que a gente era convidado para ir pra algum local para fazer alguma fala, né? Universidade, algum local assim... A gente começou a levar a coisas que mostravam a comunidade, peças, objetos, a fôrma de fazer tijolo, né? O próprio tijolo, ferramentas e aí a gente começou a levar. Levar fotos da comunidade, e aí surgiu a ideia desse museu itinerante, que saia sendo mostrado para as pessoas. E aí depois veio a ideia de criar um museu físico, que a comunidade aprovou porque seria mais uma forma de denunciar. Já que a prefeitura queria apagar a nossa história, a gente teria não um museu depois que a prefeitura removesse as pessoas: “Ah aqui morou a comunidade da Boa Esperança”. Não! Um museu com a comunidade, morando no local e permanecendo. E a comunidade aprovou, viu que era um meio de denúncia, né? Porque depois veio a questão das faixas e de pintar os muros, mas aí depois disso tudo, a gente criou o museu. E aí, depois disso tudo, do museu itinerante e do museu físico, a gente tem a ideia de criar um museu virtual, que é o site, pra chegar em mais pessoas, né? Aí, lá congrega tudo, congrega as produções que foram feitas, vídeos fotos, peças, tudo nesse panorama.

Figura 5 - Objetos de olaria produzidos pela comunidade



Fonte: Carvalho (2022)

ZABELÊ: Você poderia nos contar a história da bicicleta, a primeira peça do acervo do museu da boa esperança?

151

Ela pertenceu ao meu avô, Seu Antônio Ferreira de Sousa. E pelas pesquisas que eu fiz, pelo que ele falava também... Porque na verdade a gente achava que a bicicleta fosse europeia, tivesse sido fabricado na Europa, porque ela parece muito com os modelos usados na época da guerra, da segunda guerra. Só que tinha uma conexão, ela não era europeia, mas o cara que fez era europeu, ele veio fugindo. Era um judeu que fugiu da segunda guerra para o Brasil, e começa a fabricar as bicicletas na década de cinquenta.

E aí a bicicleta, ela tem nessa faixa, ela tem em torno de setenta anos já. E aí, meu avô adquire. Na época que eu pesquisei e a bicicleta era bem cara na época, não era fácil de ser adquirida. E poucas pessoas tinham essa bicicleta né? E aí, meu avô usava ela como um meio de transporte

na questão da olaria, na questão de trabalho mesmo, que ele era vigia na escola. A marca da bicicleta é Gulliver. E aí a gente fez essa pequena história, porque na verdade ela foi a primeira peça do museu, a primeira a ser tombada e registrada. E aí essa história foi eu com a professora Joina, a gente criou esse relato poético, né? Sobre a história da bicicleta, do que ela transportou, inclusive lá no site do museu, tem esse texto que eu construí com a Joina. Então a bicicleta foi a nossa primeira peça. E nela já tem essa história de resistência pelo próprio cara que fabrica, que ele era um judeu polonês que fugiu da segunda guerra para o Brasil e aí começou a fabricar bicicletas como uma questão de sobrevivência. E aí meu avô também, quando estava usando a bicicleta, ele usou ela como um ato de sobrevivência e nas minhas pesquisas quando o Brasil foi campeão da Copa do Mundo de sessenta e dois, o Garrincha foi o atleta que mais se destacou, e aí como questão de destaque de premiação ele ganhou uma dessas bicicletas. Para se ver assim a questão da importância dela.

“Nós somos encharcados de natureza”: memórias, lutas e resistências às margens da Boa Esperança - Entrevista com lideranças do “Movimento Lagoas do Norte Pra Quem?”

sou uma bicicleta histórica

Figura 6 - Primeira peça do acervo do Museu Boa Esperança



Fonte: Arquivo particular do Professor Raimundo Pereira (2022)

Sou uma bicicleta histórica, ahh, sou sim! Porque a história, antes, e até mais do que ser feita dos nomes que ganham fama nos livros, é feita de suor, de lágrimas e de alegrias!

Carrego histórias.

Em especial, carrego as histórias do senhor Antônio Ferreira de Sousa, o vaqueiro que saiu lá do Pernambuco, para vir fazer a vida aqui na nossa Teresina.

Fazer a vida. História é vida. História é labuta diária, que se confunde com o pedalar ligeiro, e com o pedalar cansado.

Pedalar que se infiltrava nas veredas ainda bem verdinhas que existiam entre a nossa tapera da Av. Boa Esperança até as olarias do Poti Velho. Percorri as veredas de chão, cheias de pedras no caminho, mas cheias de belezas, encantos e encantados. Depois veio o asfalto duro, liso pra correr... correr... correr... a vida correu mais, as mãos no meu guidão trabalharam mais, os pés calejaram mais. O asfalto não é tão fácil quanto dizem.

Carreguei histórias e mais coisas cheias de histórias, como os “jacar” trançados pela experiência de outras mãos também calejadas de trabalho.

Carreguei tijolos.

Tijolos

Tijolos

Tijolos, um a um, um sobre o outro foram engrandecendo Teresina, construindo Teresina, “urbanizando” Teresina.

Eu também construí Teresina, saindo lá da minha Zona Norte, bem de onde essa cidade nasceu.

Eu também alimentei Teresina. Seu Ferreira de Sousa levava o quiabo, o feijão que era, e ainda é, produzido às margens do Parnaíba, nos quintais da Av. Boa Esperança, para ser vendido lá no Mercado São Joaquim. E quando ele voltava, cansado de tanto pedalar, trabalhar, ainda tinha tempo para ser feliz! Colocava a criançada na minha garupa, para tirar sorriso infantil em cima das minhas rodas...

Pois é, roda, uma das primeiras grandes invenções desta tão afamada humanidade. Pois carrego duas! Duas rodas bem gastas de tanta história.

Alguém aí duvida que não sou também patrimônio de museu?”

155

(Reprodução: COISAS QUE FALAM | Museu da Boa Esperança
(museudaboaesperanca.org)



REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI