

---

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

---

Thiago Rodrigues Gonçalves

**O lugar-samba no Bixiga: memória e identidade**



Rio Claro-SP  
2014

**Thiago Rodrigues Gonçalves**

**O lugar-samba no Bixiga: memória e identidade**

Trabalho de Dissertação apresentado ao Instituto de Geociências e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Rio Claro, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Geografia.

**Orientadora:** Livia de Oliveira

910.1 Gonçalves, Thiago Rodrigues  
G635L O lugar-samba no Bixiga: memória e identidade / Thiago Rodrigues Gonçalves. - Rio Claro, 2014  
138f. : il., figs., tabs.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas  
Orientador: Livia de Oliveira

1. Geografia humana. 2. Samba paulista. 3. Geografia humanista. 4. Vai-Vai. 5. Permanência. I. Título.

Thiago Rodrigues Gonçalves

**O lugar-samba no Bixiga: memória e identidade**

Trabalho de Dissertação apresentado ao Instituto de Geociências e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Rio Claro, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Geografia.

**Comissão Examinadora**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lívia de Oliveira

Prof. Dr. Eduardo José Marandola Júnior

Prof. Dr. Paulo Roberto Teixeira de Godoy

Rio Claro, SP, 03 de outubro de 2014.

À presença e à memória de meus avós, Laureano e Maria, Bonifácio e Maria, sem os quais não haveria o próprio ânimo da vida e a consciência tão importante de quem sou.

## AGRADECIMENTOS

À professora **Lívia de Oliveira** pela inestimável oportunidade de infinito aprendizado que me concedeu ao aceitar me orientar nesta dissertação de mestrado. O convívio próximo ao longo desses meses mostrou-me que é, sim, possível atingir o mais alto nível de nossa carreira e ainda assim manter acesa a chama do carinho pelo ofício do ensino e pela tutela dos mais jovens. Levo comigo a honra de ter sido orientado pela senhora e um exemplo de dedicação e rigor inabaláveis – além de algumas broncas – que certamente contribuíram para dar a este trabalho a qualidade que a orientação de uma das maiores geógrafas do Brasil exige. Lívia, muito obrigado.

Ao **Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual Paulista em Rio Claro** e a seus **funcionários** pela oferta do ambiente propício ao desenvolvimento do trabalho científico.

A todos os **professores** do Programa, em especial àqueles que, ministrando suas respectivas disciplinas, contribuíram com instigantes questionamentos para este trabalho.

Aos colegas discentes pelas oportunidades de diálogo e troca quando de nossos encontros. Em especial: **Carol, Gabriela, Tiago e Wesley**.

Ao **Henrique**, grande amigo e companheiro de caminhada, papai da última hora, meu caboclo violeiro preferido, pelas risadas, pelo ombro nos momentos de desespero, por sempre ter sentado na poltrona mais próxima à mesa. Henrique, meu velho, que a sua viagem junto da Vivian e da pequena Cecília seja mil vezes mais alegre do que nossos encontros.

Ao **Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural** e ao **Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia** pelas tardes de leitura, pelas mesas de bar, pelos encontros em Niterói, pelo convite à reflexão, pelos aprendizados e por todas as ajudas. A todos, indistintamente, muito obrigado.

Ao **Eduardo**, professor, amigo e verdadeira força da Natureza. Pelo que não agradecer? Dos livros emprestados ao companheirismo que tem, para mim, peso de ouro e importância de vida. Pelo empurrão lá atrás. Eduardo, muito obrigado.

À **Letícia**, amiga querida, comparsa de madrugadas de trabalho, mineira em Diamantina. Pelas sugestões, pelas leituras, pelo talento em acalmar crises, pela tranquilidade transmitida entre abraços. Pela dança em uma esquina de Niterói. Letícia, muito obrigado.

Ao **Milton** pela paciência em brincar com as imagens por mim e tentar entender as mudanças que ia pedindo. Milton, professor, muito obrigado.

Ao **Tiago** e ao **Leandro**, amigos de há tantos anos e de tantos quilômetros, pela curiosidade e pela torcida, pelas sugestões que chegavam mesmo sem que percebessem. Gurizada, muito obrigado.

Ao **Hugo** e a **Fernanda**, que compõem junto comigo o trio mais esquisito da Geografia brasileira. Amigos que a vida me deu e pelos quais sou tão grato. Pelas conversas, pelas confidências, pelas confusões, Hugo e Fernanda, muito obrigado.

À minha família, **Célia**, **Paulo** e **Rafael**. Os Quatro Mosqueteiros lançados num mundo desconhecido e difícil. Pelo apoio, pela presença constante, pela compreensão, pelo respeito, pela própria vida. Mãe, pai e irmão, muito obrigado. Do fundo do coração.

À **Mariana**. Pelo que pode haver de mais bonito na minha existência. Pelo encontro mais feliz da minha vida. Pelo dia em Monte Sião. Pelas madrugadas em claro, enquanto você dormia tão tranquilamente que era só olhar e tudo ficava bem. Pelos gatos. Todos eles. Pela Dona Tite e pela Carol. Por rir de mim e comigo. Pelos altos morros. Pelo que ainda não aconteceu, por tudo o que já aconteceu. ‘Brigado, guria.

*A pele negra reluziu na madrugada  
Quando a lua prateou a escuridão  
E os sons dos atabaques ecoaram  
Pelos cantos do Brasil, imensidão*

*E um raio risca o céu na madrugada  
E Xangô me faz pensar na criação  
Um trovão me traz de volta a batucada  
Dos quilombos no tempo da escravidão*

*Negro, teu samba tem seu sangue  
E em toda parte do Brasil o teu suor  
Nas caatingas, cerrados e nos mangues  
A esperança de um mundo melhor*

*Bate negro no pandeiro a tua luta  
Bate firme no tambor a marcação  
E o povo brasileiro não disfruta  
Da sonhada liberdade nesse chão*

*Bate negro a mão no couro do repique  
Palafitas, pau à piques, litorais  
Bate negro a mão na cara do inimigo  
Bate o ponto para os nossos Orixás*

*Pois o samba nasceu do sofrimento  
Nasceu em protesto a tua dor  
No fundo do quintal junto ao terreiro  
O samba brasileiro e o teu clamor*

**(“Lamento negro” — Edu de Maria e Bruno Ribeiro;  
Núcleo de Samba Cupinzeiro)**



*Ao samba e a todos os bambas, de ontem e de hoje,  
humildemente peço licença.*

## RESUMO

Este trabalho objetiva compreender uma das várias formas de relacionamento com o lugar: aquele que se dá através da memória enquanto tempo vivido, que permanece na experiência presente do mundo, conferindo ao lugar um sentido de passado específico. A memória de que tratamos aqui é a memória do samba paulista e sua permanência está inscrita no bairro do Bixiga, em São Paulo. O sentido de passado que engendram memória e permanência é o que chamamos lugar-samba – o Grêmio Recreativo Cultural Social Escola de Samba Vai-Vai.

**Palavras-chave:** Geografia Humanista. Samba paulista. Vai-Vai. Permanência da memória.

## **ABSTRACT**

This work aims to understand one of several forms of relationship with the place: one that occurs through the memory as lived time that remains in the present experience of the world, giving the place a specific sense of past. The memory that we consider here is the memory of the samba Paulista and its permanence is embedded in the Bixiga neighborhood, in São Paulo. The sense of the past that engender memory and permanence is what we call place-samba – the Grêmio Recreativo Cultural Social Escola de Samba Vai-Vai.

**Keywords:** Humanist Geography. Samba Paulista. Vai-Vai. Permanence of Memory.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> – Barracões que acolhiam os viajantes em Pirapora do Bom Jesus (SP).....	26
<b>Figura 2</b> – Dionísio Barbosa, fundador do Grupo Carnavalesco da Barra Funda.....	30
<b>Figura 3</b> – Bloco Carnavalesco da Barra Funda (1937); foto de Claude Lévi-Strauss .....	31
<b>Figura 4</b> – Largo da Banana: pátio de manobras e ponto de reunião e encontro de “sambeiros” .....	32
<b>Figura 5</b> – Quadro comparativo entre o Largo da Banana (1958) e Memorial da América Latina (2008) .....	32
<b>Figura 6</b> – Construção do viaduto sobre a linha férrea da CPTM — Obra concluída (1954). 33	
<b>Figura 7</b> – Panfleto da 125ª Festa do Cururuquara, em Santana do Parnaíba (SP) .....	37
<b>Figura 8</b> – Representação artística das trilhas do Planalto Paulista.....	66
<b>Figura 9</b> – Recorte do “ <i>Mappa da Cidade de São Paulo e seus Subúrbios</i> ” (1847).....	72
<b>Figura 10</b> – Recorte do “ <i>Plan’-História da Cidade de São Paulo (1800 – 1874)</i> ” .....	73
<b>Figura 11</b> – Reprodução da fotografia: “Paredão do Piques, Ladeira da Consolação e Rua da Palha (Hoje 7 de Abril)”, de Militão Augusto de Azevedo (1862) .....	74
<b>Figura 12</b> – Reprodução da fotografia: “Cidade de São Paulo (Vista tirada do Paredão do Piques)”, de Militão Augusto de Azevedo (1862).....	75
<b>Figura 13</b> – Recorte da “Planta da Capital do Estado de S. Paulo” (1890).....	79
<b>Figura 14</b> – Emblema oficial do Vai-Vai, com as 14 estrelas dos Carnavais vitoriosos.....	101
<b>Figura 15</b> – Recorte de imagem com os espaços declarados de utilidade para a construção da “Linha 6 — Laranja” .....	124
<b>Figura 16</b> – Destaque: região conhecida como “Campos do Bexiga”, ainda sem o sinais de loteamento .....	136
<b>Figura 17</b> – Destaque: região suburbana dos “Campos do Bixiga” atravessado pelo antigo Caminho de Santo Amaro (atual Avenida Brigadeiro Luís Antônio) .....	137
<b>Figura 18</b> – Destaque: região dos “Campos do Bexiga” já completamente loteados .....	138
<b>Figura 19</b> – Lugares designados como “imóveis de interesse público”, nos termos do Decreto Estadual N° 58.027, de 7 de maio de 2012 .....	139

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b> – Emigração italiana para o Brasil, segundo as regiões de procedência – período 1876/1920 .....	86
---	----

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
Das responsabilidades .....	12
Das considerações.....	15
Da estrutura.....	16
<b>1. PERMANÊNCIA DA MEMÓRIA: LUGAR-SAMBA.....</b>	<b>19</b>
1.1. Introdução .....	19
1.2. Lugar-samba .....	21
1.2.1. O lugar-samba na experiência do mundo .....	23
1.2.2. Sambas Passados .....	25
1.2.3. Samba Presente.....	35
1.3. A permanência da memória no lugar-samba .....	38
1.4. Sentido de passado no lugar-samba: tempo e memória.....	48
1.4.1. Tempo percebido: duração e instante .....	51
<b>2. HISTORICIDADES E GEOGRAFICIDADES DO BAIRRO DO BIXIGA .</b>	<b>60</b>
2.1. Introdução .....	60
2.2. A Vila de São Paulo dos Campos de Piratininga.....	63
2.3. Dentro de São Paulo: o Bexiga.....	70
2.4. Presença negra no Bixiga.....	77
2.5. Chegada italiana no Bixiga.....	82
<b>3. BIXIGA COMO LUGAR; O VAI-VAI COMO LUGAR-SAMBA.....</b>	<b>92</b>
3.1. Introdução .....	92
3.2. O Vai-Vai no Bixiga.....	92
3.3. Construção de lugar-samba.....	106
3.4. Lugar como reunião para o samba: o Vai-Vai da Saracura.....	115
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>128</b>
<b>ANEXO A – REPRODUÇÃO DO “MAPPA DA CIDADE DE SÃO PAULO E SEUS SUBÚRBIOS”, DE MANOEL DA FONSECA LIMA E SILVA (1847).....</b>	<b>136</b>
<b>ANEXO B – REPRODUÇÃO DO “PLAN-HISTÓRIA DA CIDADE DE SÃO PAULO (1800 – 1874)”, DE AFFONSO A. DE FREITAS (1874).....</b>	<b>137</b>
<b>ANEXO C – REPRODUÇÃO DA “PLANTA DA CAPITAL DO ESTADO DE SÃO PAULO E SEUS ARRABALDES”, DE JULES MARTIN (1890).....</b>	<b>138</b>
<b>ANEXO D – REPRODUÇÃO DA IMAGEM INDICANDO DESAPROPRIAÇÕES PARA A LINHA 6 — LARANJA .....</b>	<b>139</b>

# INTRODUÇÃO

## Das responsabilidades

A maneira como este trabalho ganhou corpo certamente diz muito sobre quem o escreveu. As preocupações que ele contém e a relevância que determinados aspectos dessas preocupações assumiram correspondem a um longo caminho que passa pela descoberta de novas possibilidades dentro da Geografia<sup>1</sup> enquanto disciplina acadêmica, como profissão e, acima de tudo, como forma de observar-se mundo e existência. Possibilidades de geografia que descortinaram-se a partir do início dos encontros com a literatura dedicada sobremaneira à comunhão entre as bases do conhecimento geográfico e as possíveis relações desse conhecimento com o imperativo do cotidiano; uma geografia atenta, de diversas maneiras e por várias vias, à “geografia em ato”, tal como pensada por Eric Dardel (2011).

Conceitos e definições foram abalados, desconstruídos e recompostos. A Geografia Humanista tornou-se fonte de novos entendimentos e novas compreensões; e de novas angústias – por que não? Um aparente domínio relativo de um certo conhecimento científico transmitido por alguns grandes professores, aprimorado por horas infinitas passadas entre livros e muita poeira, assentado, à primeira vista, sobre os ombros de gigantes imóveis (ou melhor, imobilizados) em sua magnitude. Uma receita que resultou na inadvertida edificação de certa sensação de certeza perante aquilo que compreendíamos, então, como fatos positivamente inelutáveis da realidade do mundo. Fatos à espera paciente do olhar seguro alicerçado por tantos e quantos conceitos e definições aptas a produzir as explicações necessárias ao bom entendimento do mundo.

O que aprendemos com a Geografia Humanista colocou tudo quanto eram certezas e seguranças em xeque. Não aquilo que cientificamente é certo – mas a certeza de que, a partir do conhecimento científico aprendido, o mundo restava por ser explicado; que fosse, de fato, um fragmentado e coerente todo em cada uma de suas partes constituintes.

A Geografia, é claro, sabe explicar processos geomorfológicos, biomas, climas, fronteiras, regiões, territórios, a divisão internacional do trabalho e porque existem as neves eternas nos topos das imensas montanhas do mundo. Explica, inclusive, as montanhas e o sistema econômico internacional territorializado heterogeneamente. E é importante que o

---

<sup>1</sup> Neste trabalho diferenciamos *Geografia* – a disciplina acadêmica herdeira do conhecimento científico desenvolvido sob essa classificação – e *geografia* – o *corpus* de conhecimento que emerge na experiência da relação entre o humano e o mundo.

faça. Porém, hoje, a Geografia nos permite a compreensão – que não se pretende explicação em sua própria essência – do que motiva o desespero atávico de certas pessoas quando elas sentem que precisam escalar as mais altas montanhas ou as imagens absolutamente distintas que duas pessoas – duas vidas, duas existências – têm de uma mesma praça da cidade em que ambas vivem.

O processo incrivelmente intenso dos últimos anos de redescoberta da Geografia tem influência decisiva sobre esta dissertação. De forma que a Geografia é a primeira responsável pelas páginas que seguem. Especialmente a Geografia que reconhece-se na existência humana dada pela geograficidade dardeliana.

Trazer a Geografia ao reencontro com aquilo que há de mais íntimo e anímico na relação que a existência humana tem com o planeta Terra é tarefa encantadora. Fazer ciência rigorosa em suas bases epistemológicas e em suas metodologias, sem dúvida, mas que não perca de vista o protagonismo da experiência humana do mundo e todas as possíveis resultantes dessa preocupação – eis o que nos guia em cada uma das páginas seguintes.

Reconhecemos, dessa forma, a centralidade da experiência geográfica da existência humana no mundo – experiência que é fenomênica; dada na relação, no ato. Essa relação, postulam os geógrafos humanistas, se dá na escala geográfica em que o encontro entre pessoas (corpo) e mundo é o mais próximo: o lugar. Compreender lugar significa compreender, em grande medida, a própria vida humana; uma vez que é no lugar que se manifestam saberes, sabores, saudades, desejos, entendimentos, amores, poesias, dores, solidões... Enfim, o espectro total e irrestrito do que, em última instância, significa ser humano neste planeta. Respirando o ar, bebendo a água, caminhando no solo, observando a luz, ouvindo o som. No lugar, a Geografia atinge o píncaro de suas possibilidades, porque é ali que vivemos.

Se lugar importa, o lugar que identificamos como nosso assume relevância ainda maior. Uma vez que, aliado a todos os outros aspectos de lugar, adiciona-se a potência do entendimento do Eu enquanto si próprio, ao mesmo tempo que com o outro e com o seu lugar. A condição humana de habitar revela-se, alimenta-se de lugar. Voltamos a ele, na prática ou idilicamente, em busca de “porto seguro” existencial. Comparamos esse lugar a outros e decidimos por preservações e permanências procurando manter intactas certas memórias. Vislumbramos o mundo a partir de lugar e, sobretudo, a partir do nosso lugar.

Nesse sentido, então, este trabalho, ao tratar de São Paulo (SP), significa nosso retorno – um retorno, dentre várias possibilidades – ao nosso lugar; não denota

coincidência ou acaso. O mundo é imenso, o Brasil, por sua vez, é um infinito de lugares, as opções de foco eram as mais variadas. Porém, aquilo que lugar significa na e para a existência nos trouxe de volta ao ninho – à segurança, ao conhecido, àquilo que conforto significa quando o pensamos enquanto um conceito geográfico.

São Paulo é tudo quanto a imaginação de seus milhões de pessoas permitir. É, também, sinônimo urbanizado e caótico de tudo quanto pode ser percebido como frio e individualizado em meio à multidão que cerca e oprime. São Paulo, a metrópole, é umas quantas cidades completamente diferentes, empacotadas por ruas e barulhos e cheiros: arranha-céus e as vidas arrastadas pelo “progresso”; contradições de um sistema falho, injusto, violento; vilas e favelas; futebol de rua; roupas secando nas janelas; clausura e o mundo disponível a uma estação de distância. São Paulo é sem-fim de memórias e histórias. Sempre no plural: sempre múltiplas, diversas. Camadas e mais camadas de vidas – soterradas e soterrando.

Como nenhuma outra. Como nenhum outro lugar. O nosso lugar, a nossa referência – a segunda responsável por esta dissertação.

Trabalho que foi escrito ao longo de dois anos, embalado por música. Motivado por música e por ela cadenciado. Música que preenche espaços vazios da vida e simboliza busca pelo encontro com o diferente. Música cantada em todas as línguas possíveis e em língua nenhuma. Música que, ao longo da minha vida, foi companheira de todos os momentos (im)possíveis; que remetem a memórias de momentos importantes e que têm a capacidade de catalisar os desditos diretos e indiretos mais imprevisíveis. A música é condutora de nossa experiência no mundo. Um modo de enxergar – ouvindo – o outro e a nós mesmos.

Ao samba correspondem minhas melhores recordações de uma vida à base de música. Reais ou criadas pela imaginação, a uma altura dessas – e a bem da verdade – pouco nos importa. O encontro mais profícuo entre nossa consciência de pertencimento a um lugar nesse mundo passa inevitavelmente pelo samba. Ser brasileiro, para nós, resultado de migrações, só faz sentido se nos conectamos a essa identidade que passa pelo samba, construída a duras penas e com altíssimos custos; se nos aproximamos da cultura popular, do encontro com a arte (em especial com a música) que foge dos grandes salões mas que jamais passa incólume por um dia santo, uma casa simples, um prato e uma faca, um terreiro mal iluminado por uma fogueira, uma praça qualquer.

Ouvir música deve ser, em alguma medida, ser música. O corpo que ouve, o faz porque reverbera ele mesmo as ondas sonoras. O próprio chão que estremece ao soar dos

tambores do samba é reflexo do corpo que igualmente se move – mesmo involuntariamente. Chão, tambores, corpo, num movimento multidirecional, agem por enraizar aqueles que são a música no lugar. De forma que se há uma Geografia que se preocupa com as formas de experiência do mundo pelo humano, a música e sua capacidade *enraizadora* de corpos interessa. Essa música que enraíza é, portanto, a terceira responsável por este texto.

Na palavra, desde sempre, encontro meu meio de expressão por excelência. Escrever sempre foi meio de surpresa com o mundo. Ler é resultado. Importa escrever – o ato do verbo escrito. O que nos obriga a um respeito imenso pelas palavras e seu poder. Escrever, se bem reparado, pode ser ato de rebeldia. Outros seres vivos emitem som, fazem sua música, veem e ouvem – nenhum outro escreve. A admiração pela possibilidade da palavra escrita é a quarta e última responsável pelo que ora apresentamos.

### **Das considerações**

Este é um trabalho gestado por todas as responsabilidades que listamos e é, também, um esforço de dar ao tema abordado uma atenção distinta daquela que ele vinha recebendo desde há muito tempo.

Quando cogitamos a possibilidade de trabalhar na Geografia com o samba paulista, fomos em busca de fontes de informação. Invariavelmente, ainda que com honrosas exceções, a maioria da bibliografia dedicada ao tema está (ou esteve) preocupada com os aspectos históricos da construção de uma identidade paulista do samba brasileiro. As histórias que voltavam às mesmas descrições, às mesmas referências, que não consideravam expandir esse rico tema para além do resgate de suas origens. Por vezes, um resgate que esbarrava na tentativa de um ufanismo deslocado e extemporâneo, nos piores dos casos.

Sinalize-se, é claro, que o esforço da preservação dessa história cumpre papel importante e, certamente, passa pela preocupação em conhecê-la da maneira mais completa possível. Especialmente se consideramos a maneira pouco respeitosa – sempre na categoria de um folclore exótico, disparatado e menor, em relação a manifestações percebidas como “culturalmente superiores” – com que são tratadas as expressões culturais populares no Brasil pelo poder instituído (em suas várias manifestações) – e sobretudo aquelas associadas à cultura da população negra. Porém, estabelecidas as bases históricas do samba paulista, suas origens, é preciso caminhar em direção àquilo que essa manifestação cultural pode significar hoje para outras possibilidades de compreensão do mundo.

Foi com esse intuito que, neste trabalho, procuramos colaborar com o debate que começa a se organizar em torno do samba paulista enquanto aspecto da cultura negra que **permanece**, da maneira como demonstraremos no decorrer do texto.

Juntamente a essa ressalva, consideramos importante esclarecer um segundo ponto que pode dar margem a dúvidas.

O samba é uma expressão cultural derivada da herança africana presente na população brasileira. O samba paulista não é diferente. Trata-se de um aspecto da cultura da população negra paulista. E é nesse sentido que procuramos caracterizá-lo neste trabalho. Uma forma de expressão cultural que extrapola o mero registro histórico e avança como uma forma de resistência do povo negro – tanto no *front* político quando no cultural.

Resistência que se constitui em aspecto importante dos inúmeros movimentos sociais negros ocupados em trazer para a arena do debate e dos discursos a voz dessa população historicamente marginalizada dentro de uma sociedade que, em grande medida, faz da participação equânime um processo viciado por falsas oportunidades e falsos protagonismos que, ao fim e ao cabo, logram manter as posições relativamente fixadas.

Nossa intenção neste trabalho, antes de ser mais uma barreira (acadêmica e “bem-intencionada”) no caminho da promoção de uma sociedade mais justa, foi a de postarmo-nos ao lado daqueles que lutam e resistem às tentativas de silenciamento de suas vozes. No decorrer da produção do trabalho, em vários momentos nos vimos confrontados com nossa própria condição de privilegiados nessa sociedade doente de tantos cinismos, hipocrisia e violência contra as minorias sociais e políticas. A escolha que fizemos, após profunda reflexão, foi a de procurar ajudar, a partir dessa posição privilegiada, a que as vozes que precisam ser ouvidas alcancem novos ares.

Esperamos ter conseguido com isso transmitir o profundo respeito e a incondicional admiração que nutrimos por aqueles que corajosamente se levantam e gritam.

### **Da estrutura**

O trabalho está organizado e se apresenta em três grandes capítulos, além desta introdução. O modo como foram ordenados procurou obedecer à sugestão de que o conhecimento não se constrói linearmente nem unilateralmente (num extremo ou noutro da relação sujeito × objeto), mas de maneira que considera, em primeiro lugar, aquilo que se apresenta ao fluxo da experiência.

Dessa forma, no primeiro capítulo – “*Permanência da memória: lugar-samba*” – expomos a ideia central que norteia o trabalho: lugar-samba. No lugar-samba reúnem-se memória e identidade. Reunião que é propiciada pelo samba e para o samba, numa relação que ao mesmo tempo se alimenta das memórias; consideradas como o tempo passado não estanque na linha cronológica, mas vivo porque experienciado – a sentido do passado –, e que confere às memórias novos sentidos e significados a partir do lugar em que se dá a reunião e o encontro. A distinção entre um passado fixo e um presente que se vive desaparece no lugar-samba, uma vez que estar ali, agora, é renovar memórias e identidades. É o que fazem os esforços de permanência do samba paulista, desde suas origens rurais, passando por Pirapora do Bom Jesus e sua festa tradicional, até os grupos espalhados por São Paulo que atualmente se ocupam de levar adiante a memória do samba paulista que permanece.

Recorremos nesse capítulo a referências que poderiam contribuir para a construção da ideia de lugar-samba. Em especial, às interpretações sobre o tempo de Gaston Bachelard (2007) e os estudos minuciosos de David Lowenthal (1985) sobre nossas formas de relacionamento com o passado desde o presente – de onde extraímos o entendimento de sentido de passado, também central na discussão que propomos.

O segundo capítulo – “*Historicidades e geograficidades do bairro do Bixiga*” – vai iniciar a aproximação com esse bairro paulistano. Por que o Bixiga? Porque identificamos ali os elementos que permitiram uma reflexão mais apurada e profunda nos termos que pretendemos. A presença negra no bairro, desde seus primórdios, conferiu ao Bixiga a possibilidade de configurar-se em um (outro) lugar de expressão da cultura e da resistência da população negra brasileira. Para recuperar essa potencialidade histórica, procuramos descrever o processo de constituição do bairro no contexto da cidade de São Paulo, que se expandia para além de seu sítio histórico original, carregando consigo as contradições presentes na sociedade paulista e brasileira do último quartel do século XIX e nos períodos posteriores. A discussão sobre a composição multiétnica do bairro está presente, ainda que não se trate do foco principal do capítulo.

Buscamos com esse segundo capítulo, através do encontro com a historicidade do bairro, relacionar as possíveis formas de relacionamento entre os seus moradores – antigos e novos – com o bairro – reconhecendo assim, suas múltiplas geograficidades. Em um esforço de contar a história do bairro, acrescentando o peso das memórias daqueles que por ali passaram.

No terceiro e último capítulo – “*Bixiga como lugar; o Vai-Vai como lugar-samba*” – aliamos o papel do Bixiga enquanto lugar dentro da realidade da cidade, conferindo

segurança àqueles identificados com o bairro, e o papel do Vai-Vai, a escola de samba do bairro, com sua quadra, suas atividades relacionadas ao Carnaval paulistano e sua presença, enquanto lugar-samba. O Vai-Vai é considerado ao longo de sua história, como cordão carnavalesco e como escola de samba, ressaltando sua origem negra e a importância que sua presença desempenha na afirmação da identidade da população negra de São Paulo. População historicamente marginalizada, que encontra na permanência de suas memórias culturais – como o próprio samba – um *front* de resistência; sobretudo resistência política diante das condições sociais adversas contra as quais lutam há tanto tempo.

Este capítulo ocupa-se de pensar o lugar-samba também a partir de sua expressão política de resistência e luta da população negra na cidade de São Paulo. A argumentação deste último capítulo culmina na maior dúvida que pairou sobre todo o trabalho ao longo de seu desenvolvimento. Dúvida que, em nossa perspectiva, cumpre as vezes de um pensamento de conclusão que não se pretende final nem proibitivo de novas contribuições ao não ter para si uma resposta fechada e completa. Muito pelo contrário, consideramos ser ainda uma nova abertura de investigações e questões pertinentes ao temário do samba paulista. A permanência da memória no lugar-samba do Bixiga, o Vai-Vai é o alvo dessa dúvida.

## 1. PERMANÊNCIA DA MEMÓRIA: LUGAR-SAMBA

*É o semba do mundo, calunga  
Batendo samba em meu peito*  
("Massemba" – Roberto Mendes, José Carlos Capinan)

*Samba, solidão sonhando  
Liras de recordação  
Paixão de atemporal sentido  
O samba é um vestido puído  
Pendurado no varal da solidão*  
("História e tradição" – Edu de Maria, Bruno Ribeiro)

*[...] do ponto de vista da própria vida, buscar  
compreender o passado pelo presente, longe de um  
empenho incessante de explicar o presente pelo  
passado.*  
("A intuição do instante" – Gaston Bachelard)

*[...] memory sifts again what perception had already  
sifted, leaving us only fragments of the fragments of  
what was initially on view.*  
("The Past is a Foreign Country" – David Lowenthal)

### 1.1. Introdução

Neste primeiro capítulo, "*Permanência da memória: lugar-samba*", trataremos, em três partes, de explicitar as ideias centrais que norteiam nosso trabalho. Apoiando-nos, em especial, no coletivo da Geografia Humanista e em filósofos e historiadores preocupados com as questões do tempo e da memória, buscamos o embasamento epistemológico que o tema do samba paulista requer. Enquanto expressão viva da cultura popular, o samba típico do estado de São Paulo demanda a compreensão de sua relação íntima com as existências daqueles que encontram nele "matéria-prima" para identificação e pertencimento consigo próprios, com seus grupos sociais os mais variados e com seus lugares afetivos, significados pela memória deste samba. Essa compreensão passa pela identificação de certos aspectos do samba paulista enquanto expressão artística capaz de dar corpo a todas as relações possíveis entre as pessoas e seus lugares, que serão tratados aqui com uma aproximação cuidadosa entre arte, geografia e filosofia.

Nesse sentido, neste capítulo, propomos uma análise epistemologicamente embasada do samba paulista enquanto **memória que permanece** na experiência dos lugares associados à sua prática. Neste trabalho denominamos tais lugares como "**lugares-samba**". Dedicamos a primeira parte do capítulo – "*Lugar-samba*" – a expor e explicar essa ideia à luz

dos “sambas passados” e “sambas presentes”, considerando, dessa forma, os lugares-samba de antes e de agora como meios de compreensão da relevância de tais lugares não apenas para a perpetuação do samba, mas para a própria existência daqueles a quem importa essa memória.

A importância dos lugares-samba para o samba paulista está diretamente ligada àquilo que chamamos “**permanência da memória**”, ou seja, aquilo que é experienciado no cotidiano presente como permanências essenciais de um passado percebido a partir da memória, ou seja, os lugares-samba do samba paulista. Em outras palavras, a memória que permanece conferindo sentido e importância – individual e coletiva – aos lugares-samba. Ou ainda, aquilo que aparece à consciência como um traço essencial do modo de ser da experiência fenomênica do lugar-samba.

Na segunda parte do texto – “*A permanência da memória no lugar-samba*” – vamos nos ocupar, portanto, de apontar como se dá a permanência da memória nos lugares-samba; trazendo, para tanto, a diferenciação fundamental entre aquilo que entendemos como memória e aquilo que entendemos como história. Em outras palavras, a diferença entre um **tempo vivido** e um **tempo defunto**, na perspectiva da experiência do ser cognoscente.

Na terceira e última parte – “*Sentido de passado no lugar-samba: tempo e memória*” – para compreendermos a distinção entre passado histórico (o tempo da duração) e o tempo vivido – a própria memória, dado pela “intuição do instante” (BACHELARD, 2007) –, buscamos nas obras de Bachelard (2007) e Lowenthal (1985) a distinção entre o tempo que emerge da experiência do passado no presente (a memória) e o passado contado e recontado pela história, não vivido, posto que apenas um recorte arbitrário, descolado da experiência do presente.

Uma distinção que consideramos fundamental e que tornará possível a compreensão do lugar-samba como o espaço para a reunião para o samba não apenas em sua perspectiva geográfica (das relações dos indivíduos com seus lugares), mas incluirá no arcabouço da análise geográfica do lugar **a dimensão temporal** conferida pela memória – enquanto resultado da própria existência neste instante, que mira, a partir daqui e de agora, o passado como um “atributo do presente” (LOWENTHAL, 1985). Em suma, a memória que permanece, que qualifica e significa a experiência do lugar-samba; não o passado estanque, datado, fixo e morto da história, mas um “**sentido de passado**” (LOWENTHAL, 1985; GONÇALVES, 2012a) – a maneira como o passado aparece na experiência do presente dos lugares-samba paulistas.

## 1.2. Lugar-samba

Que é a memória? Que é o lugar? Que é o passado? Que é a arte? São perguntas que carregam em seu devir repercussões que animam o pensamento filosófico fenomenológico. “Às coisas elas mesmas”, tal como sugere a proposta filosófica de Edmund Husserl (2012), nos instiga a um novo olhar perante o mundo, o olhar que escapa às vicissitudes da racionalização científica, inundada pelo projeto positivista de ciência.

Uma aproximação pela via dos sentidos, das percepções, das imaginações que se propõem à compreensão do mundo em suas mais variadas possibilidades relacionais com a consciência, com o corpo, com o ser, com a poética. Não há um único entendimento da própria fenomenologia enquanto caminho epistêmico-metodológico, da mesma forma que não há apenas uma forma de as manifestações da consciência reconhecerem-se perante o mundo. Há, porém, a busca, o caminho em direção à compreensão dos traços essenciais mais fundamentais que permitem, acima de tudo, o próprio conhecimento.

Ao fazermos as perguntas fundantes temos em vista a tomada de contato com aquilo que comporta – conquanto subjacente – a experiência do mundo do ser cognoscente. Considerando, tal como sugere a epistemologia do pensamento fenomenológico, a mais íntima relação entre consciência e mundo (HUSSERL, 2012), entre corpo vivo (a consciência encarnada) e o mundo (MERLEAU-PONTY, 2011), entre a imaginação, a poética e o devaneio (BACHELARD, 2008), a fim de, no momento oportuno, no momento da “explosão” da imagem poética (BACHELARD, 2008), testemunhar de corpo e alma repletos o aparecimento dos traços essenciais do fenômeno no fluxo da experiência, no ato da própria existência.

Os fenômenos – sendo o que emerge do encontro da consciência com o mundo – correspondem a tudo o que, circunstancialmente (MARANDOLA JR., 2012), repercute na existência refletida, para além da atitude natural. Por conseguinte abre-se a possibilidade para a compreensão de que a existência – sendo fenomênica – acontece no mundo pré-dado, pré-predicativo (BACHELARD, 2008; MERLEAU-PONTY, 2011; HUSSERL, 2012), e que a relação consciência–mundo é a essência geográfica do ser.

Eric Dardel (2011) em sua obra fundante propõe uma nova ontologia para a Geografia. Uma refundação ontológica e epistemológica da disciplina. De acordo com Holzer (2011), a busca de Dardel vai conduzi-lo ao entendimento de que à Geografia cabe a compreensão da geograficidade (DARDEL, 2011). Antes de ser a “ciência formal do espaço” (papel da geometria, segundo Dardel), a Geografia precisaria refundar-se sobre novas bases

epistemológicas para assumir plenamente o seu papel como a “ciência regional do espaço”, preocupada com o mundo não como “dato bruto, mas considerando a relação homem/Terra como uma ‘interpretação’” (HOLZER, 2011). É nesse sentido que Dardel sugere o entendimento de que a Terra seria “texto” e que “o conhecimento geográfico tem por objeto esclarecer esses signos, isso que a Terra revela ao homem sobre sua condição humana e seu destino” (DARDEL, 2011).

A geograficidade dardeliana põe o homem e a Terra em um contínuo encontro. Sugere que este encontro opera na consciência atenta uma “primeira surpresa” (DARDEL, 2011) e que está neste surpreender-se perante o mundo o próprio modo de existência do homem que é, fundamentalmente, um existir geográfico. Um constante encontro, uma infinita “tradução” do texto que é a Terra, que corresponde à abertura poética bachelardiana, a revelação do ser na imagem poética, fruto do devaneio.

Bachelard e Dardel falam, a partir de distintas aproximações, do retorno à relação entre consciência e mundo como a base fenomênica da compreensão da existência humana, que é, em suma medida, existir-no-mundo. Dar-se às possibilidades que se abrem na conformação da imagem poética nascida do encontro e da surpresa do homem diante da Terra. O geógrafo e o filósofo permitem o vislumbre de uma geografia preocupada não com o espaço abstrato e puro do geômetra, mas com o mundo que emerge da experiência humana trazida à luz do dia bachelardiano (BACHELARD, 2008; DARDEL, 2011; HOLZER, 2011)

Toda existência sendo fundamentalmente fenomênica é, também, geográfica. Uma vez que consciência, Eu, corpo, mundo estão, todos, em relação com a Terra. A Geografia em especial, preocupada com a geografia em ato (*geograficidade*) pode ocupar-se de compreender o que da experiência humana encontra ressonância a partir da Terra. Nesse sentido, os fenômenos da existência são, essencialmente, geográficos, porque o existir fenomênico é no mundo, em relação à Terra.

As questões fundantes a que nos propomos ganham, então, a profundidade da própria existência. Ao mesmo tempo em que tal profundidade nos coloca no caminho em direção às coisas elas mesmas, olhadas como que pela primeira vez, vistas como traços essenciais em nossa experiência do mundo.

Quando então nos preocupamos em vislumbrar os traços essenciais do lugar e da memória, é preciso colocarmo-nos em contato com a própria experiência dos homens. Além do lugar e da memória, nos ocupamos da música enquanto fenômeno da existência. Em função dessa preocupação fundante, propomos que a ideia de **lugar-samba** (GONÇALVES,

2012b) seja a centralidade de toda nossa busca, uma vez que nela estão contidas os traços essenciais da busca por uma geografia do cotidiano.

### 1.2.1. O lugar-samba na experiência do mundo

Aquilo que compreendemos como lugar relaciona-se à construção epistemológica dada pelos trabalhos em Geografia Humanista, que colocam o lugar no centro da preocupação dos geógrafos atentos à relação existencial entre indivíduos e seu mundo (HOLZER, 2012), a fim de desvelar no lugar (ou a partir do lugar) as essências fenomênicas desse encontro que, ao fim e ao cabo, é o responsável pela verdadeira possibilidade de existir do ser, que só pode se dar no mundo (RELPH, 1976; 1979; TUAN, 2013; MARANDOLA JR., 2014).

Estar no lugar significa estar e ser-no-mundo. Corresponde a estar inundado por todos os sentidos que são nosso corpo, nos colocando, incontrolavelmente, em contato com aquilo que nos rodeia. Sons, cores, temperaturas, movimentos, tudo em contato com minha consciência, a partir do meu corpo, atenta e ciente de estar ali naquele momento. O mundo nos envolve e nos compõe, nos dá suporte e nos lança em direção a todas as possibilidades. O ponto de partida desse lançamento, dessa busca, é o lugar.

De forma que onde quer que eu esteja, imediatamente, o mundo revela-se a mim. Tudo simultaneamente percebido, recebido e apropriado, condicionado por minhas limitações corpóreas e por dada circunstancialidade, que me permite, entre outras coisas, estar no mesmo ponto, em momentos distintos, e não observar exatamente as mesmas feições. O lugar, assim como as outras escalas do existir geográfico, partem desse encontro relacional entre consciência e mundo; ele é aqui e agora, onde estou e quando estou – não de outra forma.

Já o samba, ah!, o samba. Há quem defenda que, etimologicamente, “samba” é corruptela de “*semba*” (ALBIN, 2006; LOPES, 1999; 2004; VON SIMSOM, 2004), um vocábulo de origem africana, mais especificamente proveniente das línguas da família banta, faladas em Angola e no Congo (nomeadamente, o mbundo, como kimbundo e umbundo, e o kikongo, respectivamente), que parece ter significados diversos, desde “umbigada” até “derrubar”, mas convergem todos em um sentido semelhante que indica a união entre estilo musical, tipo de dança e, acima de tudo, prática de reunião com certa finalidade.

Se o “*semba*” do Congo e de Angola tornou-se “samba” na Bahia ou no Rio de Janeiro, para nosso objetivo pouco importa. Importa notar que as populações bantas trazidas cativas desde a África mantiveram, contra tudo e contra todos, a memória do “*semba*” em todas as partes para onde eram obrigados a ir: apesar de tudo reuniam-se e essa reunião ocorria em determinados lugares, que podiam ser o meio da mata, os porões de casas nas cidades, os galpões de senzalas, os pontos de mercados, até que, livres, explodiram para além do limite das correntes escravagistas, insistindo em sua memória ancestral, para ser reprimidos, então e ainda hoje.

Para além do que o samba seja, está tudo o que o samba pode ser, enquanto expressão cultural popular. Não se trata aqui de encontrar a definição última do que seja o samba, mas de tratá-lo com o devido respeito. Samba, como bem disse Vinícius de Moraes em seu “Samba da Bênção”, não é para contar piada nem serve a este ou aquele outro. Está para além de quaisquer determinações científicas, porque é aquilo que quem samba é. Limitá-lo a esta ou aquela acepção, mesmo que etimológica, aprisiona o que há de libertário e poético no samba.

Diante de tudo isso, estar verdadeiramente no lugar não corresponde apenas àquilo que toca a consciência neste instante (BACHELARD, 2007), mas incorpora o que chamamos sentido de passado (LOWENTHAL, 1985; GONÇALVES, 2012a). A experiência do lugar neste instante fica acrescida daquilo que a memória, enquanto tempo vivido, retém como permanência do traço essencial do passado da existência. O lugar-samba, portanto, corresponde ao lugar em que história, historicidade e memória, cada qual cumprindo papéis distintos, convergem sobre a experiência do lugar, este, especialmente relevante enquanto momento (aqui e agora) de reunião para o samba. Cada um desses lugares importam não apenas como um atributo a mais do espaço puro do geômetra, mas como a qualidade conferida pela memória da existência do homem na Terra.

Os lugares-samba de que falaremos, então, são condição de existência em função da reunião – existem porque existe (ou resiste) a reunião e, dessa forma, unem geografia, identidade e memória.

Cada um dos lugares-samba tratados aqui associam-se à prática do samba no passado, porém, como supomos, permanecendo através da memória enquanto lugar de reunião para o samba. Isto porque, conforme propomos, junto a Lowenthal (1975; 1985) e Bachelard (2007), a experiência do lugar não é apenas a experiência do espaço geográfico dardeliano, mas é, também, qualificada pela experiência do tempo intuído da memória, que

traz em si as marcas do passado, não como o tempo morto da história, mas como o tempo vivido do sentido de passado.

### 1.2.2. Sambas Passados

A cidade de Pirapora do Bom Jesus (SP) não passava de um povoado, pertencente a Santana do Parnaíba, quando, em meados do século XVIII, encontraram numa curva do rio Tietê uma imagem do Bom Jesus. A partir daí, e dos milagres atribuídos à imagem, o lugar passou à condição de santificado, atraindo cada vez mais peregrinos e romeiros, que chegavam de todos os quatro cantos da Colônia – especialmente durante os dias onomásticos do Bom Jesus, na primeira semana de agosto (MANZATTI, 2005).

Os romeiros que faziam a peregrinação vinham acompanhados de grande contingente de escravos negros, que não eram realmente bem-vindos nas celebrações religiosas e, em função disso, eram alojados em dois grandes barracões distantes cerca de três quilômetros do santuário (CUÍCA; DOMINGUES, 2009, p. 28). Lá, longe da repressão da Igreja Católica, reuniam-se aos demais romeiros empobrecidos que dependiam da hospedagem dos barracões e batucavam (Figura 1). “Batuque”, que era um nome tão genérico quanto samba, era empregado no estado de São Paulo para designar “uma forma de lazer popular em que se tocava música, na maioria das vezes, de certa ascendência africana” (CUÍCA; DOMINGUES, 2009, p. 21).

**Figura 1** – Barracões que acolhiam os viajantes em Pirapora do Bom Jesus (SP)



**Fonte:** Reprodução do Acervo Fotográfico do Centro de Memória da Unicamp (CMU).

Durante várias décadas após a construção do Santuário do Bom Jesus em Pirapora, a festa – ao mesmo tempo religiosa e profana – tornou-se, para o samba em São Paulo, sua principal vitrine. Uma vez que “seu papel foi o de um grande e generoso balaio, reunindo e combinando diversos tipos de samba trazidos pelos romeiros” (CUÍCA; DOMINGUES, 2009, p. 23). Após a abolição do regime escravocrata, em 1888, a romaria a Pirapora permaneceu como centralizadora e catalizadora da prática dos vários sambas caipiras paulistas, atuando como espaço de reunião para a prática dessa expressão artística, com os dois barracões permitindo as festas sem a intervenção da Igreja. Era, como antes, um lugar-samba por excelência.

Geraldo Filme (1927-1995), um dos maiores compositores do samba de São Paulo, recordando sua passagem como romeiro em Pirapora, escreve um dos sambas mais famosos de seu cancionário; que dá a medida e a dimensão dos dois sentidos assumidos pela festa: um religioso, de caráter exclusivo, reservado à certa elite, e um profano, onde a gente simples, hospedada nos barracões, festejava o santo à sua maneira.

**Batuque de Pirapora**  
(Geraldo Filme)

Eu era menino  
Mamãe disse: “Vamos embora  
Você vai ser batizado  
No samba de Pirapora!”  
Mamãe fez uma promessa  
Para me vestir de anjo,  
Me vestiu de azul-celeste,  
Na cabeça um arranjo.  
Ouviu-se a voz do festeiro  
No meio da multidão:  
“Menino preto não sai  
Aqui nessa procissão!”  
Mamãe, mulher decidida,  
Ao santo pediu perdão,  
Jogou minha asa fora  
Me levou pro barracão.  
Lá no barraco  
Tudo era alegria,  
Nego batia na zabumba  
E o boi gemia.  
Iniciado o neguinho  
Num batuque de terreiro  
Samba de Piracicaba  
Tietê e campineiro.  
Os bambas da Paulicéia  
Não consigo esquecer  
Fredericão na zabumba  
Fazia a terra tremer.  
Cresci na roda de bamba  
No meio da alegria  
Eunice puxava o ponto,  
Dona Olímpia respondia.  
Sinhá caía na roda  
Gastando a sua sandália.  
E a poeira levantava  
Com o vento das sete saias.  
Lá no terreiro  
Tudo era alegria,  
Nego batia na zabumba  
E o boi gemia. (FILME, 2000)

Como sugere a composição de Geraldo Filme, várias comitivas de romeiros vinham de diferentes partes do estado de São Paulo, principalmente das cidades de Campinas, Tietê, Piracicaba, Capivari, Jacareí, São Paulo (CUÍCA; DOMINGUES, 2009, p. 28), e mesmo de fora do estado, como norte do Paraná, sul de Minas Gerais e de Mato Grosso. Muitas dessas comitivas organizavam-se como grupos de “sambeiros” (VON SIMSON, 2004), que vinham até Pirapora competir com grupos de outras cidades, em embates que se tornaram “legendários, como as disputas entre paulistanos e campineiros” (CUÍCA; DOMINGUES, 2009, p. 29). A grande concorrência aos festejos, com o caráter profano

marcadamente presente, dá a dimensão que Pirapora assumia como lugar-samba, de encontro e de reunião.

O encontro anual dos romeiros, tanto no adro do santuário quanto nos barracões, se configurava como uma reunião que, a partir dos anos 1930, começou a incomodar a Igreja Católica. De maneira que, em 1936, alegando questões de segurança, esta instituição interdita os barracões (CUÍCA; DOMINGUES, 2009, p. 30). Não por acaso, é a partir daí que a importância da romaria e dos festejos em Pirapora passa a diminuir, até ser eventualmente substituída, como novo destino dos romeiros, pelo novo santuário em Aparecida (SP), após o anúncio da sagração da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida como padroeira do Brasil, no ano de 1930.

Sem os barracões oferecendo hospedagem aos romeiros e suas comitivas, o lugar-samba associado a essa reunião perde seu sentido. Em outras palavras, o samba de Pirapora torna-se história, passando às páginas dos livros, pertencente a um tempo defunto, da duração, com um começo e um fim determinados. Fim, aliás, muito bem representado pela demolição, sem qualquer alarde, dos barracões de Pirapora em algum momento da década de 1950 (CUÍCA; DOMINGUES, 2009, p. 31). A partir do momento em que o lugar e a memória (tempo vivido) se dissociam, a própria identidade do lugar, e das pessoas com esse lugar, muda e, em última instância, é substituído, deixando de ter significado para aqueles que já não mais o tornam vivo, perdendo, portanto, o seu caráter de lugar-samba.

Com a morte simbólica das festas de Pirapora, uma vez que sem os barracões de hospedagem a maioria dos romeiros pobres não tinha condições de permanecer na cidade durante os vários dias da festa, muitos desses peregrinos passam a reproduzir a reunião para o samba em suas cidades de origem. Nesse mesmo processo, ainda que iniciado anos antes da morte dos seus festejos, vários “sambeiros” (SIMSON, 2004), num grupo demográfico maior e mais diverso (que incluía desde os escravos à mão-de-obra imigrante recém-chegada) passaram a transferir-se para a capital do estado, em busca daquilo que as fazendas do interior não eram capazes de oferecer. Muitas dessas histórias são amplamente documentadas, mas uma em especial nos conduz a um histórico lugar-samba.

Dionísio Barbosa, nascido em Itirapira (SP), “filho de uma professora autodidata e de um diácono que também era músico amador” (CUÍCA; DOMINGUES, 2009, p. 41), treinado no ofício da marcenaria, participou desse amplo êxodo rural em direção a São Paulo, onde foi se instalar, como tantos outros, num dos “redutos negros” (SIMSON, 1981; 2004; 2007; ROLNIK, 1986; 1989; 1997; JESUS, 2010) da cidade: o bairro da Barra Funda.

A Barra Funda, tanto quanto a Liberdade e a Bela Vista, no início do século XX, eram os principais redutos (SIMSON, 1981; 2004; 2007) ou territórios (ROLNIK, 1986; 1989; 1997) negros da cidade de São Paulo. A formação desses verdadeiros enclaves negros na cidade que se reorganizava, muito se deveu às características físicas dos bairros que receberam essas populações migrantes – àquela época na posição de periferias da pequena aglomeração – e, além disso, a condicionantes econômicas da vida cotidiana. Em gravação lançada nos anos 2000, Geraldo Filme, o Geraldão da Barra Funda, confirma esses apontamentos em depoimento.

Olha, zona de negro aqui em São Paulo era Liberdade, Bixiga, Barra Funda, e um pedaço, muito antigo, que pouca gente se lembra, aqui onde está hoje situada a Vila Madalena, Vila Ida, Vila Ipojuca, ali já era bem distante, ali já era o pessoal... Mas, essa região toda, de Liberdade, Barra Funda, de Bixiga era o centro mesmo; e a zona leste, que por ser distante... A zona leste tem uma história negra muito, muito interessante, 'cê tá me entendendo?, lá onde tem aquela igreja, é uma das primeiras igrejas do Brasil, que é a Nossa Senhora do Rosário, fundada pelos negros, no Largo da Penha, é, fundada em 1600 e pouco, quer dizer, então, na zona leste também tem a sua tradição, mas hoje em dia pra chegar na zona leste não é fácil, imagina no passado... levava uma semana! (FILME, 2000)

Segundo Olga von Simson e Raquel Rolnik, em primeiro lugar, tanto a Barra Funda quanto a área da Várzea do Carmo (os atuais distritos do Cambuci e da Liberdade), por localizarem-se em áreas de várzea dos rios Tietê e Tamanduateí, respectivamente, foram destinados à ocupação pelas classes sociais mais empobrecidas, com a abertura de loteamentos que drenavam os terrenos alagadiços. Desta forma abrindo áreas para o acolhimento dos muitos migrantes que chegavam em ondas sucessivas à cidade. Nesses dois bairros, portanto, a presença da população negra, empobrecida e migrante, esteve marcada desde o início de sua ocupação.

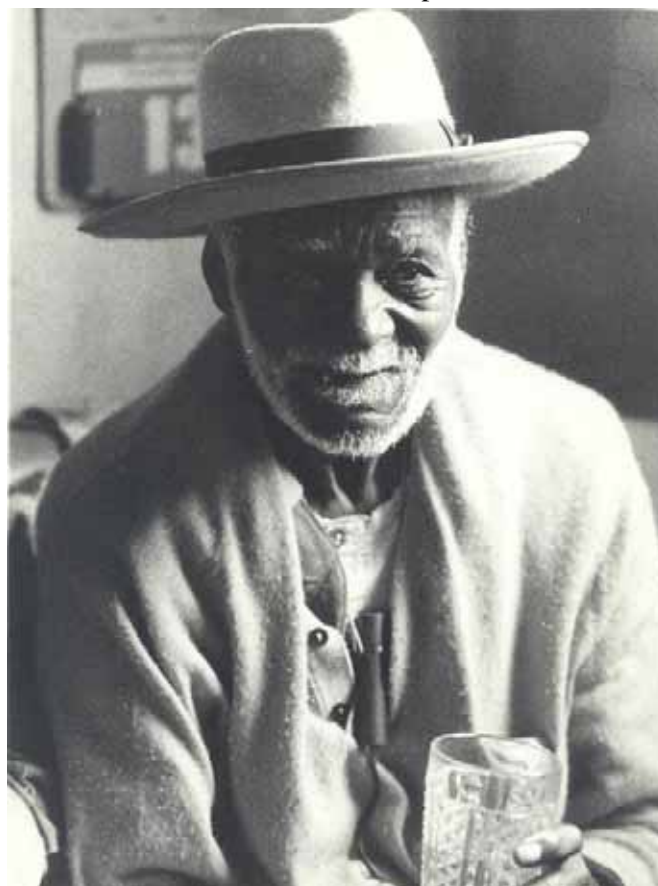
Na Bela Vista, por exemplo, em função da proximidade aos núcleos de população das classes mais abastadas, especialmente no Morro dos Ingleses e nos casarões da Avenida Paulista, a população negra ocupou as áreas de vertente, em direção aos ribeirões da Saracura e do Bixiga, a fim de assumir os postos de trabalho domésticos abertos com a urbanização das áreas mais elevadas. O Bixiga tem sua gênese diretamente associada a esse movimento de ordem econômica, ainda que a presença negra no Bixiga seja anterior ao processo de rápida expansão urbana. Nas encostas, vielas e ladeiras do bairro, a população se organizava em vilas e cortiços, habitando porões e pensões, aproveitando-se da proximidade

com os locais de trabalho; como, aliás, ainda hoje acontece (SCARLATO, 1995; GUERRA, 2012).

No caso do distrito da Barra Funda e de todo o entorno das linha férrea da *São Paulo Railway Co.*, que ligava a cidade de Jundiaí ao porto de Santos, passando por vários bairros da cidade de São Paulo, a concentração da população negra era condicionada à oferta de trabalho pouco qualificado, necessário à lide com os trens.

Neste reduto negro da Barra Funda, no encontro das ruas Conselheiro Brotero e Vitorino Carmilo, no ano de 1914, Dionísio Barbosa (Figura 2), acompanhado de sua esposa e seu irmão, funda, e põe na rua, o primeiro cordão carnavalesco da cidade de São Paulo, o Grupo Carnavalesco da Barra Funda (Figura 3). Ainda que influenciada pela visita de seu fundador ao Rio de Janeiro, onde foi trabalhar como marceneiro, tendo se impressionado com a apresentação dos ranchos carnavalescos e das bandas marciais da capital federal (CUÍCA; DOMINGUES, 2009, p. 41), a formação do cordão se deveu em muito à presença, logo ali, a algumas esquinas de distância, do antigo Largo da Banana.

**Figura 2** – Dionísio Barbosa, fundador do Grupo Carnavalesco da Barra Funda



**Fonte:** SIMSON, 2007, p. 300.

**Figura 3** – Bloco Carnavalesco da Barra Funda (1937); foto de Claude Lévi-Strauss



**Fonte:** Reprodução do Acervo Fotográfico do Instituto Moreira Salles (IMS)

Em referência a esse momento, Osvaldinho da Cuíca incluiu em seu disco de 1998 a primeira marcha cantada pelo Grupo da Barra Funda, de Dionísio Barbosa, com composição do próprio Dionísio e seu irmão, Luiz Barbosa.

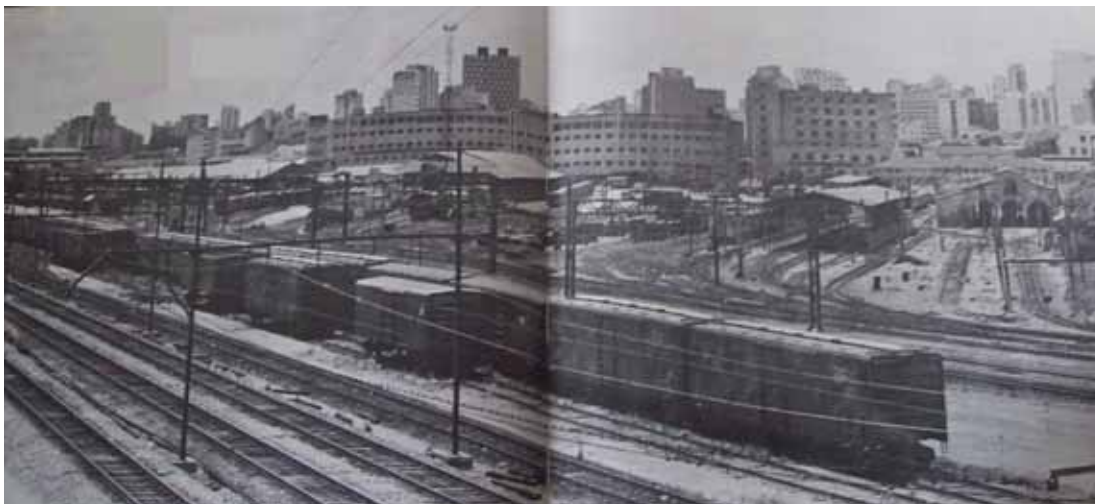
**Grupo da Barra Funda**  
(Dionísio Barbosa / Luiz Barbosa)

Minha gente saia fora  
Da janela venha ver  
O Grupo da Barra Funda  
Está querendo aparecer!  
Contamos todos  
Com voz aguda  
Trazendo vivas ao Grupo da Barra Funda (CUICA, 1998)

No Largo da Banana, se manobravam os trens e caminhões que paravam para a carga e descarga na estação da Barra Funda (Figura 4). Em seu entorno, moravam as famílias dos trabalhadores da ferrovia que, segundo relato gravado por Geraldo Filme (2000), encontravam tempo, entre um trem e outro, para comercializar os cachos de bananas recebidos como soldo e para improvisarem o samba com os instrumentos que pudessem arranjar. Foi a presença desse lugar-samba que deu ao Grupo Carnavalesco da Barra Funda o seu “combustível” de músicos e participantes. Em pouco tempo o Grupo caiu nas graças do povo, que o apelidou “Grupo dos Camisa Verde”, por conta da roupa que seus integrantes vestiam. Motivados pela existência do Movimento Integralista, de cunho fascista, que se

autodenominavam “Camisas Verdes”, o Grupo então adota a denominação pela qual é reconhecido até hoje, o Camisa Verde e Branco – que ainda está lá, naquela mesma Barra Funda (CUÍCA; DOMINGUES, 2009).

**Figura 4** – Largo da Banana: pátio de manobras e ponto de reunião e encontro de “sambeiros”



**Fonte:** COMPANHIA DO METROPOLITANO DE SÃO PAULO, 1979, p. 47-48.

O que não está mais, o que é história, é o Largo da Banana e sua condição de lugar para a reunião para o samba. Com o progressivo dismantelamento das ferrovias paulistas, aquele antigo pátio de manobras viu sua função se tornar cada vez mais obsoleta – até que completamente modificada (Figura 5).

**Figura 5** – Quadro comparativo entre o Largo da Banana (1958) e Memorial da América Latina (2008)



**Fonte:** Geoportal. Disponível em: <<http://geoportal.com.br/default.aspx>>. Acesso em: 18 abr. 2013.

**Organização:** Thiago Rodrigues Gonçalves

Durante os anos de 1960, toda a infraestrutura ferroviária foi removida para dar lugar à expansão da malha viária da cidade, com a construção do viaduto da Avenida Pacaembu, sobre os trilhos do trem (Figura 6), inutilizando o antigo largo, respondendo ao avanço da cidade sobre a área de várzea do rio Tietê (CUÍÇA; DOMINGUES, 2009). Somando-se a esse fato, num processo culminado apenas na década de 1980, a total transformação do lugar naquilo que hoje conhecemos como Memorial da América Latina. O lugar que antes reunia os trabalhadores negros da ferrovia, hoje foi transformado em um árido museu de esculturas arquitetônicas assinadas por Oscar Niemeyer, levando consigo a memória do samba da cidade e seu caráter de lugar-samba.

**Figura 6** – Construção do viaduto sobre a linha férrea da CPTM — Obra concluída (1954)



**Fonte:** Reprodução do Acervo Fotográfico do Arquivo Histórico de São Paulo (AHSP). Disponível em: <<http://www.arquiamigos.org.br/foto/index.php>>. Acesso em: 24 mar. 2013.

Mais uma vez, trazemos uma composição de Geraldo Filme que soube musicar esse fato histórico, com o desaparecimento do Largo da Banana, em gravação de Germano Mathias, num disco de Osvaldinho da Cuíca – que é, sem dúvida, uma bela “escalação” do samba paulista.

**Último Sambista**  
(Geraldo Filme)

Adeus...  
Tá chegando a hora  
Acabou o samba  
Adeus, Barra Funda, eu vou-me embora  
Veio o progresso  
Fez do bairro uma cidade  
Levou a nossa alegria  
Também a simplicidade...  
Levo saudade  
Lá do Largo da Banana  
Onde nós fazia samba  
Todas noites da semana  
Deixo este samba  
Que eu fiz com muito carinho  
Levo no peito a saudade  
Nas mãos, o meu cavaquinho!  
Adeus, Barra Funda... (CUÍCA, 1998)

Essa tendência, que transformou tanto os antigos barracões de Pirapora quanto o antigo Largo da Banana em “peças de museu”, em histórias com começo e fim, com duração, portanto, se associa diretamente às transformações socioeconômicas pelas quais o estado e a cidade de São Paulo passaram ao longo dos anos 1950 e 1960, especialmente (SCARLATO, 1989; 1995; ROLNIK, 1986; 1997; JESUS, 2010; ANELLI, 2007; ROLNIK; KLINTOWITZ, 2011; BARONE, 2012). A constante expansão das periferias da capital, ocorrida a partir do incremento exponencial do êxodo rural, foi responsável pelo deslocamento de grande parte das antigas populações negras de seus redutos tradicionais (DOZENA, 2012) e com elas iam as práticas culturais que, no mais das vezes, deixavam atrás de si um rastro de antigos lugares-samba esvaziados de significado, memória e identidade. Sobre os quais caminhou célere o motor do progresso.

**Vou sambar n'outro lugar**  
(Geraldo Filme)

Fiquei sem o terreiro da escola  
Já não posso mais sambar  
Sambista sem o Largo da Banana  
A Barra Funda vai parar  
Surgiu um viaduto, é progresso  
Eu não posso protestar  
Adeus, berço do samba  
Eu vou-me embora  
Vou sambar noutro lugar (MARCOS *et al.*, 2012)

Porém, mesmo diante dessas profundas alterações, é preciso notar as permanências de uma memória que aos olhos da maioria passa despercebida, mas que, em muitos sentidos, se mantêm como esteio de uma construção das identidades (pessoais, coletivas e dos lugares) através da memória e da própria existência daqueles que compreendem-se parte dessa memória.

### 1.2.3. Samba Presente

São inúmeros os exemplos de grupos, movimentos, associações que procuram manter acesa a chama da memória do samba paulista. Exemplos que estão documentados nas bibliografias (SCARLATO, 1989; 1995; SIMSON, 2004; 2007b; CUÍCA; DOMINGUES, 2007; DOZENA, 2012) e em registros de áudio e vídeo, como, por exemplo, o documentário “Samba à Paulista”, de 2007, e o projeto “Por Uma Biografia do Samba Paulista”, de 2012.

Incluimos aqui exemplos de grupos e associações de samba que procuram, através da pesquisa documental e do trabalho autoral, não apenas resgatar a memória do samba paulista – trabalho por si só extremamente importante –, mas atuam nisso que chamamos permanência da memória. Ao se apresentarem, ao trazerem para as ruas o samba de São Paulo permanecem os lugares-samba da cidade e do estado, ou seja, seguem num contínuo que a partir do presente se remete ao passado através da memória e dá ainda outra qualidade às relações que esses indivíduos mantêm com o seu lugar.

A **Comunidade Samba da Vela**, nascida em 17 de julho de 2000, no distrito de Santo Amaro, na Zona Sul da cidade de São Paulo, a partir de uma reunião de amigos que usavam o tempo dado pela luz da vela para tocar sambas antigos e composições próprias, que vêm sendo anotadas em cadernos desde então. No bairro de Santo Amaro, “o show começa quando a vela é acesa, o show acaba quando a vela se apaga”.

O **Núcleo de Samba Cupinzeiro**, do distrito de Barão Geraldo, em Campinas, com sua fundação oficializada em 29 de junho de 2001, dia de Xangô, que começou a se reunir embaixo de uma mangueira, ao lado de um cupinzeiro, cujo objetivo “não era apenas fazer samba, mas levar uma vida menos individualizada”, uma vez que “o samba acabou sendo apenas um detalhe de união; o mais importante sempre foi o encontro, a troca de opiniões e a amizade desinteressada, valores que as sociedades urbanas estão perdendo”.

O **Grêmio Recreativo de Resistência Cultural Kolombolo diá Piratininga**, fundado em 15 de maio de 2002 “por Renato Dias, Max Frauendorf e Ligia Fernandes com a ideia, inicialmente, de ser um grêmio recreativo nos moldes dos antigos cordões”, com sede em São Paulo e selo próprio de gravação, cujo “*Manifesto Carnavalista*”, que “tem como objetivo viabilizar legalmente as manifestações carnavalescas de Rua em São Paulo não vinculadas às entidades União das Escolas de Samba Paulistanas (UESP), Associação das Bandas/Blocos Carnavalescos de São Paulo (ABASP) e Associação das Bandas, Blocos e Cordões Carnavalescos do Município de São Paulo (ABBC) – órgãos que regulamentam o carnaval em São Paulo”, é uma iniciativa preciosa no sentido da permanência da memória do samba paulista.

E, por fim (ainda que estes sejam apenas alguns exemplos), a iniciativa comandada pelo sambista, ativista cultural e atual vice-presidente do Camisa Verde e Branco, T. Kaçula, organizada em conjunto pelo Projeto Samba Autêntico e pela organização negra União de Negros pela Igualdade (UNEGRO): o projeto **Rua do Samba Paulista**, que reúne, no centro de São Paulo (a princípio na Rua General Osório, ultimamente no bulevar da Avenida São João), cerca de sete mil pessoas, desde 30 de novembro de 2002, “destina-se ao resgate, promoção, divulgação e preservação do samba paulista, ao reconhecimento e homenagem a todos aqueles que lutaram, lutam e continuarão lutando pelo samba”.

E como essas, tantas outras iniciativas que procuram, como dizem, “resgatar” e “preservar” o samba paulista. Iniciativas comprovadas e registradas pela **Figura 18**, que reproduz um convite para a **125ª Festa do Cururuquara** (“em louvor a São Benedito e Nossa Senhora do Carmo”), realizada no dia 12 de maio de 2012, no bairro da Cururuquara, na cidade de Santana do Parnaíba (Figura 7).

Presentes na festa, nove grupos distintos de “samba de bumbo paulista” de oito cidades paulistas. O Samba da Cururuquara, de Santana do Parnaíba (SP), o Samba de Roda e o Vovô da Serra do Japi, de Pirapora do Bom Jesus (SP), o Samba da Dona Aurora, de Vinhedo (SP), o Samba Caipira, de Quadra (SP), o Samba Lenço, de Mauá (SP), o Urucungus, de Campinas (SP), o Ingoma Paulista, de São Paulo (SP) e a Congada de São Benedito, de Carapicuíba (SP).

Figura 7 – Panfleto da 125ª Festa do Cururuquara, em Santana do Parnaíba (SP)

**125ª Festa do Cururuquara**  
12 de Maio 2012  
Em Louvor a São Benedito e Nossa Senhora do Carmo

**Procissão**  
São Benedito e Nossa Sra. do Carmo  
18h00

**Missa**  
Capela das Palmeiras  
19h00

**Bumbos do Cururuquara**  
Alunos do Ponto de Cultura  
Leandro Manoel de Oliveira  
20h40

**Dupla Sertaneja**  
21h15  
ALEX / ANDRO  
MARCELO

**SAMBA DE BUMBO PAULISTA**

- Samba do Cururuquara  
Santana do Parnaíba - SP
- Samba de Roda  
Pirapora do Bom Jesus - SP
- Samba da Dona Aurora  
Vinhedo - SP
- Samba Calpira  
Quadra - SP
- Samba Lenço  
Mauá - SP
- Urungus  
Campinas - SP
- Ingoma Paulista  
São Paulo - SP
- Congada de São Benedito  
Carapicuíba - SP
- Vovô da Serra do Japi  
Pirapora do Bom Jesus - SP

22h45

Local: Capela de São Benedito e NS do Carmo  
"Capela das Palmeiras"  
Bairro Cururuquara  
Santana do Parnaíba - SP  
Acesso Rodovia Castelo Branco  
Km 40,5 sentido Capital  
PRÓXIMA PASSARELA APÓS O CASTELINHO DA PAMONHA

Realização:  
PREFEITURA  
SANTANA DO PARNAÍBA

Fonte: Arquivo pessoal

Batucando, fazem muito mais do que isso ou do que preservar o samba. Permanecem a memória, afirmam identidades (coletivas e do lugar) e garantem a existência daquele samba que “preservam” adicionando a ele tudo quanto o mundo lhes oferece. Porque, de fato, é essa a tônica de uma memória que permanece: a essência do fenômeno que está ali, inscrita naquilo que é circunstancial – e o movimento e necessidade do processo de existir.

O tempo vivido, a memória que permanece na experiência dos lugares-samba, requer uma atenção àquilo que entendemos da própria percepção do tempo. A maneira como se relacionam história, historicidade e memória será a preocupação da seção seguinte, que trará para o seio do entendimento geográfico da experiência do lugar a noção de sentido de passado.

### 1.3. A permanência da memória no lugar-samba

O Bixiga está pronto? A história do Bixiga acabou? Não há lugar para mais história do Bixiga? Uma história que seja do presente em direção ao passado, como uma pessoa olhando para trás, por sobre o próprio ombro, enquanto caminha em frente.

Colocadas assim dessa maneira displicente, quase impunemente, essas perguntas parecem sugerir respostas óbvias, prontas, conscientemente conhecidas. Ou não é mesmo simples respondê-las uma a uma? Quem sabe até uma única resposta que abranja a aparente simplicidade das questões. Algo, talvez, exclamativo, direto, certo (ou com certeza) como: “Ora! Claro que sim! Essa história toda construiu o bairro em que vivemos hoje, e nossas ações são a gênese de uma história do futuro, de gerações futuras, que contarão, então, o que fizemos agora!”.

E em função desse exercício de imaginação cabe ressaltar algo que é muito comum em nosso relacionamento cotidiano com os fatos e as marcas do passado. Costumamos considerar nosso momento na linha do tempo que traçamos (arbitrária e subjetivamente, diga-se) como o ponto de chegada do imenso vetor que vem do passado, célere, e como ponto de partida do vetor que segue a partir da minha experiência, da minha vida (que é enxergada como ponto, não como extensão), em direção ao futuro desconhecido. O passado está “atrás” de minha vida, o futuro está “à frente” – caminhamos “em direção” em futuro, nos “afastando” do passado inerte.

No entanto, é preciso notarmos que o passado constitui-se “como um dos atributos do próprio presente” (LOWENTHAL, 1985, p. 185). Se dá aqui e agora a possibilidade de vislumbre do passado, a partir de como experienciamos o mundo neste instante. O passado, especialmente o passado resgatado pela memória, não está inerte. Se apresenta a nós em nossa existência e, como propomos, interfere na forma como se dão as relações entre consciência e mundo.

O idioma português, em sua própria estrutura, que nos trai quando procuramos compreender o passado a partir do presente, aqui nos fornece uma ajuda fundamental. Se atentamos ao sentido e ao significado da palavra saudade, podemos, então, atingir a compreensão do passado a partir do presente tal como almejamos. Ao sentirmos saudades de algo ou de alguém, nos deixamos levar por certa melancolia causada pela lembrança daquilo ou daquele que foi – e, em muitos casos, não voltará. Um sentimento de alegria triste (ensejando sorrisos saudosos) ou de tristeza alegre, capaz de nos levar às lágrimas pelo passado que perdeu-se no tempo e é, agora, esta memória saudosa.

Geraldo Filme, “o legítimo poeta do povo”, como bem disse Plínio Marcos, soube como ninguém buscar no fundo da alma do Bixiga a lembrança saudosa de tempos antigos, que traz consigo a memória tão bem resguardada e importante no que há de mais profundo da própria existência.

**Tradição (Vai no Bexiga pra ver)**  
(Geraldo Filme)

Quem nunca viu o samba amanhecer  
Vai no Bexiga pra ver, vai no Bexiga pra ver  
O samba não levanta mais poeira  
Asfalto hoje cobriu o nosso chão  
Lembrança eu tenho da Saracura  
Saudade tenho do nosso cordão  
Bexiga hoje é só arranha-céu  
E não se vê mais a luz da Lua  
Mas o Vai-Vai está firme no pedaço  
É tradição e o samba continua. (FILME, 1980)

Da mesma forma, movido pelo mesmo sentimento – a saudade no presente, mirando em direção ao passado – Osvaldinho da Cuíca compôs, para o Vai-Vai, seu “Hino da Velha Guarda”, lembrando nomes importantes da Escola, como Seu Livinho, Fredericão e Pato n’Água. A saudade de Osvaldinho expressa em suas lembranças de um tempo que já não volta mais, mas que permanece a cada novo ensaio na quadra da escola.

**Hino da velha guarda**  
(Osvaldinho da Cuíca / Luiz Vagabundo)

Saudade vem  
Do meu cordão  
Quanta saudade meu bem  
Eu guardo no coração  
Saudade vem  
A garoa vem caindo  
Vai melhorar meu pavilhão  
Foi bordado com carinho  
Herança do Seo Livinho  
Iracema e Fredericão  
Carnaval já vem chegando  
E com ele a emoção  
De se vestir a fantasia  
Com Vai-Vai no coração  
E cantando este refrão  
Quando a lua lá no céu  
Dava o ar de sua graça  
Minha gente no Bixiga  
Mostrava toda sua raça

E o apito  
De Pato n'Água se ouvia  
Esquentava a batucada  
Até romper o dia (CUÍCA, 2006)

Em ambas as composições podemos notar que o que está agora, neste instante, ao redor daquele que está no mundo – as coisas e seres que sente agora, que ouve e vê, que toca e prova – é o total de uma soma imensa e virtualmente infinita de milhões e milhões de anos, paisagens, naturais e antropogênicas, pessoas, alegrias e dores, que são o resultado e a resultante de um sem-número de variáveis caóticas que, ao longo do tempo (que ao redor do tempo, abaixo do tempo, acima, antes e depois do tempo) se entrecrocaram, se hostilizaram, se complementaram, convergindo todas para este momento... Que, no cotidiano, são enxergadas (porque as compreendemos assim) separadas em períodos de durações variadas, binárias e diacrônicas: velho e novo, antigo e moderno, começado e terminado; passado, presente e futuro. Consideração que não poderia estar mais longe da realidade da experiência. No cotidiano, por mais que racionalmente separemos e hierarquizemos as muitas variáveis aparentemente binárias do tempo, elas nos arrebatam constante e concomitantemente.

Essa história que se preocupa com o tempo do cotidiano, com a constância do tempo individualmente percebido, se trata da historicidade. Na compreensão dada pela Escola dos Anais francesa, a historicidade seria “uma categoria do real” (LE GOFF, 1990, p. 18) preocupada em pôr em evidência a importância dos pequenos acontecimentos, ou seja “[...] *cette solidarité [qu']est liée à l'existence implicite, que chacun éprouve en soi, d'une certaine fonction commune à tous*” (MORAZÉ *apud* LE GOFF, 1990, p. 18). Na medida em que não conseguimos saber (conhecer, entender, viver, sentir) a grande história, mas sim a nossa, cotidiana, privada e “desimportante”, a história dos pequenos acontecimentos, que não são, necessariamente, os acontecimentos chancelados pela ciência histórica, a importância da historicidade é o de trazer para o centro da discussão sobre a percepção do tempo a perspectiva do vivido, aproximando-a da ideia de memória com a qual trabalhamos aqui.

Nesse sentido, ao ouvir, por exemplo, as composições de Adoniran Barbosa, é fácil e lícito imaginá-lo sentado em um dos sobrados do Bixiga, lembrando memórias e contando suas histórias aos que se dispuserem a ouvir. A imaginação dando conta de trazer para a experiência do tempo cotidiano os fatos da grande história. Com rematado e reconhecido talento, Adoniran soube musicar o cotidiano da população de São Paulo, deixando precioso registro de seus hábitos e costumes, inclusive o registro de certo sotaque

regional bastante particular à gente paulista. Tudo isso – cotidiano, sotaque e hábitos – muito bem representado na composição que segue.

### **Um samba no Bexiga**

(Adoniran Barbosa)

Domingo nós fumo num samba no Bexiga  
Na Rua Major, na casa do Nicola  
À mezza notte o'clock  
Saiu uma baita duma briga  
Era só pizza que avuava, junto com as brachola  
Nóis era estranho no lugar  
E não quisemo se meter  
Não fumo lá pra brigá, nós fumo lá pra comê  
Na hora "H", se enfiemo de baixo da mesa  
Fiquemo ali, que beleza vendo o Nicola brigá  
Dali a pouco escuitemo a patrulha chegá  
E o sargento Oliveira falá  
“Num tem importância  
Foi chamada as ambulância  
Carma pessoal,  
A situação aqui está muito cínica  
Os mais pior vai pras Clínica” (BARBOSA, 2000)

A historicidade está na composição de Adoniran, ao relatar para quem a escuta um evento “desimportante”, mas que retrata aspectos significativos da vida das pessoas simples do Bixiga antigo. A historicidade traz essa nova perspectiva para nossa compreensão do papel da história e da memória em nossa análise. Porém, se desejamos compreender diferentemente a experiência do tempo vivido, nos colocamos diante de tarefa complicadíssima uma vez que até mesmo a língua que falamos – e tantas outras (ainda que não todas<sup>2</sup>) – cristaliza essa noção de um tempo periodizado em suas construções gramaticais, como já mencionamos. Pensamos em termos de um tempo-antes-de-agora, um tempo-agora e um tempo-depois-de-agora; fato que certamente nos dá uma bem-vinda tranquilidade existencial, ao passo que, no mais das vezes, resulta ofuscante de nossa própria experiência do tempo vivido. O que vem depois nesta artificial linha do tempo não nos diz respeito, porque escapa ao nosso controle (ou à nossa sensação de controle, mais precisamente) e o que já passou, aquilo que está atrás nesta mesma linha, nos afeta apenas e tão-somente na medida que permitimos sua percolação.

---

<sup>2</sup> Diferentemente do que se verifica no português, e em tantas outras línguas, existem exemplos de idiomas em que a referência de tempo não é dada por uma categoria gramatical de tempo. Entre eles, em especial citamos a família das línguas chinesas (mandarim, cantonês, xangainês, etc.), a língua inuit da Groelândia, o groenlandês, e o guarani paraguaio. (BITTNER, 2005; TONHAUSER, 2007; 2011)

Nosso pensamento está inundado por essa percepção de um tempo controlável, administrável em sua periodicidade, de forma que nos escapam as distintas possibilidades de tempo que se acumulam ao redor do planeta. Entendimentos outros de tempo que não consideram a fixidez da história de passados muito distantes com que nos acostumamos, mas que, pelo contrário, trazem em comunhão a totalidade das experiências anteriores para a condição de tempo-presente.

Diferentes aproximações em relação ao papel da história, ou mais precisamente, da historicidade, logram quebrar a barreira criada por nós entre um passado e suas experiências como um tempo distinto de um presente e suas experiências. De tal forma que, em algumas sociedades, a ideia de um passado que mereça a graça presente da preservação (do cuidado, da manutenção, do distanciamento respeitoso) do passado não é sequer considerada, uma vez que se sobressai, como queremos mostrar aqui, a ideia da permanência desse passado (imbricado na vida cotidiana do presente).

A maneira de tratar o tema a que nos propomos neste capítulo passa por essa profunda e significativa distinção entre **preservação** e **permanência** do passado como meio de compreendermos que, de fato, o Bixiga não está finalizado. Mas que, muito pelo contrário, o hoje daquele bairro, como o de qualquer dimensão (ou escala) de existência geográfica, condensa em uma sincronia ontológica as memórias, a história, a historicidade e o “devir instantâneo” da vida intersubjetiva daqueles que ali estão.

O Núcleo de Samba Cupinzeiro, de Campinas (SP), respondendo a uma famosa composição do mangueirense Nelson Sargento, assegura que o samba não agoniza (um medo do sambista carioca, que vê com maus olhos as mudanças ocorridas no samba ao longo de sua vida). Isso porque, como dizem os compositores do Cupinzeiro, o samba se trata de uma “paixão de atemporal sentido”, permanecendo como memória.

### **História e tradição**

(Edu de Maria / Bruno Ribeiro)

Quem foi que disse, que o samba está morrendo  
Que ele já não é o mesmo  
Que ninguém lhe dá valor  
Que aposentou-se a malandragem  
Que o samba vive à margem  
E que a poeira baixou  
O samba não se entrega facilmente,  
O samba é um negro valente,  
Que rompe os grilhões do passado  
Lançando no presente esta lição:  
O povo que não tem memória

É um povo sem história e tradição  
Samba, solidão sonhando  
Liras de recordação.  
Paixão de atemporal sentido  
O samba é um vestido puído  
Pendurado no varal da solidão.  
Samba, solidão sonhando  
Liras de recordação.  
Grito do meu peito mais aflito  
Quando cala, teu silêncio é como um grito.  
Meu samba immortaliza este momento  
Me desculpe Nelson Sargento,  
Mas o samba não agoniza o seu refrão.  
Meu samba immortaliza este momento  
Me desculpe Nelson Sargento,  
Mas o samba não agoniza não. (CUPINZEIRO, 2008)

Preservação e permanência constituem um dos pares epistemológicos de que nos valemos para a compreensão dos lugares-samba. Porque, nesse caso, trata-se de uma aproximação capaz de dar conta da assimetria que enxergamos entre o que entendemos, distintamente, por história e por memória. Este par se ocupa em desnudar o caráter eminentemente ontológico de nossa experiência do tempo.

Tanto preservação quanto permanência aproximam-se enquanto formas de tomar contato com o passado (LOWENTHAL, 1985). São maneiras distintas de acessar diferentes tipos de conhecimento sobre o passado. Além disso, o par não se trata de um conjunto de ideias dicotômicas nem constituem, entre si, na prática, um maniqueísmo teórico incoerente com a experientiação do mundo pela consciência. Em outras palavras, não desejamos aqui criar uma oposição meramente explicativa entre as duas atitudes perante o passado, mas uma desnudação compreensiva destas atitudes.

Aquilo que é preservado e aquilo que permanece diferem, no entanto, na própria constituição de suas realidades. Enquanto as preservações engessam ou imobilizam o passado de maneiras as mais variadas, as permanências correspondem ao passado que repercute no presente, adquirindo novas formas, novas inclusões, novos significados.

O que está preservado, no sentido que propomos, refere-se à preocupação de trazer do passado os acontecimentos julgados pela história científica como importantes para o entendimento e/ou a compreensão do passado no presente (RICOEUR, 1961; LE GOFF, 1990). Fixam-se, portanto, no tempo rígido, os acontecimentos que se julga reterem essa função (útil em diversos sentidos: desde aos processos de ensino e aprendizagem, até à criação, recriação e destruição de discursos identitários regionais ou nacionais). Várias instituições cooperam para o sucesso dessa tarefa: dos museus aos programas governamentais

e privados de proteção aos vários patrimônios históricos, arquitetônicos, artísticos, culturais, naturais.

Preservar cumpre sua função quando confere ao presente a chance de mirar um passado – fixo, morto, datado – com um sentido e uma razão específicos. Preserva-se com vistas a algum objetivo derivado. Além disso, a preservação aparece na experiência do mundo como um dado bruto, indiscutível em sua posição de coisa pronta, isto é, de história.

Lembrar corresponde às memórias individuais, mas também àquilo nos entrega a memória coletiva (historicizada ou não), capaz de dar sentido de pertencimento e passado a todo um conjunto social. A memória coletiva que é também responsável por possibilitar processos identitários em relação a um passado percebido através da experiência de outros, anteriores. Nesse sentido, os sambas que se dedicam à recordação da memória coletiva do samba cumprem papel importante, servindo como esteio identitário àqueles que se reconhecem – individual e/ou coletivamente – com o samba, através da preservação de sua história. Como no caso da composição de Osvaldinho da Cuíca que homenageia os setenta e cinco anos do Vai-Vai.

**75 anos da Vai-Vai**  
(Osvaldinho da Cuíca)

Ê, saudade  
Da velha guarda que trago no meu coração  
Do samba da antiga Saracura  
Gente bamba pele escura  
Das batucadas do chorinho e do cordão  
Uma coroa real  
Dois ramos de café no pavilhão  
Desperta  
A emoção que me arrepia  
Seu preto e branco tem magia  
E faz festa no meu coração  
Vai-Vai do meu Bixiga  
É tão antiga, é o coração desta cidade  
Que batucando vem na cadência do samba  
E a bateria deixa saudade  
Em 1930 nasceu...  
Berço de sambistas imortais  
Meu cantar é todo seu  
Pra mais de 1800 carnavais  
Parabéns pra você  
Vai-Vai querida  
Parabéns, parabéns, parabéns  
É deslumbrante corpo e alma  
Na avenida (CUÍCA, 2006)

Já a permanência é a condição daquilo que perdura, que subjaz. Uma continuidade que permeia a experiência consciente do mundo. Está relacionada à própria essência da experiência do tempo. É, em certo sentido, o “acontecer poético” (BACHELARD, 2008), a imagem poética a partir da qual está todo o fundamento para a fenomenologia da imaginação poética de Gaston Bachelard. Essa imagem, que releva o ser, é a abertura, por meio da poética, para as várias possibilidades do mundo, capaz de trazer à luz do dia todo o conhecimento que será, então, percebido intuitivamente.

Tal intuição vai se dar no instante – a única maneira de apreendermos o tempo, segundo Bachelard (2007). O que significa dizer que a imagem poética bachelardiana não possui um passado, mas apenas o tempo desse instante, a partir do qual a consciência é capaz de remeter-se a um instante passado. É por meio do devaneio bachelardiano que a consciência traz à luz aquilo que experienciamos como passado neste instante (BACHELARD, 2008). Nesse sentido, a ideia de permanência e a imagem poética se aproximam, quando vistas sob a ótica de um acontecer no instante, sem passado, preche de possibilidades perante o mundo que se descortina no maravilhamento do acontecer poético.

Aquilo que permanece é o impulso que confere à consciência a capacidade do reconhecimento de sua própria existência, na medida em que o que sei que sou agora não flutua num universo vazio, mas refere-se àquilo que imagino ter me precedido e àquilo que suponho perdurará depois de mim. O passado que permanece é o tempo vivido da memória, aquele que não está fixo pelas determinações da preservação, mas que recebe do mundo um sem-número de adições, influências e reparos. A permanência – enquanto essência da experiência do tempo – é contínua no fluxo da experiência, porém não exatamente a mesma em todo dado instante, posto que morre e renasce outra a cada novo instante.

Diferente da preservação, a permanência aparece à experiência como a própria “cacofonia” do mundo, permitindo o reconhecimento fortuito daquilo que agora é na “aparição fantasmagórica” daquilo que foi. Ainda, permanecer não é ação sobre algo, mas é constituinte da própria existência da coisa. Devemos, portanto, à historicidade e à memória o aparecimento da permanência no fluxo da experiência, uma vez que é por meio de minhas lembranças – lembranças de minha própria história dita “desimportante” – que o instante explode na imagem poética, abrindo-se ao mundo e às suas possibilidades.

A partir daí, é dizer: o Bixiga é hoje e ontem agora, e estas concomitância e simultaneidade só podem ser crucialmente compreendida se consideramos a experiência do tempo como algo individualmente coeso, ao mesmo tempo que socialmente engendrada, nesse embate mesmo existencial entre aquilo que são os acontecimentos (*événementiel*) – de acordo

com Le Goff (1990), citando o filósofo Paul Ricoeur – historicamente checados e aferidos, e aquilo que são os não-acontecimentos (*non-événementiel*) ou a própria historicidade, os acontecimentos “desimportantes”, ignorados pela história científica, posto não se tratarem nem da singularidade máxima, do subjetivismo absoluto, nem do sistema, mas da própria fronteira da história (RICOEUR, 1961, p. 224-225).

Como é possível que as pequenas histórias do cotidiano não se percam no fluxo avassalador imposto pela torrente do tempo historicizado? As tradições oralmente transmitidas cumprem esse papel desde tempos imemoriais (BOSI, 1994). De inúmeras maneiras, as estórias contadas de geração para geração se ocupam de manter, à margem das oficialidades, as memórias significativas de um grupo social.

Nesse sentido, impressiona notar o hábito mantido pelas rodas de samba Brasil à fora de pedir licença aos mais velhos do samba para que se possa começar a conversa e a música. Como exemplo, trazemos a licença de Plínio Marcos dita na introdução de seu disco “Nas quebradas do mundaréu”, de 1974, que gravou com Geraldo Filme, Zeca da Casa Verde e Toniquinho Batuqueiro, três dos maiores nomes do samba paulista. A licença, além de um ritual belo de ser testemunhado, traz para a roda de samba a presença e benção daqueles que respondem pela memória do samba.

Com licença dos mais velhos, vamos de samba. Seu Dionísio da Barra Funda, Inocência Mulata da Camisa Verde e Branco, Nenê da Vila Matilde, Bitucho, Marmelada, Jamburá, Sinval do Cambuci, Nego Braço, Carlão do Peruche, Pé-Rachado do Vai-Vai (a gloriosa alvinegro do Bixiga), Pato n'Água, Vassourinha, Seu Zezinho do Morro, Dito Caipira da Unidos de Vila Maria – a todos vocês que estão no samba desde o tempo do tamborim quadrado e do surdo de barricão. Tempo em que a polícia acabava com o pagode na base do chanfralho. Tempo que o negro pra sustentar samba na rua, tinha que fazer e acontecer. A todos vocês, eu peço licença. Dona Sinhá da Barra Funda, Dona Eunice do Lavapés, Donata – senhoras de valor provado nos desfiles da Avenida: a benção tias e licença, que eu vou falar do samba da Paulicéia. Juarez da Cruz, da Mocidade Alegre, do bairro do Limão, Eduardo Basílio, da Rosas de Ouro, da Vila Brasilândia, Ângelo do Vai-Vai, Feijoada e Chicletes do Vai-Vai, também, alô!, Mestre Mala, irmão, lá do Tatuapé, o dono do samba, alô!, alô!, Renato Correia de Castro, alô!, alô!, Sarmiento: vocês todos que são do samba, me deem licença que eu vou falar do samba da Paulicéia. Vou contar a história de Geraldão da Barra Funda, Zeca da Casa Verde, Toniquinho Batuqueiro: três história do samba de São Paulo. Vou no balanço do samba dos batuqueiros de Santa Isabel. E vou, na paz de Oxalá, que me guarda e guia. (MARCOS *et al.*, 2012)

Considerando a discussão em torno dos termos história e historicidade, Le Goff (1990, p. 21) aponta que “a própria ambiguidade do vocabulário releva que a fronteira

entre [...] as duas orientações, não está estritamente traçada nem é traçável (em última hipótese)”. Sendo, portanto, preciso que discutamos nosso entendimento sobre memória e sobre sentido de passado, para atingirmos a distinção entre as ideias de preservação e de permanência. Do que é memória e do que é história na **construção de uma relação ontológica do ser com seu lugar**, dotando assim nossa análise da música como fenômeno geográfico, naquele bairro paulistano, de sua indispensável dimensão temporal.

Justamente, propomos a elaboração das diferenças fundamentais entre aquilo que é preservado (historicamente) e aquilo que permanece (através da memória). Posto, como fizemos até aqui, que a memória corresponde ao tempo vivido, ao instante, queremos insistir na importância da permanência da memória em contraponto à preservação do tempo estanque e morto, porque não mais experienciado, da história. E com isso, vale ressaltar, não estamos desqualificando os inúmeros significados da história que, preservada de diversas maneiras, é capaz de conferir vida a todo o leque de significados, relevâncias e, sobretudo, das identidades de grupos, comunidades, povos, nações inteiras. Apenas ansiamos por um tratamento geográfico do tempo que considere as consequências de uma opção epistemológica que privilegia não os fatos arbitrariamente eleitos do conjunto da vida, mas, sim, as suas essências que permanecem e justamente qualificam isso a que chamamos instante ou tempo vivido.

Atentarmos às permanências essenciais nos indica, dentro dessa circunstancialidade (MARANDOLA JR., 2012) própria a esse instante em que se dá o “ato de atenção”, um mundo que está construído coerentemente segundo as condições que esse lugar me oferece e na minha relação constante com os tempos tais como são percebidos pela minha consciência. Novamente frisamos: o meu olhar sobre o mundo – idiossincrático e individual – só é possível a partir de onde estou e quando sou; numa ontologia geográfica, a geograficidade (DARDEL, 2011), que nos leva inequivocamente à condição primeira do ser, que, como aponta Bachelard (2007), dá ao verbo ser sua condição absoluta de existência: ser e estar.

Portanto, queremos propor aqui que, a partir dessa estrutura epistemológica que delineamos, na qual inserimos nossa discussão e nosso objeto, o tempo vivido seja componente fundamental em uma tentativa geográfica de compreensão dos fenômenos da existência relacionados ao mundo e à arte como sentido de passado. O sentido que resulta (ao mesmo tempo que cria) dessa memória que permanece. Um tempo percebido não (apenas) através dos marcos históricos, preservados e imóveis, mas através da essência que dá continuidade e é constantemente vivida. Um sentido que resultante do “passado” enquanto

atitude no presente-instante vê-se acrescido de novos elementos, testemunha a florescência e a morte de constituintes da experiência, mas que, acima de tudo, reiteramos, permanece e que permanecendo é portador daquilo que Bachelard, a partir de Roupnel, vai chamar de “acidente”, propondo que “é preciso [...] instaurar uma doutrina do **acidente como princípio**” (BACHELARD, 2007, p. 28 – grifo do autor), uma vez que

O filósofo que pretende descrever a história das coisas, dos seres vivos e do espírito, átomo por átomo, célula por célula, pensamento por pensamento, deve conseguir separar os fatos uns dos outros, porque fatos são fatos, porque fatos são atos, porque os atos, se não terminam, se terminam mal, devem contudo, necessariamente, começar no absoluto do nascimento. (BACHELARD, 2007, p. 28)

O acidente bachelardiano/roupneliano como princípio de todas as nossas atitudes; inclusive, e especialmente, daquelas que nos remetem ao passado em busca da memória a partir desse lugar – não de outra forma. Todas as atitudes (não apenas essa) partem deste (meu) lugar. Daí que se há um sentido de passado instaurado pela permanência da memória, há de haver um “sentido de lugar” (RELPH, 1976; 1979; TUAN, 2013, MARANDOLA JR., 2014) suscitado por essa mesma atitude. De forma que, se propomos uma atenção maior da Geografia a esse tempo vivido, o fazemos apenas em resposta à máxima epistemológica guiada pela busca do desvelamento ontológico de nossa relação com o mundo – e em especial, com o lugar.

#### **1.4. Sentido de passado no lugar-samba: tempo e memória**

Como é possível à Geografia acadêmica tocar no tema do tempo de maneira a trazê-lo para a circunscrição do conhecimento que cabe a essa ciência? De que forma é possível tratar do tempo a partir da perspectiva do espaço adjetivado de Eric Dardel (2011)? São questões sem dúvida fundamentais para nossa proposta de reflexão sobre o papel do tempo na tessitura das relações dos indivíduos com esse espaço. Parece importante, inclusive, relembrar nesse momento que nossa busca pretende caminhar em direção à experiência geográfica da música enquanto fenômeno do mundo-vivido, da música enquanto meio da experiência e que, para nós, a consideração do tempo é fulcral para a compreensão dessa condição.

A memória que se interpõe à experiência do espaço geográfico dardeliano – tornado lugar pelas relações de intimidade que o homem mantém com a Terra. Atentar para o

passado tal como ele é percebido no presente nos conduz a uma interpretação geográfica do “texto” da Terra (DARDEL, 2011) que considera não apenas a experiência do espaço mas a qualificação dessa experiência pelo tempo.

É nesse sentido que nos propomos aqui a uma investigação epistemológica da história, da historicidade e da memória. Todas e cada qual respondendo a uma atitude do homem perante o tempo passado (LOWENTHAL, 1985). A história com seu reinado sobre os fatos do passado, delimitando seus escopos e, acima de tudo, suas durações. O tempo histórico é o tempo das “durações defuntas” (BACHELARD, 2007), onde as sociedades encontram o esteio norteador de suas identidades e, também, de suas identidades com os lugares que habitam.

A historicidade contribui para a desmistificação da história científica. Fruto da preocupação dos historiadores e filósofos da história com os próprios conceitos que compõe aquela ciência, a historicidade procura nos “não-acontecimentos” (RICOEUR, 1961) do cotidiano fugir às determinações da grande história. Em vários sentidos, portanto, a busca pela historicidade aproxima-se do entendimento dado para a Geografia por Dardel (2011), quando ele afirma que o objeto da Geografia seria a própria geograficidade. É dizer, na Geografia uma volta ao papel central do homem em sua relação com o espaço diferenciado do mundo circundante e, na história, a atenção aos fatos corriqueiros do cotidiano que, emanados da convivência íntima dos homens com sua própria história, dão à historicidade o conteúdo de uma história no presente, na existência (LE GOFF, 1990; RICOEUR, 1961).

Já a memória é, para nós, a atitude diante do passado sumamente fundamental para a compreensão do que aqui propomos. A memória é, diferentemente da história, o tempo vivido – no lugar. As lembranças, as relíquias e mesmo os esquecimentos são a expressão viva de um tempo que é experienciado não como duração mas como o instante bachelardiano (BACHELARD, 2007) – aqui e agora. Suspenso entre dois nada (BACHELARD, 2007), o instante é a única forma de experiência do tempo a que os homens têm acesso verdadeiro. Não se conhece nem se vive a duração histórica de fatos passados, mas apenas o instante, para onde convergem os acontecimentos presentes e, através da memória, o passado tal como ele é percebido pela consciência do ser cognoscente em seu encontro com o mundo circundante. De forma que, antes de um passado histórico, o que experienciamos do tempo é, senão, um sentido de passado, sobre o qual a memória desempenha um papel central, como tentaremos demonstrar daqui em diante.

Ao tratar da memória do samba paulista talvez nada seja mais importante do que reconhecer a voz daqueles que são a própria memória do samba em São Paulo. Geraldo

Filme interpretou no disco de Plínio Marcos (1974) a composição “Tradições e Festas de Pirapora”, que é, acima de tudo, uma recordação do que se passava na cidade de Pirapora do Bom Jesus (SP). Reproduzimos aqui, além da letra da música, a fala de Plínio Marcos dando conta da ida a Pirapora pelos “sambeiros” (VON SIMSON, 2004) de São Paulo na época da festa em devoção ao Bom Jesus, logo depois do fim do lugar-samba no Largo da Banana, na Barra Funda.

Aí o pessoal saiu do Largo da Banana – que não tinha mais – e foram parar lá na Rua Aimoré, na Rua das Tabocas. Ali naquele pedaço maldito, quando chegava agosto, o mulhêril fazia uma caravana e ia tudo pra Pirapora. Iam levar cachaça pro Bom Jesus de Pirapora beber. E onde vai mulher, vai vagal. E o Geraldão ia atrás. Lá em Pirapora era assim: de dia coisas com santo, todo mundo rezando, todo mundo agradecendo os milagres do ano, todo mundo pagando promessa, todo mundo seguindo procissão; de noite, festa de gente, festa no barracão, muita cachaça, muito samba. E foi aí que o Geraldão aprendeu e ganhou as divisas de grande sambista: a valentia. Porque em Pirapora, o mais bobo fazia e acontecia. Tinha um tal de João Diogo que só tinha uma perna e jogava capoeira: se apoiava na muleta e dava com a outra. Tome! E aí em Pirapora era assim. (MARCOS *et al.*, 2012)

### **Tradições e festas de Pirapora** (Geraldo Filme)

Pirapora ê! Pirapora ê!  
Bate o bumbo, negro  
Quero ver o boi gemer  
Às margens do lendário Tietê  
Uma nova cidade surgiu  
De toda parte vinha romaria  
Pra festejar um grande dia  
E cantar em seu louvor  
Trazemos nesta avenida colorida  
Festa do povo e costume tradicional  
Dar ao povo o que é do povo  
É o que fazemos nesse carnaval  
Pirapora ê! Pirapora ê!  
Bate o bumbo, negro  
Quero ver o boi gemer  
Lá no jardim, era festa de branco  
A banda tocava um dobrado  
As negras gritavam pregoes  
E as moças casadoiras procuravam namorados  
No barracão a raça sambava a noite inteira  
Batia zabumba, jogava rasteira  
Cantando alegre, a lua de um trovador  
Tem branco no samba?  
Tem, sim senhor  
Ele é batuqueiro, santinha, ou é cantador?  
Pirapora ê! Pirapora ê!

#### 1.4.1. Tempo percebido: duração e instante

Que é o tempo? Até que ponto as variadas maneiras através das quais nos relacionamos com o tempo, como o percebemos, influenciam em nossa tomada de contato com o mundo? A partir daí, de que forma é possível tratar o tempo na Geografia? Ainda mais, como se dá a compreensão dos fenômenos geográficos dentro do entendimento daquilo que seja a própria realidade do tempo?

O que assumimos aqui é que para compreender essa relação que se dá entre o tempo e o mundo precisamos, então, tratar de duas essências constitutivas de tempo e de mundo: “memória” e “lugar”, respectivamente. Esclarecer – trazer às claras, à luz da apreciação consciente – a memória em referência (“apontada”) ao lugar e, no mesmo movimento, considerar o lugar também como expressão da memória.

Anteriormente ressaltamos que existe uma diferença fundamental entre o que é preservado e o que permanece. Dissemos que a preservação é, em última análise, o congelamento do tempo, a construção artificial de um fim para a duração temporal histórica daquela estrutura (material ou imaterial). Preservar é, acima de tudo, estancar a série de acontecimentos históricos em um determinado momento do tempo, definido mais ou menos arbitrariamente, com vista a uma função. Os patrimônios de toda sorte (históricos, arquitetônicos, culturais, naturais, etc.) correspondem a essa tentativa de inculcar ao tempo a racionalização demandada por essa ou aquela necessidade histórica: educacional, identitária ou mesmo da memória histórica de um povo.

A permanência por outro lado, como entendemos, corresponde àquilo que continua e participa da memória coletiva ou individual. Não apenas como uma referência datada e circunscrita num determinado período anterior, mas presente, vivida, parte integrante da maneira como se dá a relação entre os homens e seus lugares. À permanência pertencem os folclores, as tradições (especialmente as tradições orais) e o que convencionalmente chamamos cultura popular – um “termo-cabide”, onde estão dependuradas quantas interpretações forem necessárias para adequar-se a esta ou àquela demanda. De toda forma, aquilo que permanece é acionado pela memória enquanto um traço essencial da própria existência. Lembrar é, também, existir. E não há existência que se dê alheia ao que permanece

do passado. Porém, não o passado da ciência histórica, mas aquele que é subjetivamente percebido, que chamaremos aqui sentido de passado.

A permanência da memória enquanto sentido de passado está de certa forma relacionada àquilo que autores como Hartog (2013), Koselleck (2011) e Le Goff (1990) denominam, de variadas formas, historicidade. A preocupação desse coletivo de autores que acionamos relaciona-se à busca por uma história que considere o que Paul RICOEUR (1961) chama “não-acontecimentos”, de forma a trazer para a ciência histórica as várias percepções e modos de relacionamento com o tempo – aquilo que Hartog (2013) vai chamar “regimes de historicidades”.

Numa tentativa de aproximação entre aquilo que é uma das preocupações fundamentais dos autores citados, dentro da filosofia e da teoria da história, podemos considerar semelhante preocupação na Geografia de orientação fenomenológica, sobretudo se aceitamos a sugestão de Dardel (2011), quando ele propõe a geograficidade como preocupação da Geografia. Tanto numa quanto em outra disciplina, então, fica dada a possibilidade do acolhimento das perspectivas dos homens, naquilo que é sua relação com o espaço e em sua relação com o tempo.

Desta forma, é possível acrescentarmos à nossa proposta de uma epistemologia geográfica, ontologicamente orientada, o tempo da memória (sentido de passado) e a historicidade como fontes de conhecimento do passado e das relações entre Homem e Terra.

Assim, aquilo que permanece entre os sambistas paulistas permanece como passado a ser lembrado e, com distinções num caso e em outro, praticado, preservado, esquecido, substituído ou “permanecido” pelas gerações seguintes em seu contato com o (seu) mundo.

A Barra Funda, especialmente o Largo da Banana e seu entorno, teve importância como lugar-samba após a chegada das populações negras vindas do interior do estado. Permaneceu como lugar-samba, de reunião para o samba, até ser completamente transformado. No entanto, a memória do lugar-samba permanece – nas músicas e na memória dos sambistas paulistanos<sup>3</sup>. Osvaldinho da Cuíca compôs um samba que resgata essa memória do lugar-samba na Barra Funda.

---

<sup>3</sup> Anúncio, de outubro de 2013, feito pelo Memorial da América Latina (que substituiu o Largo da Banana na paisagem paulistana), da comemoração dos 100 anos da Associação Cultural e Social Escola de Samba Mocidade Camisa Verde e Branco em seu berço. Disponível em: <http://www.memorial.org.br/2013/10/camisa-verde-e-branco-celebra-centenario-no-memorial/>. Acesso em: 14 abr. 2014.

**Barra Funda**  
(Osvaldinho da Cuíca)

Na Barra Funda, compadre  
Eu vi a terra tremer  
Ouvi no couro de um bode  
Uma cuíca gemer  
Era quizomba ou pagode  
Ninguém sabia dizer  
Até a Lua lá no céu brilhava com mais prazer  
E o astro rei aparecia bem mais cedo pra ver  
O samba da Paulicéia nascer  
E viva a alegria em nosso terreiro  
E viva o estandarte que simbolizou  
Em verde e branco, Barra Funda o primeiro  
Que seu Dionísio Barbosa criou  
E vem no balanço de um povo festeiro  
Herança dos antigos carnavais  
O velho batuqueiro tem história  
Que na memória virou samba e nada mais (CUÍCA, 2006)

A instituição da “história” ou a prática da “memória” são formas distintas de acesso ao conhecimento do passado (LOWENTHAL, 1975, p. 213), que tem papéis centrais em um ou noutro exemplo. E que conduzem, como queremos mostrar, apoiando-nos em David Lowenthal (1975) e Gaston Bachelard (2007), à edificação de um sentido de passado e, conseqüentemente, de um sentido de lugar específico, rico e claramente em referência à memória.

Recorremos a Bachelard e a Lowenthal buscando aliar nessa discussão tanto a perspectiva do tempo percebido quanto a da influência desse tempo na relação das pessoas com seus lugares. Percorremos, então, o sentido pretendido da essência do tempo para posteriormente propor a distinção entre memória e história, aliadas à anterior explicitação de nossa preocupação envolvendo as ideias de preservação e permanência.

Quando Bachelard afirma que “o tempo só tem uma realidade, a do instante” (BACHELARD, 2007, p. 17 – grifo nosso) de uma maneira direta praticamente resume toda a sequência de seu esforço filosófico. A partir da constatação de que esta é a “metafísica decisiva” do livro “*Siloe*”, de Gaston Roupnel, ao qual se dedica a analisar, Bachelard passa, então, a se contrapor às ideias defendidas por Henri Bergson.

Para Bergson (2006; 2010), o “tempo psicológico” seria o dado imediato do tempo à consciência humana. O instante, enquanto “a menor estrutura de tempo possível na História” (GOMES, 2007, p. 7), seria “a conjunção entre a duração compactada – ou seja,

ainda não expressa – e a duração distendida – expressa em palavras, números e símbolos” (GOMES, 2007, p. 9). O tempo compartilhado e mecânico seria alvo de nossa consciência e, desse tempo sem acontecimentos, elegeríamos um instante qualquer, pinçado à torrente do tempo (BACHELARD, 2007, p. 22).

Nessa perspectiva bergsoniana, passado e futuro seriam indissolúveis, na medida em que a totalidade do tempo é todo o tempo – é a duração. Percebida como um plano inerte, uma tela na qual os instantes se sucedem porque é isso o que se espera que façam. De acordo com Bachelard, o instante para Bergson seria

Nada mais que um corte artificial que ajuda o pensamento esquemático do geômetra. A inteligência, em sua inaptidão para seguir o vital, imobiliza o tempo num presente sempre factício. Esse presente é um mero nada que não consegue sequer separar realmente o passado e o futuro. Parece, com efeito, que o passado leva suas forças para o futuro, e parece também que o futuro é necessário para dar passagem às forças do passado e que um único e mesmo impulso vital solidariza a duração (BACHELARD, 2007, p. 21-22).

A realidade do tempo, em Bergson, sendo o “bloco do tempo” (BACHELARD, 2007, p. 22), sem os cortes artificiais do instante, nos conduziria a uma existência na qual aquilo que foi e aquilo que será têm o mesmo peso real daquilo que é. Não seríamos capazes de nos diferenciar daquilo que fomos e seremos, a não ser imobilizando todo o tempo e, positivamente, medindo-o e contemplando-o como que de uma posição externa, alijada de nossa própria existência.

É a essa perspectiva que Bachelard vai se opor, apoiando-se na obra de Roupnel. A essa impressão de que, a bem da verdade, o tempo nos atravessa, sem qualquer consideração ou nossa permissão para tanto; de que o tempo seria “bastante bem” representado “por uma reta preta sobre a qual tivéssemos colocado, para simbolizar o instante como um nada, como um vazio fictício, um ponto branco” (BACHELARD, 2007, p. 29).

Para Bachelard e Roupnel “só temos consciência do presente” (BACHELARD, 2007, p. 18), o próprio pensamento “apaga-se incessantemente contra o instante que passa” e ficamos “sem lembrança do que acaba de nos deixar, sem esperar tampouco, porque sem consciência, pelo que o instante subsequente nos entregará” (BACHALARD, 2007, p. 17). Tal como o tempo se apresenta à nossa consciência, a ideia de uma “duração” fica bastante inviabilizada, uma vez que trata-se aqui do tempo experienciado, o tempo da própria existência; e essa experiência do tempo “não é a experiência fugaz, tão

difícil, tão complexa da duração, mas **a experiência displicente do instante**, apreendido sempre como imóvel” (BACHELARD, 2007, p. 37 – grifo nosso).

Nesse sentido, e dentro da perspectiva bachelardiana e roupenliana, “o tempo nada é se nada acontece” (BACHELARD, 2007, p. 42), na medida em que o tempo se revela a partir dos “atos de atenção” (BACHELARD, 2007, p. 28), absolutamente originais em sua instantaneidade, de cada consciência individual em sua relação existencial com o mundo, não de outra forma. Nós não nos tornamos no tempo, pelo contrário, o tempo apenas tem realidade absoluta e objetiva porque nós lhe conferimos tal condição “*hic et nunc*, não aqui e amanhã nem ali e hoje”; exatamente no lugar e no momento em que o ser é e está, nessa mesma simultaneidade, enquanto “potência de absoluto” (BACHELARD, 2007, p. 35).

É possível pensarmos, portanto, num tempo passado e distinto, despregado deste momento, deste instante que vivemos? A natureza do tempo é dada pela nossa percepção do tempo tal como ele é experienciado. Se o instante é a única realidade do tempo, então considerar a existência de um tempo passado não faz sentido, sendo apenas o resultado de “atitudes” no presente em relação a esse passado percebido na forma de recordações da memória e/ou dos registros históricos (BACHELARD, 2007).

De acordo com Lowenthal (1985), tanto memória quanto história (juntamente com relíquias) são “formas de acessarmos o passado”, de tomarmos contato com esse conhecimento e, dessa forma, sermos conduzidos a uma “consciência do passado” – que adquire peso e relevância diferentes em função da forma como acessamos tal conhecimento.

História e memória divergem não apenas “*in how knowledge of the past is acquired and validated, but also in how it is transmitted, preserved and altered*” (LOWENTHAL, 1985, p. 212). Nossa “atitude” em direção ao passado configura-se de maneira mais ou menos “oficial” e “factual” ou “subjéitiva” e “imaginativa” dependendo da sua perspectiva histórica ou da memória – e esse fato, certamente, implica uma relevância maior ou menor dessa ou daquela “atitude” para a conformação e confirmação do passado como algo real.

A memória, diz Lowenthal, “*is wholly and intensely personal*”, na medida em que “we recall only our own experiences at first hand, and the past we remember is innately our own” (LOWENTHAL, 1985, p. 194). É a partir dessa compreensão que Lowenthal afirma a centralidade da memória em nosso processo de formação identitária individual (LOWENTHAL, 1985, p. 197, 213), na medida em que a identidade (fundada na memória) assegura a realidade do passado, “*since the self had persisted despite change, the*

*past must also have been real*” (LOWENTHAL, 1985, p. 199), ou ainda, “*to know what we were confirms that we are*” (LOWENTHAL, 1985, p. 197 – grifo nosso).

No entanto, o papel central da memória para a identidade individual precisa ser confrontado com o fato de que “*the prime function of memory [...] is not to preserve the past but to adapt it so as to enrich and manipulate the present*” (LOWENTHAL, 1985, p. 210). É dizer que “*memories are not ready-made reflections of the past*” (LOWENTHAL, 1985, p. 210), não podem ser consideradas meramente como retratos fiéis de um passado em seu sentido absoluto (um tempo vivido, do qual mantemos, em nossas consciências, total conhecimento, bastando regredir na flecha do tempo e pinçar diferentes momentos).

À memória cabe a função de processar as experiências do mundo e forjar na consciência um arrazoadado de impressões já elaboradas daquilo que foi experienciado. Lembranças não são fotografias do passado e a memória não é um cuidadoso álbum onde arquivam-se tais imagens. De tal forma que o “ato” de lembrar está associado essencialmente ao “ato” de esquecer, uma vez que “*only forgetting enables us to classify and bring chaos into order*”. Se a memória fosse um imenso catálogo de informações sobre tudo, o tempo inteiro, sua função seria nula, porque teríamos apenas “*these disjointed and unselective recollections*” (LOWENTHAL, 1985, p. 205), repletas de infinitos detalhes e nenhum sentido.

“*All memory transmutes experience, distils the past rather than simply reflecting it*”; passado que, ao fim e ao cabo, torna-se (apresenta-se à nossa consciência) como “*fragments of the fragments of what was initially on view*” (LOWENTHAL, 1985, p. 204). Transportado por essa memória que o dilui, o passado lembrado “*substantially diverges from the original experience*” (LOWENTHAL, 1985, p. 208) nos deixando com apenas aquilo que, em grande medida assumimos por diversas vias ser o passado de fato. Passado que não é “*a consecutive temporal chain, but a set of discontinuous moments lifted out of the stream of time*” (LOWENTHAL, 1985, p. 208), percebido pela memória como uma “corrente” em função do papel exercido pela história.

Em suma, a memória é a responsável pela identidade individual porque trata-se de uma “atitude” em direção ao passado individual, responsável pela reelaboração das experiências de instantes defuntos afim de que o presente torne-se uma metanarrativa coerente. Nada disso, porém, faz qualquer sentido sem que se adicione ao movimento a “atitude” histórica com relação ao passado.

A história, diferentemente da memória, “*perpetuates collective self-awareness*”, uma vez que se trata de uma atitude que requer (e mesmo aponta ao) outro, sendo mesmo “*crucial for social preservation*” (LOWENTHAL, 1985, p. 213). Enquanto que a

memória responde às oscilações e à maleabilidade do Eu, a história finca suas fundações numa preocupação com os fatos explicáveis e explicativos do conhecimento do passado, tornando-a uma fonte verossímil e, portanto, mais verdadeira do passado.

Dessa forma a história alimenta em nós, indivíduos, *“the feeling of belonging to coherent, stable, and durable institutions”* (LOWENTHAL, 1985, p. 212). Baseada na intenção primeira de narrar cronológica e compreensivelmente o passado, a história apresenta-se respaldada pela concretude de “reliquias” ou “artefatos” que lhe conferem as provas positivas de tempos e existências que antecederam ao “hic et nunc” da memória. Utensílios, pinturas, pergaminhos, tumbas, templos, cantos, palavras, hábitos, folclores – patrimônios através dos quais os historiadores dão à história “o vínculo da duração” (BACHELARD, 2007, p. 23).

Porém, ao concordarmos com a proposição de Bachelard e de Roupnel de um tempo cuja única realidade experienciável é o instante, é preciso afirmar com Lowenthal que *“to communicate a coherent narrative, we must not only reshape the old, but create a new past”* (LOWENTHAL, 1985, p. 209). Um novo passado que inclua, em sua própria essência, a semente de um processo coletivo de formação identitária e o ímpeto engendrador da noção durável de conexão dos indivíduos – suas identidades e suas memórias – *“with a meaningful cosmos”* (“com um cosmo de sentidos”), um cosmo de acolhimentos, pertencimentos, alteridades, alterações, lembranças e esquecimentos que, ao fim e ao cabo, denotarão uma (des)confortável sensação de continuidade, de duração.

A existência assim posta não está alijada de um sentido, de uma razão, de um ânimo muito maior, que acaba por justificar um dia-a-dia que, de outro modo, é algo instantâneo suspenso entre dois nada absurdos. E, no entanto, nos diz Bachelard, leve mas firmemente como a mão que segura a espada, *“somente o nada é realmente contínuo”* (BACHELARD, 2007, p. 48).

O respeito pela memória talvez seja um dos aspectos mais fundamentais das agremiações de samba. Lembrar e ensinar às gerações mais novas a sua própria história. Ensinamentos em forma de canção. Simbolizando isso, a história do apitador da bateria Pato n'Água, do Vai-Vai, não será esquecida tão cedo, em função de um samba de Geraldo Filme, relembando a morte do apitador, que pegou a todos de surpresa, conforme narra Plínio Marcos (1974).

Em Pirapora o Geraldão ganhou embaixada e o direito de entrar nas bocas mais esquisitas. Bailinho do Porão do Bixiga, onde crioulo de mais de um

metro e setenta tinha que dançar dobrado em cima da mulher, pra não bater com a testa na viga. Mas foi ali que o Geraldão conheceu os bambas do samba de São Paulo: Jamburá, Nego Braço, Bituxo, Marmelada, Pé-Rachado e Pato n'Água – Pato n'Água, um senhor sambista. Pato n'Água dançava samba na aba do chapéu. O Pato n'Água ficava em cima do Viaduto do Chá apitando o samba, e comandava a Escola de Samba Vai-Vai, desfilando todinha pelo vale. O Pato n'Água era chefe da torcida uniformizada do Corinthians. Mas não foi de desgosto que o Pato n'Água morreu, não. Pato n'Água foi levar uma cabrocha lá em Suzano Paulista e amanheceu boiando numa lagoa. Estava comido de peixe e de bala. Como foi, como num foi, ninguém sabe. Defunto não fala. O que a gente sabe é que a notícia chegou no Bixiga na hora da Ave Maria, e ali, nas quebradas do mundaréu, o povo inteiro chorou. E o Geraldão, legítimo poeta do povo, chorou por todos nós. (MARCOS *et al.*, 2012)

### **Silêncio no Bexiga** (Geraldo Filme)

Silêncio o sambista está dormindo  
Ele foi mas foi sorrindo  
A notícia chegou quando anoiteceu  
Escolas eu peço o silêncio de um minuto  
O Bexiga está de luto  
O apito de Pato n'Água emudeceu  
Partiu  
Não tem placa de bronze, não fica na história  
Sambista de rua morre sem glória  
Depois de tanta alegria que ele nos deu  
Assim, um fato repete de novo  
Sambista de rua, artista do povo  
E é mais um que foi sem dizer adeus (FILME, 1980)

A tomada de conhecimento do passado, seja pela memória ou pela história, é um “ato de atenção” que nos atinge ao nível da consciência. Ao nos atentarmos para o passado lembrado ou ao passado oficializado, estamos como que despertados ao e no mundo que nos circunda. Esse “ato” de que fala Bachelard é o próprio ato do existir, a matriz da existência – que é capaz de dar corpo e significado ao ser aqui e agora, neste lugar e neste instante.

É em função disso que nossa consciência alia, amálgama, coincide o passado de nossa memória individual, fruto de nossa experiência existencial no instante, e o passado que aprendemos a lembrar, com suas datas, sua cronologia, seu plano de fundo temporal dado a priori. Lowenthal afirma que “*some memorized facts are themselves historical*” e que “*memorizing helps us to know about the past*” (LOWENTHAL, 1985, p. 201).

Como se a história monumental, de reis e rainhas, descobertas e retrocessos, palco das revoluções e das guerras, morada privilegiada da paz, servisse-nos de apoio, de fundação rígida, firme, estanque, sobre a qual erigiríamos nossos castelos de memórias. Esses castelos, fundados nessa base sólida, a um só tempo servindo de respaldo para a afirmação do que somos (em relação àquilo que “fomos sendo”, nessa evolução inexorável e linear) e, também, para a certificação de que, sendo, não estamos solitários, mas que pertencemos a um grupo, a uma comunidade, também herdeiros das existências ancestrais (suas ou de outros grupos aos quais esse nosso se associa).

O próximo capítulo tratará de trazer para nossa preocupação com tempo, memória e lugar o Bixiga. Apresentaremos o bairro desde sua gênese, ainda nos séculos XVIII e XIX, até o momento em que negros e imigrantes italianos, especialmente aqueles de origem calabresa, transformaram campos e matagais, córregos e caminhos num dos bairros mais simbólicos da cidade de São Paulo.

## 2. HISTORICIDADES E GEOGRAFICIDADES DO BAIRRO DO BIXIGA

### 2.1. Introdução

*São, São Paulo meu amor  
São, São Paulo quanta dor*

*São oito milhões de habitantes  
De todo canto em ação  
Que se agridem cortesmente  
Morrendo a todo vapor  
E amando com todo ódio  
Se odeiam com todo amor  
São oito milhões de habitantes  
Aglomerada solidão  
Por mil chaminés e carros  
Caseados à prestação  
Porém com todo defeito  
Te carrego no meu peito  
("São, São Paulo" – Tom Zé)*

*Não, não  
São Paulo é outra coisa  
Não é exatamente amor  
É identificação absoluta  
Sou eu*

*Eu não me amo  
Mas me persigo  
Bonita palavra, perseguir  
Eu persigo São Paulo  
Eu persigo São Paulo*

*Não, não, não, não, não.  
São Paulo é outra coisa  
Não é exatamente amor  
É identificação absoluta  
Sou eu*

*("Persigo São Paulo" – Itamar Assumpção)*

No capítulo anterior nos ocupamos de mostrar as relações que se estabelecem entre memória e lugar, cooperando para dar peso de existência ao que chamamos lugar-samba. Nos preocupamos em construir a distinção entre preservação e permanência da memória, afim de alertar para o papel social do passado, não apenas como tempo morto, estático, mas como tempo vivido, percebido em concomitância com os aspectos do presente vivido. Por outro lado, procuramos destacar o lugar-samba como um fator identitário

importantíssimo em que se encontram memória e lugar, associados à ideia de lugar como reunião, a partir de Relph (2012).

Neste segundo capítulo, “*Historicidades e geograficidades do bairro do Bixiga*”, construímos em quatro partes a existência concreta do bairro do Bixiga, em São Paulo, considerando as condicionantes sociais, históricas e geográficas que permitiram e permitem ao Bixiga destacar-se na cena dos bairros paulistanos como o lugar dos encontros que se deram ao longo de sua história – com todas as suas consequências.

As ladeiras e as ruas emolduradas pelos sobrados dos *cappomastri* calabreses, relíquias (LOWENTHAL, 1985) do Bixiga, são testemunhas nada silentes de uma mistura profícua – e nada casual – que deu origem à própria essência do que significa, em certa medida, o ser paulistano. Claro que aqui, sem a pretensão de esgotar um tema tão vasto, tão difícil e tão profundo. Nas disputas e nos avanços entre negros e imigrantes nasce o embasamento étnico de uma das maiores cidades do mundo.

Uma cidade não são apenas suas ruas e trilhos, prédios e formas, não é apenas aquilo que está aparente e óbvio quando a encontramos pela primeira vez (ou nas tantas outras vezes depois dessa). É comum escutarmos de visitantes recém-chegados às cidades em que vivemos como tais cidades os assustam, os impressionam, os acolhem ou lhes geraram instantânea ojeriza e repulsa, medo e desconforto. Observando essas reações é lícito considerar que a experiência urbana não está limitada apenas àquilo que vemos ao desembarcar numa nova cidade. É possível supor que tais experiências sejam conduzidas, também, por elementos menos evidentes da realidade das cidades, mas em nenhum sentido menos impactantes ou presentes no cotidiano das vidas em meio à urbe. Basta uma pergunta simples (“Qual é a sua cidade favorita no mundo?”, por exemplo) e uma simples instigação à investigação (um mero “E por que essa?”) para que essas relações sejam explicitadas, escancaradas diante de nossos olhares.

Em face disso, ao procurarmos o entendimento daquilo que constitui essa relação tão próxima, mesmo íntima, com os espaços da vida cotidiana, devemos estar atentos para um sem-número de aspectos que podem surgir em meio à reflexão. Não se trata de tarefa simples, na medida em que o cotidiano da vida humana, por menor que seja o exame íntimo feito por cada um, corresponde a todo o peso do real traduzido nesse jogo constante de símbolos, práticas, tempos, memórias, pertencimentos, valorações, que em nenhuma hipótese devem ser ignorados por completo se pretendemos a circunscrição das geografias pessoais como matéria-prima de um conhecimento geográfico do mundo.

Existe algo que está na costura dos fios do entendimento da realidade, algo que alia experiências materiais e imateriais do mundo, encontros conscientes e inconscientes com aquilo que está ali, que é sólido e tem peso, tem função, tem história, objetivos. Uma malha de tecido fino, alinhavado de maneira soberba por homens e mulheres, construindo um mundo que está para ser compreendido.

É preciso que estejamos próximos dessas relações para que tais “alinhavos” façam sentido. Dito de outra forma, aos geógrafos cabe concentrar-se no lugar a fim de poder captar as nuances das relações que se estabelecem entre aqueles que participam do cotidiano no lugar com esse conjunto de sentidos e significados, valorizados tanto individualmente quanto coletivamente.

Se, então, propomos uma atenção ao lugar com um olhar demorado por parte dos geógrafos, devemos considerar que a cidade como um todo pode ser lugar – especialmente quando consideramos as inúmeras relações de vínculo e pertencimento associadas à questão do distanciamento da “minha cidade” (que é sempre um todo, a cidade como um porto seguro). Porém, mesmo numa cidade pequena, uma cidade interiorana, por exemplo, existem diferentes formas de relação com diferentes espaços do meio urbano. Os moradores da cidade, no espaço intra-urbano, sabem escolher entre suas preferências de estar, o que lhes é, num sentido mesmo existencial, constitutivo de seu sentido de existência. De acordo com trabalhos já realizados abordando a questão sob essa perspectiva (DE PAULA, 2007; 2009; 2010; DE PAULA, MARANDOLA JR., HOGAN, 2007), os bairros seriam esse espaço de maior proximidade dos moradores com a cidade, muito em função de que são aí estabelecidos laços profundos de intimidade e pertencimento dadas as características típicas das experiências do cotidiano.

Como então conseguir acessar os aspectos dessa relação próxima e íntima dos indivíduos com o seu lugar no espaço urbano quando nosso enfoque se concentra na cidade de São Paulo? Se em cidades pequenas (em termos de área e população) essa situação não está dada de maneira óbvia, é lícito considerar a escala de tal demanda, quando aplicada à essa imensa metrópole, se ela não for limitada a um recorte espacial mais modesto.

Em busca disso, na primeira parte, “*A vila de São Paulo de Piratininga*”, apresentamos a formação histórica da cidade de São Paulo, até o momento em que a pequena vila deixa seu sítio original, na colina histórica, entre os vales do rio Tamanduateí e do ribeirão do Anhangabaú, expandindo-se pelas antigas áreas suburbanas, onde se encontravam, entre outros, os terrenos que deram origem ao bairro do Bixiga.

A segunda parte, “*Dentro de São Paulo, o Bexiga*”, se ocupa da recuperação da construção do bairro do Bixiga, especialmente a partir de sua instalação oficial, com o loteamento dos antigos Campos do Bexiga, em 1878. Resgatando a construção do bairro – construção de tijolos e construção de vida – nos permitimos entender de que forma as escolhas urbanísticas historicamente tomadas influíram no passado e influem na permanência da memória.

A terceira parte vai tratar da “*Presença negra no Bixiga*”. Um fator de extrema importância para a construção do bairro, desde os dias da comunidade quilombola até a presença sempre marcante do Vai-Vai, nos baixios do escondido ribeirão Saracura (em nome do “progresso”). Um elemento largamente ignorado quando apenas a aparência do bairro que se dá aos olhos é considerada.

Aparência que se deve, em muito, à contribuição do grande contingente imigrante, especialmente de imigrantes italianos, que escolheram o bairro quando da sua chegada em São Paulo, a partir do século XIX, nos anos após a abolição da escravidão no Brasil. A quarta parte, “*Chegada italiana no Bixiga*”, trata dos aspectos do bairro associados ao exército de “*oriundi*” despossuídos mas firmemente ciosos de sua própria memória.

## 2.2. A Vila de São Paulo dos Campos de Piratininga

*Garoa do meu São Paulo,  
-Timbre triste de martírios-  
Um negro vem vindo, é branco!  
Só bem perto fica negro,  
Passa e torna a ficar branco.*

*Meu São Paulo da garoa,  
-Londres das neblinas finas-  
Um pobre vem vindo, é rico!  
Só bem perto fica pobre,  
Passa e torna a ficar rico.*

*Garoa do meu São Paulo,  
-Costureira de malditos-  
Vem um rico, vem um branco,  
São sempre brancos e ricos...*

*Garoa, sai dos meus olhos.*  
 (“Garoa do meu São Paulo – Mário de Andrade)

Lowenthal (1985) nos apresenta a distinção fundamental entre o que chama de “reliquias”, “memória” e “história”. Segundo o autor, cada um dos três elementos são “formas de conhecimento do passado” (LOWENTHAL, 1985, p. 195) que correspondem a

maneiras distintas de acesso às informações do passado. História, que assume a posição de objeto dessa disciplina acadêmica, está associada à linha do tempo cronológico, socialmente aceita e valorizada – uma vez que é através desse tempo historicizado que emergem fatos associados especialmente às questões identitárias.

A memória, ainda segundo Lowenthal (1985) – responsabilidade da psicologia –, corresponde ao que temos chamado neste trabalho “tempo vivido”, sinalizando a oposição ao tempo historicizado, na medida em que deriva do próprio fluxo da experiência do ser cognoscente. Lembranças carregam consigo não apenas os fatos do tempo passado (coletivamente percebidos), mas também os tempos individualizados – que não estão restritos ao passado, mas relacionam-se com o próprio cotidiano. Talvez, dada a dimensão do tema, Lowenthal tenha subestimado as possibilidades e repercussões da memória para a compreensão da relação que fica estabelecida entre indivíduos e seus lugares.

No mesmo sentido, Lowenthal (1985) considera relíquias como os artefatos que pontuam o “espaço primitivo” (HOLZER, 2012) e são percebidos pela consciência enquanto pertencentes ao mundo, à disposição dos sentidos – através do corpo – para compor o quadro completo da experiência de mundo, que inclui história e memória cooperando para as variadas maneiras de tomarmos contato com o passado.

No caso da cidade de São Paulo toda ela está erigida sobre um grande número de “reliquias” (LOWENTHAL, 1985) de um passado que em momentos oportunos se apresenta àqueles com um olhar mais demorado, que saibam perscrutar por entre o excesso de barulho, concreto e vidas por um lampejo de história, de tempos que passaram indelévels, deixando suas marcas (por vezes discretas) na paisagem.

Contando, neste ano de 2014, seus 459 anos, a cidade é herdeira dos resultados dos primeiros esforços do colonizador português (auxiliados pelos povos originários, especialmente dos indígenas da tribo dos Guaianases, na figura de seu cacique Tibiriçá) em transpor a barreira física aparentemente impenetrável suscitada pelo maciço escarpamento da Serra do Mar, que se eleva a mais de 700 metros acima do nível do mar, e consequentemente do núcleo de colonização estabelecido na região da atual cidade de São Vicente (fundado vinte e dois anos antes, em 1532).

Ab’Saber (2004), destaca as condições que tornaram a escolha do sítio de fundação do aldeamento jesuítico numa decisão que se provou, nos séculos seguintes, extremamente estratégica e facilitadora das atividades desenvolvidas a partir de São Paulo.

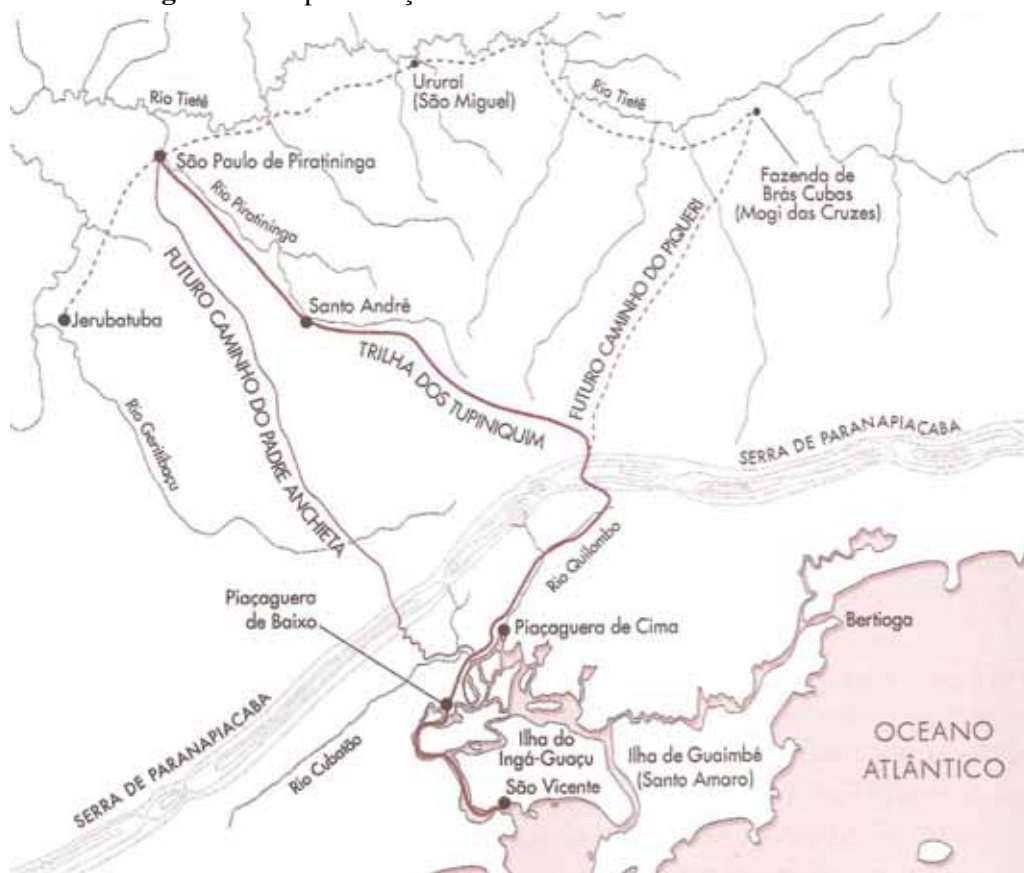
[...] pode-se dizer que no entremeio das colinas paulistas os indígenas realizaram uma descoberta importante, depois continuada com muito mais ímpeto pelos colonizadores, dentro da complexa e sofrida história que aqui se desenrolou. Tal descoberta configurou o achado de um sítio muito especial, uma vez que a zona na qual se ergue hoje a cidade de São Paulo combinava um admirável sistema regional de colinas, várzeas, terraços e patamares de colinas com uma posição absolutamente única dentro do planalto atlântico paulista.

Além de possuir esse mosaico de colinas tabuliformes e patamares de colinas sulcadas por rios muito piscosos e navegáveis por canoas, a região se encontra em uma zona extraordinariamente estratégica. De um lado, oferecia a possibilidade para descer da bacia de São Paulo para as colinas da bacia de Taubaté. De outra banda, ensejava a possibilidade de transpor as serranias de São Roque e de Jundiá e atingir uma zona deprimida, a chamada Depressão Periférica Paulista, de onde se podia seguir tanto para o norte, na direção de Goiás, quanto para os planaltos meridionais do Brasil. (AB’SABER, 2004, p. 27).

Ab’Saber (2004, p. 27) ressalta ainda que “São Paulo unia [...] a complexidade de um aprazível sítio de colinas com as vantagens de um sítio de excelente localização”. Indicando as condições que fizeram da vila nascente um ponto avançado da exploração do interior do território pelo colonizador. Fato que vai se refletir intensamente no futuro da pequena aglomeração.

Por caminhos aprendidos com os povos originários – primeiramente através da chamada Trilha dos Tupiniquins, anos depois substituída pelo Caminho do Padre José de Anchieta (Figura 8) –, as primeiras missões religiosas jesuíticas atingem o alto do planalto atlântico paulista, na região conhecida como borda do campo ainda em meados do século XVI, céleres no estabelecimento de novos colégios catequistas e núcleos de povoamento destinados à catequização dos povos indígenas, como a vila de Santo André da Borda do Campo, fundada em 1553, pelo bandeirante João Ramalho.

**Figura 8** – Representação artística das trilhas do Planalto Paulista



**Fonte:** BUENO, 1999, p. 64

As vilas da chamada borda do campo, como Santo André e São Paulo, correspondem, segundo Ab’Saber (2004), a uma interpretação toponímica criada pelo colonizador português quando do seu bem sucedido avanço sobre as altas escarpas florestadas da Serra do Mar.

Para aqueles que vinham do litoral através das densas matas da Serra do Mar e dos morros do reverso da serra, os primeiros descampados naturais estavam nas largas planícies do rio Tamanduateí: daí o nome Santo André da Borda do Campo dado ao primeiro núcleo que os portugueses estabeleceram no interior – não apenas no interior de São Paulo, mas no Brasil inteiro. (AB’SABER, 2004, p. 33)

Resultado de processos geomorfológicos elaboradíssimos, os solos do planalto de Piratininga têm uma composição eminentemente arenosa, com algumas exceções nas áreas para além dos baixios de várzea. Nos espaços em que o subsolo se compõe de areias, a vegetação que melhor está adaptada à escassez de nutrientes é, justamente, os “campos”, tal como registrados na toponímia portuguesa.

Existiam aqui, basicamente, os **campos de várzeas** semipantanosas entre diques marginais florestados e as barrancas de terraços fluviais ou encostas de colinas; as ilhotas de **campos cerrados** em setores de solos rasos sobre crostas de limonita; as chamadas “matas feias” em restritos espaços arenosos fortemente hidratados; e os bosquetes de araucária cuja existência ficou registrada na toponímia regional de São Paulo, aplicada sobretudo ao bairro de Pinheiros. (AB’SABER, 2004, p. 32 – grifo nosso)

No alto do planalto de Piratininga, um grupo de doze padres pertencentes à Companhia de Jesus, liderados por José de Anchieta, missionário e noviço jesuíta nascido na ilha de Tenerife, no arquipélago das Ilhas Canárias, Espanha, e Manuel da Nóbrega, missionário e superior jesuíta nascido na região de Trás-os-Montes, Portugal, funda um novo colégio, dedicando-o a São Paulo, em função da data de seu estabelecimento: dia 25 de Janeiro de 1554, data onomástica do ícone católico.

Localizado numa elevação escarpada entre o vale do ribeirão Anhangabaú e a baixada conhecida como Várzea do Carmo, às margens do rio Tamanduateí, bordejando o declive algo acentuado em direção ao vale do Anhangabaú, foi estabelecido, e ainda pode ser encontrado, o pátio desse antigo colégio; numa posição de acrópole, altamente defensável. Em meio ao Centro Velho de São Paulo, próximo à confluência da Rua Direita e da Rua Quinze de Novembro, o pequeno edifício (hoje uma réplica daquele construído com taipa de pilão) facilmente passa despercebido.

Pintado de branco com detalhes em azul, alongado e ao rés-do-chão, este prédio é resultado atual de inúmeras alterações em suas formas e funcionalidades. A missa inaugural do colégio, datando de 25 de janeiro de 1554, foi oficiada em uma construção bastante distinta da que encontramos hoje: uma simples cabana de pau-a-pique, contando “10 por 14 passos craveiros” (antiga medida linear portuguesa, “correspondendo a cerca de 90m<sup>2</sup>”), segundo correspondência enviada pelo próprio padre José de Anchieta. Entre 1554 e 1640 a construção passa por várias reformas e ampliações, com a finalização do prédio e da Igreja do Bom Jesus.

Em 1640, os jesuítas são expulsos da capitania de São Vicente em função de divergências com as atividades dos bandeirantes no concernente às populações indígenas – permanecendo banidos da capitania até o ano de 1653, quando, então, por intermédio do capitão-mor Fernão Dias Paes, são autorizados a retornar à capitania e reassumir a direção do colégio e da igreja.

Quando em 1759, por ordem do Marquês de Pombal, ministro da Coroa portuguesa, os jesuítas são expulsos da colônia pela segunda vez, o edifício (já concluído)

passa a abrigar os governadores da província, representantes da Coroa, que remodelam todo o espaço – passando a ser conhecido, a partir de então, como Palácio dos Governadores.

É apenas em 1953, às vésperas da comemoração do quarto centenário da cidade, que o edifício é alterado pela última vez, sendo demolidos os adendos destinados ao Palácio dos Governadores, e sua tutela devolvida à Companhia de Jesus. Em 1979 o prédio assume as funções que detém até hoje: sítio histórico do Pateo do Collegio, Museu Anchieta (com acervo recolhido principalmente através de doações) e Igreja do Beato José de Anchieta (restaurada à semelhança da construção do século XVII).

São Paulo e outras aglomerações fundadas como postos avançados no interior do continente pelo colonizador português não tiveram, a partir do seu estabelecimento, funções as mais “gloriosas”, por assim dizer. No caso de São Paulo, sua incipiente economia girava em torno do tráfico de mão-de-obra escrava de origem indígena, “exportada” para as áreas produtoras de pau-brasil e cana-de-açúcar nas prósperas capitânicas localizadas no litoral nordestino da colônia.

Seu papel não encontrará motivos para ser alterado ao longo de pelo menos dois séculos após sua fundação, especialmente em função da alta e constante demanda por cada vez mais mão-de-obra nas fazendas canavieiras. Será apenas com a descoberta dos metais preciosos nas Minas Gerais que algum incremento populacional e econômico será registrado na vila.

O interior da província de São Paulo era recortado pelas muitas trilhas de viagem das tropas de muares que faziam a ligação entre a região mineradora, nas Minas Gerais, e o sul da colônia, responsável pelo suprimento de charque e animais, especialmente na região dos campos de Viamão, na província de São Pedro de Rio Grande (atual estado do Rio Grande do Sul). A incipiente vila de São Paulo se beneficiou grandemente dessa movimentação, especialmente em função de sua posição: próxima a centros de reunião de tropeiros, em especial da cidade de Sorocaba (KLEIN, 1989; STRAFORINI, 2001).

O século XIX vai encontrar uma cidade carente das características mais marcantes associadas a São Paulo: tamanho diminuto, população flutuante e reduzida, casario baixo, construído utilizando a técnica de taipa de pilão. Os pontos mais movimentados eram aqueles associados às caravanas tropeiras: chafarizes, largos, hospedarias e estalagens.

Por muito tempo essa região da colônia prestou-se a serviços periféricos e tinha em sua constituição certa autonomia representada no imaginário histórico (e popular) pela figura “desbravadora” e “aventureira” dos integrantes das bandeiras e monções que se

embrenhavam pelo interior inexplorado da colônia, em busca de metais e pedras preciosas, além de concentrações de povos originários para a captura ou extermínio.

O papel histórico dessas bandeiras é ainda hoje motivo de debate e conflito. Na medida em que tais figuras obtiveram sucesso em suas incursões, alargando o território da América Portuguesa para além da linha do Tratado de Tordesilhas, investindo contra as Missões Jesuíticas do interior do continente, chamando a atenção tanto do Reino de Portugal quanto do Reino de Espanha sobre a necessidade da efetiva posse desses territórios. Ao mesmo tempo em que trouxeram para a Coroa lusitana grande incremento financeiro, com a descoberta de diversas áreas mineradoras que passaram a ser exploradas no interior da colônia.

Entretanto é preciso manter em mente que o bandeirante foi, acima de tudo, um mercenário à serviço do Governo metropolitano, cuja principal contribuição para a formação da futura nação independente foi o estigma da escravização dos povos originários e o etnocídio patrocinado pelos poderes colonizadores. De Borba Gato a Fernão Dias, passando pelo Anhanguera e tantas outras figuras históricas, todas elas foram apropriadas por certa historiografia que fez ouvidos moucos à extensa lista de barbaridades cometidas, com fins a criar a imagem de um mito fundador da gente brasileira e paulista.

Durante três séculos a cidade de São Paulo esteve confinada, por sua escolha, à colina elevada entre os vales do rio Tamanduateí e do ribeirão Anhangabaú, a região do chamado Triângulo Histórico, marcado pelas “[...] ruas Direita de Santo Antônio (atual Direita), a Rua do Rosário (depois da Imperatriz e, desde o início da República, 15 de Novembro) e a Rua Direita de São Bento (atual São Bento)” (TOLEDO, 2004, p. 10).

Essa colina era centro de convergência de caminhos de tropeiros, ao longo dos quais surgiam pequenos sítios e chácaras. Apesar da denominação, essas propriedades, que chegaram até o nosso século, não tinham preponderantemente funções agrárias; eram, antes moradias desafogadas e implantadas em meio a pomares e denso arvoredo. Uma forma de viver, nem urbana nem rural, ou conciliadora de ambas. Até que chegou a ferrovia (TOLEDO, 2004, p. 10).

Benedito Lima de Toledo escreveu aquele que talvez seja o livro mais consultado sobre a evolução urbana da cidade de São Paulo. Nele, em meio a grande mostra de material iconográfico e fotográfico, Toledo retraça o modo pelo qual a cidade deixou para trás sua feição de “*mud city*”, a cidade de barro (2004, p. 10), com suas construções em taipa

de pilão dominando a paisagem, presentes desde o princípio de sua povoação, e abraçou o progresso.

O progresso que, em um século transformou a calma vila interiorana na metrópole pujante, na “Cidade que mais cresce no mundo”, como dizia o *slogan* das comemorações do IV Centenário da cidade, em 1954. Na eterna destruição criadora urbana que caracteriza essa cidade modernizada à base de empreendimentos imobiliários – aniversariante que, inclusive, ganha de presente o Parque do Ibirapuera, com suas obras arquitetônicas assinadas por Oscar Niemeyer, a figura máxima da arquitetura modernista (MACEDO; ESCOBAR, 2005) – as relíquias (LOWENTHAL, 1985) que permitem o encontro com o passado tornam-se cada vez mais escassas.

Muito se diz sobre São Paulo, especialmente a São Paulo que, refeita, surge em meados do século XX como a principal metrópole brasileira. Uma coisa, no entanto, é inegável. Coexistem em São Paulo diferentes tempos que, sobrepostos, entrecruzados, empilhados, compõe o redundante caos urbano que é, em essência, a característica da cidade. Por descaso ou ignorância, estar em São Paulo significa ser posto à prova a todo instante. Quando menos se espera, lá está a periferia devoradora de vidas; um passo além e está erguido um arranha-céus que tapa a luz do sol e nos faz pequenos diante de tamanha arrogância da ânsia humana. Um respiro e um giro, o que se encontra é o ar paradoxalmente tranquilo de ruas apinhadas de gente por todo canto, mesmo dentro de um Triângulo agora outro, repleto de toponímias que hoje dizem pouco, mas que sinalizam o peso impressionante de um passado que se faz presente.

### **2.3. Dentro de São Paulo: o Bexiga**

*Podia prestar viver num bairro com um “brutto nome di malattia”, nome feio de doença?, perguntava a italianada. Tá certo que o lugar era desconchavado, mas a vista era formosa e alcançava até a Serra da Cantareira. Conseguiram por decreto um novo batismo, Bela Vista. Mas nunca pegou.*

(“Bixiga” – Almanaque Brasil)

Observar a construção e o desenvolvimento da cidade de São Paulo inclui a consideração de aspectos que extrapolam questões associadas aos atores sociais. Os ensinamentos do emérito professor Aziz Nacib Ab’Sáber nos instam a considerar o substrato material para a caracterização de um lugar (ainda que o professor se referisse ao sítio antes de usar o conceito de lugar). É reconhecida a tese de doutoramento de Ab’Sáber, que tratou de

descrever o sítio urbano (AB'SÁBER, 2007) da cidade de São Paulo do ponto de vista geomorfológico associando-o ao processo de ocupação do espaço urbano. Dentro dessa perspectiva, é relevante que a aproximação que propomos do bairro do Bixiga passe por essas considerações.

O crescimento da mancha urbana da cidade de São Paulo esteve desde sua fundação altamente condicionado às condições impostas pelas características físicas do sítio urbano escolhido por seus fundadores. A cidade de São Paulo foi fundada como acrópole, acompanhando os outeiros e elevações entre a Várzea do Carmo, vale do rio Tamanduateí, e o Vale do Anhangabaú (Anexos A, B e C). A construção da cidade, desde os seus primeiros momentos, no século XVI, até o avanço das periferias durante a segunda metade do século XX, é um avanço sobre o sítio urbano, coadunando a forma urbana à fisionomia do terreno.

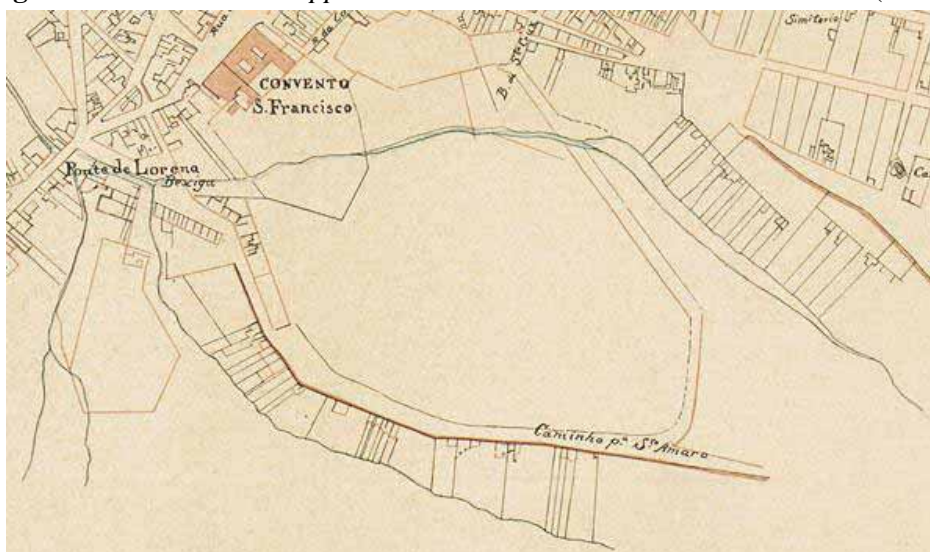
Foi somente a partir do avanço sobre os declives e as áreas de inundação nas várzeas dos rios que tem início a expansão e o espraiamento da mancha urbana, no final do século XIX e primeiras décadas do século XX. Essa mudança é ainda hoje representada (ainda que de maneira pouco perceptível) pela presença do Viaduto do Chá, que atravessa o Vale do Anhangabaú, onde antes esteve a chamada Ponte do Lorena (nome do capitão-geral que governou a província em 1788), liga a Rua Direita (no Centro Velho) à antiga Rua do Chá, hoje Rua Barão de Itapetininga (no Centro Novo), ao lado da Praça Ramos de Azevedo, onde se encontra o prédio do Teatro Municipal (Figura 9). Conforme descreve Auguste de Saint-Hilaire, naturalista francês que viajou todo o Brasil entre os anos de 1816 e 1822:

Há em São Paulo três pontes principais, duas sobre o Anhangabaú e a terceira sobre o Tamandataí<sup>4</sup>. São feitas de pedra, muito pequenas, de um só arco, e em nenhuma outra parte do mundo mereceriam ser mencionadas, a não ser no Brasil. Não obstante, até fins de 1819 não encontrei no interior do país nenhuma ponte que fosse feita com tanta arte como as de São Paulo. [...] A ponte do Lorena, sobre o Anhangabaú, deve medir 12 passos de largura por 95 de comprimento. É quase plana e guarnecida por parapeitos sem ornamentos, servindo para fazer a ligação entre a cidade e as estradas de Sorocaba e Jundiaí. (SAINT-HILAIRE, 1976, p. 131)

---

<sup>4</sup> Grafia incorreta do nome do rio Tamanduateí.

**Figura 9** – Recorte do “*Mappa da Cidade de São Paulo e seus Subúrbios*” (1847)



**Fonte:** CAMPOS, 2008. Disponível em: <<http://www.arquiamigos.org.br/info/info20/i-1847.htm>>. Acesso em: 25 mai. 2013. [ANEXO A]

**Organização:** Milton Costa.

As áreas que estão além dos limites impostos pelas formas de relevo passaram a ser ocupadas de maneira sistemática a partir do século XVIII. Essas áreas eram destinadas à ocupação com atividades agrícolas majoritariamente relacionadas à subsistência (MANZONI, 2007). Especialmente na forma de chácaras e sítios.

Manzoni aponta a partir dos levantamentos realizado pelo memorialista Benedito Lima de Toledo, que

o uso residencial das chácaras e sítios constituía o caráter fundamental desses espaços, onde as atividades de produção agrícola são encaradas como práticas complementares aos modos de vida e à subsistência dos moradores, configurando uma São Paulo onde as áreas urbanizadas ainda não tinham força para sobrepor-se às áreas rurais, nem sequer distinguindo-se delas. (MANZONI, 2007, p. 87)

Ao mesmo tempo, ressalta que essa perspectiva preserva apenas “as memórias das mais abastadas famílias paulistanas” (MANZONI, 2007, p. 87) e nos lembra que

O próprio uso do termo “chácara” remete à múltiplas experiências sociais que incluem áreas de cultivo agrícola, produção de alimentos e animais, coleta de frutas, pescaria, transporte e comércio de gêneros alimentícios e outras vivências de trabalhadores nacionais, brancos pobres, mestiços, caipiras e negros na cidade. (MANZONI, 2007, p. 88)

As novas áreas estavam recortadas por caminhos e estradas que faziam a ligação da Vila de São Paulo com as vilas litorâneas e outras povoações encravadas nos escarpamentos da Serra do Mar (utilizados como pousos de viagens), além de caminhos em direção ao interior.

Um desses caminhos ligava o núcleo de povoamento da Vila de São Paulo ao núcleo de povoamento de Santo Amaro (CASTRO, 2008, p. 53), importante área produtora de madeira (extraída da Mata Atlântica presente na região), indicada na Figura 10 que segue; em destaque as feições da antiga estrada, em direção a Santo Amaro, figurando os Campos do Bixiga à sua margem.

**Figura 10** – Recorte do “*Plan'-História da Cidade de São Paulo (1800 – 1874)*”



Fonte: TOLEDO, 1981, p. 161. [ANEXO B]

Organização: Milton Costa.

Próximo ao início (ou ao final) desse caminho localizava-se o chamado Largo dos Piques (Figuras 11 e 12), onde ocorria o encontro de tropas, comércio de escravos, além do uso do chafariz – fonte de água potável, proveniente do tanque Reúno, antiga barragem no ribeirão Saracura. Tratava-se, portanto, de uma região de trânsito constante na periferia, por assim dizer, da pequena povoação. Em função disso, instala-se nesse Largo dos

Piques uma estalagem (ou hospedaria) de propriedade de um senhor de origem portuguesa, chamado António Bexiga, que ganhou esse apelido (ou sobrenome) devido às cicatrizes herdadas de um evento de contágio de varíola (conhecida popularmente como “bexiga”, em função do aspecto das pústulas causadas pela doença).

**Figura 11** – Reprodução da fotografia: “Paredão do Piques, Ladeira da Consolação e Rua da Palha (Hoje 7 de Abril)”, de Militão Augusto de Azevedo (1862)



**Fonte:** Álbum Comparativo da Cidade de São Paulo (1862 – 1887 – 1914), p. 81. Disponível em: <<http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=FOTOS&PagFis=83>>. Acesso em: 18 fev. 2013.

**Figura 12** – Reprodução da fotografia: “Cidade de São Paulo (Vista tirada do Paredão do Piques)”, de Militão Augusto de Azevedo (1862)



**Fonte:** Álbum Comparativo da Cidade de São Paulo (1862 – 1887 – 1914), p. 79. Disponível em: <<http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=FOTOS&PagFis=81>>. Acesso em: 18 fev. 2013.

O antigo Largo dos Piques esteve onde hoje se encontram a Ladeira e o Largo da Memória, próximos ao Vale do Anhangabaú, no Distrito da República. O conjunto formado pelo moderno terminal de ônibus urbanos e a movimentadíssima Avenida Nove de Julho, uma imagem tão comumente associada à cidade de São Paulo, está onde antes circulavam tropas de muars, procissões de escravos transportando o mundo nas costas, viajantes e “exploradores” de origem europeia, ainda que isso em nenhum sentido esteja óbvio na paisagem atual.

No entorno do antigo Largo dos Piques e da hospedaria de António Bexiga se originou um novo núcleo de povoamento relativamente afastado do centro histórico da cidade de São Paulo.

Uma das propriedades que se localizavam entre os baixios associados às áreas de várzea dos ribeirões do Bexiga e Saracura, cujo nome deriva, segundo Almeida (1902), da língua tupi (*sara'kura*: formar alagadiços), antigos afluentes do rio Anhangabaú, era conhecida como Campos do Bexiga, vizinhos da Chácara do Bexiga (Figura 13), onde se localizavam além da hospedaria, uma paragem de tropas de muars.

Os motivos para a adoção desta toponímia pouco comum são ainda hoje objeto de debate. De acordo com Castro (2008, p. 51), são duas as principais interpretações sobre a questão.

A primeira perspectiva, mais provável, faz referência à antiga hospedaria de António Bexiga, que em determinado momento foi o proprietário de toda a região, que se estendia, à sudoeste, do Largo dos Piques ao espigão da atual Avenida Paulista. A existência de António Bexiga, de sua hospedaria e mesmo da Chácara (ou Campos) do Bexiga, estão comprovadas por meio de documentação oficial (recibos de compra e venda, escrituras de posse, etc.), e portanto trata-se da alternativa mais plausível.

Uma segunda possibilidade identifica a área dos baixios entre os ribeirões do Bexiga e Saracura como “retiro sanitário” (CASTRO, 2008, p. 53), para onde eram encaminhados os doentes com a varíola, ficando, então, bastante afastados do núcleo principal de povoamento. No entanto, Castro (2008) afirma que essa possibilidade esbarra no fato de que “pelo menos uma estrada passava pelos limites da chácara”, sendo, portanto, pouco provável que doentes de enfermidade tão contagiosa fossem “isolados” tão pobremente.

Hoje, o ribeirão Saracura (da mesma forma que o ribeirão do Bexiga e o do Itororó) encontram-se canalizados sob as ruas do bairro. A confluência dos três ribeirões cria o rio Anhangabaú, hoje escondido sob o Vale (sem rio) do Anhangabaú – um conjunto de praças em sua antiga região de várzea – que por sua vez, alguns quilômetros à frente, desagua quase invisivelmente no rio Tamanduateí, próximo de onde hoje se ergue o edifício do Mercado Municipal de São Paulo. Ao lembrar de todas as modificações pelas quais passou a rede hidrográfica da cidade de São Paulo, Bartalini (2014) afirma que

Ao mesmo tempo em que atendiam a múltiplas funções, estes rios e suas várzeas eram tidos, desde o século 19, como grandes incômodos, pois, na visão do urbanismo higienista, então predominante, significavam focos de doenças, devido à sujeira neles depositada. Se a aversão aos rios e às suas planícies inundáveis assim se justificava no concernente à saúde pública, pela ótica do desenvolvimento urbano eles eram condenados por representarem obstáculos à circulação e à expansão da cidade. As intervenções drásticas sobre estes elementos caracterizadores da paisagem paulistana buscaram legitimar-se, portanto, pelo uso de argumentos que se reforçavam mutuamente: era necessário acabar com as planícies de inundação, retificar e canalizar os rios, liberar as terras “ociosas” para o mercado imobiliário e melhorar a circulação implantando vias marginais rentes aos cursos d’água canalizados (BARTALINI, 2014, p. 31).

O soterramento dos rios, ribeirões, fontes e bicas na cidade de São Paulo tem como consequência indireta a negação da paisagem (BARTALINI, 2014, p. 31). Ao

lembrar do ocultamento dos corpos d'água paulistanos Bartalini (2014) traz de Bachelard (1989) e Dardel (2011) a ideia de um mundo que quer se ver (e o faz na água, enquanto elemento da natureza) e a ideia da escrita afetiva do homem sobre a terra.

Bartalini (2014) trabalha os dois encontros teóricos para compreender o ocultamento dos corpos d'água paulistanos não apenas a partir de um olhar técnico e histórico, importantes, sem dúvida, mas também a partir de um entendimento que busca humanizar as relações que são estabelecidas entre homens, paisagens, rios e espaços urbanos. Nesse sentido, a negação do ribeirão Saracura importa se queremos compreender, inclusive, a formação de sentido de lugar para aqueles que vivem o lugar antes ocupado pelo rio.

Quando acessamos as perspectivas da historicidade e da geograficidade associadas do Bixiga, encontramos alguns fatos relativamente surpreendentes porque são fatos “esquecidos” pela historiografia oficial, possivelmente porque respondendo a demandas que dizem respeito diretamente às características e especificidades dos fatos históricos. Consideramos que este seja o caso na aproximação que é feita sobre o processo de construção do Bairro do Bixiga. Um dos aspectos fundamentais da formação do bairro diz respeito à contribuição dada pela população negra.

#### **2.4. Presença negra no Bixiga**

*Nas dimensões horizontais da cultura, aos pés dos arranha-céus, os sambas, carnavais, visungos e orixás se tornaram expressões culturais que nos seus primórdios foram resistência, mas também se transformaram, ao longo do tempo, em experiências contínuas e regulares quando se trata de arte e música popular.*

(AZEVEDO, 2012, p. 46)

*Vem preparar o terreiro  
Que já vem chegando o dia  
Vou encourar meu pandeiro  
Preparar pra folia  
Quando começar o pagode  
Pego o pandeiro  
Caio na orgia*

*No dizer de minha vó  
Sambador não tem valia  
Samba nunca deu camisa,  
Minha vó sempre dizia  
Sambador não ganha nada,  
Dorme na calçada,  
Não cuida da família*

(“Ditado antigo” – Toniquinho Batuqueiro)

Qual é a imagem mais comumente associada ao bairro do Bixiga? Qual é o seu traço identitário mais marcante? Como o Bixiga é reconhecido fora de lá? Essas perguntas remetem a um aspecto do conhecimento sobre o lugar que extrapola os limites do bairro, questões que envolvem o processo de formação identitária. A definição do que um lugar é, do que ele representa, envolve uma relação de alteridade, a partir daquilo que o olhar do outro enxerga nesse lugar. No entanto, nem sempre esse processo identitário acontece de maneira completamente espontânea. E aí entra o papel de meios oficiais de (re)construção dos elementos constitutivos dos fatores identitários.

No caso, responder tais questionamentos sobre o Bixiga é aparentemente simples. A imagem normalmente associada ao bairro, sua identidade percebida, se refere quase imediatamente a influência italiana, com suas festas, quermesses e procissões na paróquia de Nossa Senhora Achirópita, suas cantinas, casario, locais de reunião e encontro.

Mas ali na esquina formada pelas ruas São Vicente, Dr. Lourençato Granato e Cardeal Leme está talvez o maior símbolo de que o tecido subjacente ao bairro enquanto entidade geográfica tem muito mais fios do que um olhar rápido supõe: a quadra do Grêmio Recreativo Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai, herdeiro direto de um dos primeiros cordões de carnaval da cidade de São Paulo, o Cordão Carnavalesco e Recreativo do Vae-Vae, oficializado em 1930. A presença do Vai-Vai é uma “reliquia” (LOWENTHAL, 1985) do passado (e do presente) negro do Bixiga largamente ignorado quando a herança histórica do bairro é revisitada.

Se voltamos ao século XVIII, quando a área passa a ser conhecida como Chácara do Bexiga, a região era visitada por um número significativo de pessoas, numa população heterogênea, que incluía o componente negro – especialmente o indivíduo escravizado, mas também o negro liberto e o negro que escapou do cativo (ROLNIK, 1986). Essa população concentrava-se na área ao redor do núcleo centralizado no Chafariz dos Piques e a hospedaria de Antônio Bexiga, às margens do caminho que levava à povoação de Santo Amaro.

Para além desse núcleo de atração, a área era praticamente despovoada, muito em função do relativo distanciamento do núcleo principal da Vila de São Paulo. Nos ermos que se estendiam pelos baixios e brejos formados pela várzea do ribeirão Saracura, alguns pesquisadores (ROLNIK, 1989; KOGURAMA, 1999) identificam a presença de uma comunidade quilombola urbana, formada, em grande parte por indivíduos negros que sucederam escapar do cativo. Nessa comunidade, localizada nos baixios da antiga Chácara do Bexiga, “[...] era um grotão onde se podia viver de coleta, pesca de peixes e caranguejos

de água doce” (CARRIL, 2006, p. 79). Como já mencionado, há a informação pouco verossímil de que essa área dos brejos era utilizada como retiro sanitário para doentes com a varíola (ou a bexiga) – onde negros, brancos, mulatos eram isolados da população saudável (CASTRO, 2008).

A comunidade quilombola urbana que viveu nos baixios do Saracura resistiu naquela área até o momento em que a Chácara do Bexiga tornou-se efetivamente área de expansão da mancha urbana de São Paulo. O loteamento da chácara ocorreu no final do século XIX, a partir de 1878 (Figura 13), e teve um impacto definitivo na condição da população negra residente.

**Figura 13** – Recorte da “Planta da Capital do Estado de S. Paulo” (1890)



**Fonte:** CAMPOS, 2008. Disponível em: <<http://www.arquiamigos.org.br/info/info20/i-1890.htm>>. Acesso em: 25 mai. 2013. [ANEXO C]

**Organização:** Milton Costa.

As características do terreno determinaram que algumas porções do loteamento fossem destinados à população de mais alta renda (nas vertentes que vinham do Triângulo Histórico e naquelas que iam em sentido do espigão da futura Avenida Paulista), tendo como consequência a determinação de áreas destinadas às populações de baixa renda,

na área de várzea do ribeirão Saracura. A população negra, marginalizada, ficou, portanto, concentrada na região dos brejos e alagadiços da planície de inundação do córrego.

Ao longo do século XIX e início do século XX a cidade passa por mudanças sensíveis em relação às suas estruturas urbanas, com a abertura de novos bairros, a partir da criação de novos loteamentos; a malha de ruas se expande ao mesmo tempo em que novos equipamentos urbanos são instalados. Mudanças que ocorreram em função de turbulências ocorridas nos planos político e econômico em nível nacional, e que aos poucos vão reverberando na direção de São Paulo (TOLEDO, 2004). A cidade ainda não era o centro político-econômico do país como verificamos hoje, recebendo essas influências externas de maneira mais lenta.

De acordo com Rolnik (1989), tanto o Rio de Janeiro quanto São Paulo – a primeira capital imperial e republicana, a segunda, centro emergente do novo ciclo econômico da cafeicultura – serão redesenhadas e transformadas a fim de

adaptar a cidade senhorial-escravista aos padrões da cidade capitalista, onde terra é mercadoria e o poder é medido por acumulação de riqueza. A face urbana desse processo é uma espécie de projeto de “limpeza” da cidade, baseado na construção de um modelo urbanístico e de sua imposição através da intervenção de um poder municipal recém-criado. Um dos principais alvos de intervenção foram, nas duas cidades, justamente os territórios negros. A violência dessa transformação foi maior no Rio de Janeiro, não só porque a cidade era maior e mais importante, mas sobretudo porque, na virada do século, era ainda uma cidade muito negra. Em São Paulo, desde logo se configurou um padrão de segregação urbana marcado por uma espécie de zoneamento social: os ricos abandonaram a contiguidade dos sobrados do Centro da cidade para desenhar um espaço de privacidade e exclusividade burguesas. Assim, novos loteamentos foram surgindo em áreas de antigas chácaras, abrigando palacetes neoclássicos circundados por muros e jardins (ROLNIK, 1989, p. 6).

Ao longo desse processo a antiga Chácara do Bexiga vai passar de mão em mão até chegar à propriedade de um senhor Antônio José Leite Braga, que será o responsável pelo definitivo loteamento da chácara, no ano de 1890. Os lotes resultantes da partição precisavam respeitar as características do terreno, especialmente com relação à elevação em direção ao espigão da Avenida Paulista. Em função disso, tratavam-se de lotes pequenos, acompanhando o desnível do arruamento, com frentes estreitas – características que se mantêm perceptíveis até hoje nas construções do bairro, principalmente onde o antigo casario está preservado (por tombamento como patrimônio histórico da cidade).

Nos edifícios assobradados resultantes de tal distribuição fundiária, os porões eram, em certo sentido, habitáveis. Na maioria dos casos, construir no bairro e alugar quartos ou mesmo casas inteiras era bastante acessível, dadas as condições naturais do terreno. Era ali, então que

a população negra da cidade concentrava-se nos cortiços e porões do velho Centro de São Paulo, recém-abandonado pelos ricos, ao mesmo tempo em que novos núcleos iam surgindo literalmente aos pés das novas zonas ricas da cidade (Campos Elíseos, Higienópolis). Isso, evidentemente, está ligado ao fato de que uma das poucas fontes de emprego para os pretos e pardos da cidade era, naquele período, o serviço doméstico, uma vez que o imigrante realmente lhes havia substituído nas ocupações mecânicas antes realizadas por libertos (ROLNIK, 1989, p. 6).

Nesses porões habitava a maioria da população negra do Bixiga, mesmo nos períodos anteriores à chegada da abolição a maioria das casas e cortiços do antigo Bixiga eram ocupados por negros já libertos, “[...] em função do núcleo preexistente do Saracura e, posteriormente, devido à proximidade da Avenida Paulista e arredores, novo território burguês da cidade” (ROLNIK, 1989, p. 6). Contingente que vai aumentar sensivelmente após o 13 de maio de 1888, compartilhando o bairro com a crescente população imigrante que já vinha chegando mesmo antes da libertação dos negros escravizados (ROLNIK, 1989). Azevedo (2012, p. 50) aponta para os estudos que se ocuparam de “mapear” as “novas formas de sociabilidade” da população negra paulistana imediatamente após a abolição, e destaca que “a vivência em rodas de sambas, a instituição de cordões e escolas carnavalescas, a frequência de salões de dança, [...] significaram estratégias para resistir, negociar e estar culturalmente na cidade”.

Rolnik (1989) ainda ressalta que

Outros pontos focais do território negro urbano eram os mercados e espaços das irmandades religiosas negras. Nos mercados abasteciam-se os vendedores e as “negras de nação”, quituteiras que se espalhavam pelos espaços públicos da cidade; ali também situavam-se os ervanários africanos, fundamentais para as práticas curativas dos pais-de-santo e as obrigações de seus filhos. As irmandades funcionavam como ponto de agregação. Em seus terreiros, nas festas religiosas, os negros dançavam o batuque. Muitas, como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, chegaram a abrigar libertos e, como a Confraria dos Remédios, envolveram-se diretamente na campanha abolicionista, articulando quilombos rurais às redes de apoio urbanas (ROLNIK, 1989, p. 4).

A herança negra do Bixiga remonta, portanto, a esse período que se inicia mesmo antes da instalação da hospedaria de António Bexiga, do chafariz e Largo dos Piques, e caminha lado-a-lado com a história do bairro até os dias de hoje, a cada novo ensaio da bateria do Vai-Vai.

Azevedo (2012) nos lembra que ao tratarmos da influência negra na cidade de São Paulo, precisamos estar atentos ao papel da comunidade no contexto do estado como um todo. Afirma que “termos como contribuição, influência e continuidade africana além de desgastados não respondem mais nada”, sendo, mesmo “verdades mortas” (AZEVEDO, 2012, p. 49), na medida em que tais termos corresponderiam à busca por uma pureza racial inexistente e sem sentido porque desfeita em um sem-número de relações estabelecidas entre o continente africano, o continente americano, lugares em que a “experiência da Diáspora e do Mundo Atlântico recompuseram valores, saberes e fazeres” (AZEVEDO, 2012, p. 49).

Ainda segundo Azevedo (2012, p. 49), “a conexão que se estabelece entre samba, [o compositor] Geraldo Filme, os negros paulistas com as Áfricas não é automática e nem mecânica”, estando presentes

sinais dessa conexão que se manifestaram como traços de uma memória africana que fora acessada e recomposta entre os negros através dos saberes orais-acústicos em torno das relações de família, amizade, trabalho e música, salões de dança, cordões carnavalescos, escolas de samba, festas e religiosidades. Do lado de cá do Atlântico as micro-Áfricas manifestavam-se nos ritmos, vocábulos, cantos, performances que foram recuperados nos fragmentos de saberes e fazeres; possibilitando a reconstrução da experiência social de Geraldo e dos negros paulistas na cidade de São Paulo (AZEVEDO, 2012, p. 49).

## 2.5. Chegada italiana no Bixiga

[...]

*Então os transatlânticos trouxeram da Europa outras raças aventureiras. Entre elas, uma alegre, que pisou na terra paulista contando e na terra brotou e se alastrou como aquela planta também imigrante que há duzentos anos veio fundar a riqueza brasileira.*

*Do consórcio da gente imigrante com o ambiente, do consórcio da gente imigrante com a indígena nasceram os novos mamelucos.*

*Nasceram os intalianinhos.*

*O Gaetaninho.*

*A Carmela.*

*Brasileiros e paulistas. Até bandeirantes.*

*E o colosso continuou rolando.*

(MACHADO, 2011, p. 15-16)

*A criança negra da baixada da Saracura chama a avó carinhosamente de “Nonna”, e saboreia uma macarronada à calabresa com muito paladar e para conversar gesticula com as mãos. O negro violeiro da esquina acabou cantando:*

*“Italiano grita  
Brasileiro fala  
Viva o Brasil  
E a bandeira da Itália”*

(LUCENA, 1983, p. 82)

O Bixiga é o resultado de um amálgama de histórias, vivências, expectativas, anseios... Tanto o Bixiga quanto qualquer outro lugar, uma vez que estão para a existência humana enquanto espaço vividos. Não há, de fato, nada que transforme aquele bairro em uma situação especial, ao mesmo tempo em que tudo o que se dá no lugar carrega em si a especialidade dos fatos ônticos, nos quais podemos procurar a compreensão de suas essências, de seu *eidós* – a essência da relação fenomenológica e geográfica das pessoas com os seus lugares (RELPH, 1976; MARANDOLA JR., 2012).

A aparência do Bixiga, sua identidade percebida fora dali, faz crer que o bairro é, indiscutivelmente um bairro italiano, resultado da chegada dos imigrantes a São Paulo, no século XIX. Num primeiro encontro, o bairro “respira” essa imagem, andar desatentamente pelas ruas deixa essa impressão; que talvez seja resultado, também, daquilo que esperamos encontrar quando estamos falando do Bixiga.

Em determinado momento, nas ruas do Bixiga, era mais comum ouvir-se o italiano do que o português – ou “um ‘dialeto’ que era a fusão das duas” (LUCENA, 1983, p. 82). A paróquia católica presente no bairro está dedicada à imagem de Nossa Senhora Achiropita (cujo culto tem origem na cidade de Rossano, na região da Calábria, no sul da Itália). O mês de agosto gira em torno dos preparativos para a festa religiosa dedicada a esta imagem, que ocorre todo dia 15 de agosto, seu dia onomástico. A maioria das casas do bairro traz traços arquitetônicos deixados pelo trabalho de mestres-de-obras vindos da Itália numa mistura de estilo que é conhecida, quase jocosamente, como “estilo macarrônico” (LUCENA, 1983).

O Bixiga, num golpe de vista, é, do ponto de vista ôntico (RELPH, 1976), das coisas como elas são (ou parecem ser), um bairro de colônia italiana. Difícil negar, inclusive porque o que ouvimos e vemos do bairro reforça essa perspectiva, mas cabe atentarmos para o fato de que, por exemplo, a Igreja da Achiropita é uma das poucas congregações que inclui em seus ritos elementos de religiões afro-brasileiras, dedicando, inclusive, o próprio espaço físico do templo para as atividades religiosas da comunidade negra

do Bixiga. Ou seja, a identidade do Bixiga inclui o componente imigrante, sem dúvida, mas não se restringe a esse aspecto sob nenhum ponto de vista, a não ser no imaginário associado ao bairro.

Atento a esse aspecto, a essa ressalva, o observador que esteja pelas ruas do bairro pode vislumbrar as marcas do passado que se perpetuaram na paisagem atual. Pequenos detalhes do Bixiga que, em certo sentido, capturam o olhar cuidadoso – em meio a tanto ruído.

Essa observação atenta pode levar, inclusive, ao próprio nome do bairro, tal como vimos grafando ao longo de todo texto. Se a herança do nome nos leva direto à antiga presença da hospedaria de António Bexiga, no antigo Largo dos Piques, e depois à área conhecida como Chácara do Bexiga (próxima aos Campos do Bexiga), porque propriedade do estalajadeiro lusitano ou porque retiro sanitário para aqueles infectados pela varíola, por que, então, insistimos na grafia “Bixiga”?

A justificativa é simples. O Bixiga não existe. O Bixiga é uma febre geográfica qualquer. Espremido entre tantos arranha-céus e tantas importâncias, o bairro italiano de São Paulo por excelência não consta na divisão administrativa oficial do município de São Paulo. Não existe e qualquer tentativa de definição é exatamente o que menos se pode desejar para um lugar como o Bixiga.

A história popular comenta sobre o “*brutto nome di malattia*” (“maldito nome de doença”), repetido pelos italianos que se estabeleciam na região associada historicamente com os surtos de varíola, séculos antes. Sobre isso, Lucena (1983) escreve:

O Bexiga cresceu, assumiu características de um bairro italiano, no início do século, porém, os calabreses não gostavam do nome em dezembro de 1910, quando houve a mudança do nome para Bela Vista, os bondes que subiam a Conselheiro Ramalho com o letreiro de “Bexiga” foram apedrejados.

O nome Bexiga era considerado pejorativo, e essa imagem se manteve durante meio século. Conta Armando Puglisi: em 1964, quando lançou seu jornal mensal “O Bixiga”, ainda nessa época havia muita gente contra o nome. “Eu e minha mulher Lela íamos entregar o jornal de porta em porta e muitas vezes ouvíamos uma malcriação: — Que Bexiga nada, você inventou. Os calabreses gostavam mesmo era do nome Bela Vista.”

Recentemente a imagem mudou, o Bexiga renasce dentro de um espírito de tradições, poesia e memória. Já foi intitulado como um bairro histórico, e possui o requinte dos cafés, restaurantes, casas noturnas, teatros, cine-clubes, no coração de S. Paulo. Coexistem também várias entidades que lutam pela preservação de sua memória.

A partir do dia 1º de abril de 1982, a travessa conhecida por “Santo Amaro” – que inicia na Rua Santo Amaro entre a Rua Dr. Nestor Esteves Natividade e termina na Rua Japurá – passa a ser denominada “Rua do Bexiga” (LUCENA, 1983, p. 69-70).

Se considerarmos o exposto até aqui, que na verdade destila as motivações que nos conduziram à pesquisa, ou seja, explorar o lugar em busca da relação intersubjetiva que se estabelece entre as pessoas e seus lugares – essa geografia cotidiana, amarrada à própria existência humana, no sentido do “ser-no-mundo”. Dito de outra forma se trata de procurar pela essência do fenômeno geográfico que é o Bixiga. E fazer isso requer que aceitemos aquilo que os indivíduos do lugar nos entregam, a partir do que buscaremos a compreensão desses fenômenos através do arcabouço teórico-epistemológico associado à Geografia Humanista. De forma que se os bixiguenses referem-se ao bairro como “Bixiga”, está aí um primeiro indício, uma primeira pista para o início de uma escavação pelos sentidos de identificação e pertencimento que emanam da relação entre homem e lugar.

Ninguém do bairro ou de fora dele chama o lugar de “Bexiga”. Se dizem “Bixiga”, dizemos Bixiga.

E chamam Bixiga porque está no bairro, e em áreas adjacentes da cidade, a Bela Vista, o Brás, a Barra Funda, a Mooca, o Bom Retiro, a presença marcante do caldo cultural que deu origem ao sotaque paulistano (PONCIANO, 2004, p. 36). A fala do povo que nasce do encontro fortuito do português que já estava (pontuado por expressões e vocabulário emprestados dos povos indígenas e das línguas africanas) e o italiano, trazido pela massa de “*oriundi*”<sup>5</sup> que desembarca no país, mas especialmente em São Paulo, a partir de 1875, com a chegada do primeiro vapor ao porto de Santos, trazendo a primeira leva de imigrantes europeus. A ausência do “s” nos plurais, a fala cantada na penúltima sílaba, a troca do som /o/ pelo /u/ e do /e/ pelo som /i/, características da fonética do italiano passam a compor o som que se ouve nas ruas de São Paulo.

E foram muitos os italianos. Os dados recolhidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mostram que “[...] entre 1870 e 1920, momento áureo do largo período denominado como da ‘grande imigração’, os italianos corresponderam a 42% do total dos imigrantes entrados no Brasil, ou seja, em 3,3 milhões de pessoas, os italianos eram cerca de 1,4 milhão” (GOMES, 2000, p. 161). Para São Paulo, as primeiras ondas de imigrantes vieram a partir de 1875, já como força de trabalho destinada às lavouras que se espalhavam em grande número pela região oeste da província. Diferentemente do ocorrido na Região Sul (e do estado do Espírito Santo), onde os imigrantes eram destinados “[...] aos núcleos de colonização, fundamentalmente oficiais” (GOMES, 2000, p. 164), os italianos que

---

<sup>5</sup> “*Oriundo*”, do latim “*oriundu(m)*”, gerúndio de “*oriri*”; designação comum a todos os imigrantes de origem italiana e seus descendentes.

permaneceram em São Paulo tinham por função principal a substituição da mão-de-obra negra nas lavouras de café. Ainda que entre os italianos que deram entrada no Brasil no porto de Santos, “[...] apenas metade deles declarou-se agricultor” (OLIVEIRA; PIRES, 1992, p. 7), fato que terá consequências importantíssimas na presença desse contingente imigrante no bairro do Bixiga, na cidade de São Paulo.

Lucena (1983), ao traçar o contexto histórico em que se inseriram as sucessivas ondas migratórias da população italiana para o estado de São Paulo, afirma que “a batalha da emigração não foi uma opção do povo [italiano], mas [foram] soluções impostas em benefício de uma parte da nação” (LUCENA, 1983, p. 77). Isto porque a “solução” que a emigração criou “ofereceu oportunidade de trabalho aos que permaneceram” (LUCENA, 1983, p. 77), na medida em que

A emigração não pode ser atribuída ao excesso de população, mas à carência de capitais relativos à população. A miséria, a estrutura político-social, o estado da tecnologia, a disponibilidade de capitais canalizados às classes mais abastadas; portanto, é falsa a justificativa do problema demográfico como causa primordial da emigração (LUCENA, 1983, p. 78).

A partir dos dados sobre a imigração em São Paulo é possível notar o incremento ocorrido na entrada de imigrantes provenientes da Itália mesmo antes da promulgação da Lei Áurea (Lei Imperial nº. 3.353, de 13 de maio de 1888), mas principalmente a partir desse momento. Ao passo que a partir dos primeiros anos do século XX vão diminuindo até atingir os níveis mais baixos durante e imediatamente após a eclosão da Segunda Guerra Mundial. A partir daí um novo pico, durante a década de 1950. Vale mencionar que desde 1902 a emigração subvencionada (pela iniciativa particular de fazendeiros e industriais ou pela iniciativa estatal) estava proibida por decreto – conhecido no Brasil como “Decreto Prinetti” – na Itália, por obra do Ministro do Exterior daquele país Giulio Nicolò Prinetti Castelletti, no cargo entre 1901 e 1903, e que, portanto, a imigração a partir desse momento deu-se de modo espontâneo.

**Tabela 1** – Emigração italiana para o Brasil, segundo as regiões de procedência – período 1876/1920

**Fonte:** GOMES (2000, p. 164)

<b>Regiões de procedência</b>	<b>Emigrantes</b>
Vêneto	365 710
Campânia	166 080
Calábria	113 155

Lombardia	105 973
Abruzzi/molise	93 020
Toscana	81 056
Emília romana	59 877
Basilicata	52 888
Sicília	44 390
Piemonte	40 336
Puglia	34 833
Marche	25 074
Lázio	15 982
Úmbria	11 818
Ligúria	9 328
Sardenha	6 113
<b>Total</b>	<b>1 243 633</b>

A partir da tabela fica clara a prevalência de imigrantes originários da região do Vêneto, no norte do país, totalizando mais de 365 mil pessoas durante o período. Sobre isso, Gomes (2000) ressalta que

Os imigrantes que deixaram a Itália na época da “grande imigração” [...] foram sobretudo os vênnetos, cerca de 30% do total, seguidos dos habitantes da Campânia, Calábria e Lombardia. Ou seja, inicialmente foram italianos da região setentrional – preferidos, pois considerados mais louros e altos –, em grande maioria pequenos proprietários, arrendatários ou meeiros, para quem a possibilidade do acesso à terra era um estímulo decisivo para o empreendimento da arriscada viagem. Eles foram imediatamente sucedidos por meridionais - identificados como mais pobres, rústicos e “morenos”, geralmente camponeses que não dispunham de nenhuma economia e eram chamados de *braccianti*. Mas em qualquer dos casos, neste período, dava-se preferência à imigração de famílias e não de indivíduos isolados: famílias numerosas, de cerca de uma dúzia de pessoas, e integradas por homens, mulheres e crianças de mais de uma geração.

Este tipo de imigrante “coletivo” estava associado à forma de imigração então implementada – a subvencionada... (GOMES, 2000, p. 164).

Agora, nem todos os italianos que vieram ao Brasil eram vênnetos nem todos se dirigiram ao interior agrícola dos estados. Em maior ou menor graus, praticamente todas as regiões italianas viram contingentes significativos de suas populações embarcando nos quatro principais portos de partida: Gênova (Ligúria), Trieste (Friul-Veneza Júlia), Nápoles (Campânia) e Palermo (Sicília) vindo “fazer a América”.

Enquanto a maioria desses imigrantes compunha uma massa de despossuídos, vítimas ou resultados dos intensos conflitos que tiveram lugar na península italiana durante (e após) as guerras de unificação política do país (entre os anos de 1815, após

o Congresso de Viena, e 1870, com a captura de Roma aos Estados Papais) e os conflitos decorrentes da Primeira Guerra Mundial, alguns *oriundi* traziam consigo o conhecimento de alguma profissão que por ventura exerciam em suas cidades de origem.

Foi esse o caso dos italianos que desembarcaram em Santos, subiram a serra e, ao chegar à Hospedaria dos Imigrantes, declinaram do trabalho no campo e preferiram fixar residência nos virtualmente infinitos quartos de aluguel que se multiplicavam numa área ali próxima – os antigos Campos do Bexiga, a essa altura já loteados e urbanizados, num primeiro momento do bairro do Bixiga.

A maioria desses moradores era de origem calabresa, siciliana, sarda, campana – a região do “*Mezzogiorno*”, no sul da península itálica –, embarcados nos portos de Nápoles ou Palermo, que chegaram à região do Bixiga entre os estertores do século XIX e o início do século XX. Alugaram quartos e pequenos espaços comerciais no bairro e ali se instalaram como pequenos comerciantes e artesãos, repetindo na paisagem paulistana a estrutura típica de suas cidades e vilas na Calábria (Sicília, Sardenha, Campânia...).

Por coincidência, a área era rodeada de ruas estreitas com 60 palmos de largura e aclives que lembravam bem as pequenas aldeias da Itália. A maioria dos estabelecidos era de italianos calabreses, que logo perceberam na nascente metrópole a falta de mão-de-obra especializada. Lá foram eles: sapateiros, artesãos, padeiros, quitandeiros, e tudo o mais que era exigido por um simples meio de sustento. (PONCIANO, 2004, p. 36)

Alfaiates, sapateiros, chapeleiros, mecânicos, costureiras, pequenos comerciantes – no Bixiga “nenhuma das lojas [...] abria ou fechava em hora certa”, uma vez que “era a família que trabalhava ou morava no mesmo prédio e tinha poucos empregados, as lojas estabeleciam seus próprios horários” (GRÜNSPUN, 1979, p. 85). Uma profusão de profissionais liberais que diferenciavam-se, em termos de renda e ocupação, dos “primos [italianos “*oriundi*” tanto quanto] do Brás, Bom Retiro e Barra Funda” (GRÜNSPUN, 1979).

Grünspun (1979), reconhecido médico psiquiatra, de origem romena, radicado no Brasil, escreveu um relato que mescla ficção, memória e crônica sobre o que chamou a “anatomia” do Bixiga. Obra de imenso teor afetivo, na qual o jovem Haim (ou Jaime, como era conhecido) recapitula eventos passados nas ruas do bairro, ao longo da década de 1930, quando trabalhava com seu pai como o “judeu da prestação” – vendendo peças de vestuário à prestação para a população empobrecida do Bixiga. Detém-se sobre diversos aspectos do cotidiano do bairro e de sua gente, desde sua própria definição de o que seria o Bixiga (distinto do vizinho Morro dos Ingleses e da Bela Vista no geral) até hábitos

alimentares, de vestuário e de credo daquelas pessoas. Trata-se, portanto, de um rico relato, fruto da memória.

A descrição que faz das habitações ocupadas pelos descendentes de italianos (mas também outros imigrantes e pela população negra do bairro) é detalhadíssima e dá a dimensão de como a Bela Vista tornou-se, em pouco tempo, um dos distritos mais densamente povoados da cidade de São Paulo.

Todo Bexiga era uma descida para o vale.

Se as ruas não eram em descida, e muito poucas não eram, as casas tinham as escadarias sempre para baixo em direção ao vale.

Dois, três, quatro lances de degraus afundando nos subsolos buscavam o vale. O vale, com o nome genérico de Saracuras. A Saracura Grande, a Saracura Pequena, onde somente havia casebres e não casarões com escadarias.

As casas, mesmo, começavam no lado esquerdo das ruas Rocha, Manuel Dutra, Almirante Marquês de Leão, Santo Antônio e São Vicente. Neste lado do bairro é onde se encontrava o maior número de cortiços, com escadarias sempre afundando para baixo. Em cada patamar, ladeavam portas que se abriam para outras portas. Atrás de cada porta, uma família de oito a dez pessoas (GRÜNSPUN, 1979, p. 21).

Em outra passagem afirma que “[...] o bairro não tinha becos ou meandros mas sim ruas largas e bonitas, mesmo sem verde. O que tinha becos, vielas, subvielas, meandros, nichos e escaninhos eram suas casas” (GRÜNSPUN, 1979, p. 27-28). A cada novo portão um lote estreito porém extremamente cumprido, que descia em direção ao vale do Ribeirão Saracura, permitindo a construção de habitações abaixo do nível da rua, cada vez mais para o fundo.

A casa era na rua Rui Barbosa. A entrada pelo portão da esquerda dava para dois quartos enormes, que saíam para um terraço com balaustrada de ferro, de muitos arabescos com corrimão e que hoje acham tão "badalada" usar como grade até para dentro da casa. No portão da direita também de ferro começava uma descida de degraus com patamares. A cada seis ou sete degraus descendo e se afastando da balaustrada uma porta com um quarto. O primeiro quarto, com a janela para rua ao rés do chão, — o segundo quarto, com janela ao lado da porta ficando alta à medida que se descia pelos degraus, e assim sucessivamente quatro ou cinco quartos na descida.

No quarto de D. Rosinha uma escadaria levava para baixo onde havia a cozinha de D. Rosinha, depois mais uma cozinha e a seguir duas privadas na descida. E embaixo alguns tanques. Lá no fundo, de frente para o alargamento do pátio, mais dois quartos, pequenos (GRÜNSPUN, 1979, p. 71).

A partir daí está dada a característica fundamental do reconhecimento do bairro enquanto um bairro “típico” de colonização italiana, na medida em que a figura do imigrante europeu substituiu o rosto negro na imagem associada ao bairro, contribuindo tanto com novos hábitos (de fala, de alimentação, de trabalho, de organização social) quanto com a própria imagem do bairro, sua aparência e características.

Mais recentemente, é preciso notar, encontramos uma terceira componente da “mistura” de gentes que é o Bixiga. A partir da década de 1970, em função de movimentos de migração internos, vários cortiços, porões e mesmo casas que antes foram ocupados pelos negros e depois pelos italianos vêm se transformando em moradias de famílias migrantes vindas, especialmente, dos estados da região Nordeste. Novas cores, sons e sabores vêm sendo propostos num bairro que nasce, no século XVIII, das viagens entre a Vila de São Paulo dos Campos de Piratininga e o litoral da antiga Capitania de São Vicente e, até hoje, é refúgio de viajantes vindos de todas as partes do mundo.

Hoje, mais de um século depois da chegada dos primeiros “*oriundi*” ao Bixiga, o bairro vê conviverem com poucos quarteirões de diferença a Igreja de Achiropita, imagem trazida diretamente da Calábria, na rua Treze de Maio (e aqui já temos um sinal importante do que é o bairro), e a quadra do Vai-Vai, na Rua São Vicente, exaltando a cada novo Carnaval a herança e a história negras do Bixiga.

É, que saudade do meu velho Vai-Vai, de 1927-28, quando eu comecei a cantar aqueles sambinhas lá na Rua Rocha, na casa do Louro – na Rua Rocha, número doze. Até me lembro que eu fiz o primeiro samba pro Vai-Vai sair, que foi em 1928. O samba era mais ou menos assim:

Saiam à janela  
Venham espiar  
O Vai-Vai passar  
Gente de valor  
Turma do amor  
Rei do carnaval  
Saiam à janela  
Venham espiar  
O Vai-Vai passar  
Gente de valor  
Turma do amor  
Rei do carnaval  
O Vai-Vai na rua  
Faz tremer a terra  
Quem está ouvindo e não vê  
Chega a pensar que é guerra  
O Vai-Vai na rua  
Faz tremer a terra  
Quem está ouvindo e não vê

Chega a pensar que é guerra  
Saíam à janela  
Venham espiar  
O Vai-Vai passar  
Gente de valor  
Turma do amor  
Rei do carnaval  
Saíam à janela  
Venham espiar  
O Vai-Vai passar  
Gente de valor  
Turma do amor  
Rei do carnaval  
Rei do carnaval  
Rei do carnaval

Vai-Vai era bacana. Eu trabalhava de motorista na rua Augusta e encontrei uma turminha, o Carlinho, o Louro, aquela turma que jogava futebol no Vai-Vai, e me convidaram: "Henrique (não me chamavam ainda de Henricão), vamos lá que nós vamos formar um bloco pra sair". Isso foi em fim de 27. Aí eu fui, fui e me senti tão bem lá dentro do Vai-Vai, mas bem mesmo, sabe? Gostei demais, povo bom e tal. Aí então fiz esse samba pro Vai-Vai (HENRICÃO, 2002).

### 3. BIXIGA COMO LUGAR; O VAI-VAI COMO LUGAR-SAMBA

*Não. O Bixiga... porque você sabe que ele não existe, né? Se você procurar em algum livro, Bixiga não existe. O meu pai costumava falar – e é muito verdade isso – que o Bixiga é um estado de espírito.*

(PUGLISI, 1995, p. 184)

#### 3.1. Introdução

Neste capítulo retomamos a ideia de lugar-samba e identificamos a quadra do Vai-Vai como o lugar-samba por excelência do Bixiga. Para corroborar tal consideração procuramos descrever a longa história do Vai-Vai logo na primeira parte do capítulo – “*O Vai-Vai no Bixiga*” –, apoiados sobre a bibliografia preocupada com essa construção.

A segunda parte do capítulo – “*Construção de lugar-samba*” – associa a ideia de lugar-samba à quadra do Vai-Vai. Um lugar em que estão reunidos memória, história e identidades. Traz para a discussão a importância desse lugar-samba para a luta por representação (ou pela simples liberdade de existir) das diversas formas de expressão da cultura negra, considerando o Vai-Vai como um bastião nessa luta, resistindo e ressignificando a presença negra em São Paulo, histórica e institucionalmente diminuída.

Na terceira parte – “*O lugar como reunião para o samba: o Vai-Vai da Saracura*” – voltamos à geografia e à fenomenologia para, a partir delas, compreender a questão identitária provocada pela existência do lugar-samba no Vai-Vai. Identidade que se expressa no lugar e com o lugar, de acordo com Relph (1976), e que pode vir a ser comprometida em sua importância incômoda pelo rolo compressor irresponsável da cidade autofágica de São Paulo.

#### 3.2. O Vai-Vai no Bixiga

O riacho Saracura corria num fundo de vale que fazia fundos ao Caaguaçú, onde hoje corre frenética a Avenida Paulista – artéria e cartão postal da

cidade de São Paulo. O Saracura fazia (ou melhor, ainda faz, escondido) parte da microbacia do ribeirão Anhangabaú, que por sua vez deságua(va) no rio Tamanduateí. Todos eles desde suas nascentes, escorriam lentos pela bacia sedimentar relativamente plana dentro do planalto de Piratininga. Os terrenos planos favoreciam a formação de muitos meandros, e mesmo vaus, nos cursos d'água, tanto nos maiores quanto nos mais pequenos.

O próprio Tamanduateí, um rio de consideráveis proporções, ao se aproximar do pequeno povoado de São Paulo, criava a região conhecida como Sete Voltas, onde esse rio – hoje tão maltratado – enrolava-se sobre si mesmo inúmeras vezes, criando ali no sopé da colina histórica paulistana a também histórica Várzea do Carmo, assim chamada pela proximidade com o Convento do Carmo, a alguns metros acima, no topo da ladeira de mesmo nome.

Em uma observação necessária, interessa ressaltar que a imagem atual dessa megalópole radial, beirando o infinito de tanta cidade, e procurar reconhecer nisso em que São Paulo se transformou a origem humilde e desimportante que ela teve. São Paulo foi, durante a maioria de seus mais de 450 anos uma comunidade de relativa desimportância no conjunto de um território à princípio virado de costas para seus imensos interiores (AB'SÁBER, 2007). A cidade que hoje desafia as generalizações simplificadoras nasceu e permanece (em certa medida) um feito da gente caipira<sup>6</sup> que habitou desde o princípio o interior desse território que viria a ser ele mesmo desafiante e antigeneralizante em sua essência.

Mais impressionante ainda, quando observamos arranha-céus, congestionamentos, multidões multiformes, tão modernos e tão contraditórios (como sói), é considerar a importância vital que muitos rios, ribeirões e riachos tiveram para a sobrevivência da pequena povoação, longe do “Mar Oceano”. Do Tietê aos menores riachos, todos foram fundamentais para a história que vimos contando até aqui. Nesse aspecto, o Saracura assume agora não apenas uma importância relativa, genérica, mas bastante específica. Uma vez que é justamente em função de sua existência, e da sua existência tal como descrevemos – descendo desde o Caaguaçu, percorrendo o fundo do vale às franjas da colina histórica, encontrando-se com o Anhangabaú em um largo

---

<sup>6</sup> “**Kopira** (etim. – *monda-roça*) (s.) – roçado; roçador. NOTA – Daí, no Português Brasileiro, a palavra **caipira**, o roceiro, o habitante do campo ou da roça, particularmente o de São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, de pouca instrução e de convívio e modos rústicos, vivendo numa economia de subsistência” (NAVARRO, 2013, p. 230).

baixio alagadiço – que este riacho torna-se protagonista na história do Grêmio Recreativo Cultural Social Escola de Samba Vai-Vai.

O bairro que hoje conhecemos como Bixiga originou-se do parcelamento de terras que se encontravam nos subúrbios da cidade de São Paulo, a partir da década de 1870 (ROLNIK, 1986; 1997; CASTRO, 2006; GUERRA, 2012). As características do terreno – em acentuado declive – favoreceram a ocupação por habitações que obedeciam às imposições do lugar (com os grandes cortiços de frente estreita e imenso comprimento, descendo em direção ao vale).

O Bixiga estava composto, então, pelo elevado do Caaguaçu e suas escarpas e tabuleiros, pelo casario em sua maioria ao estilo dos *cappomastri* calabreses, pelas ruas em ladeiras, algumas delas cortadas pelos trilhos dos bondes, e, na zona mais baixa do bairro, pela várzea do riacho Saracura (LUCENA, 1983).

Na cidade de São Paulo (mas não exclusivamente, claro), as áreas de várzea dos rios sempre foram uma das opções de lazer para a população. Não ocupadas ainda, abriam-se como grandes áreas disponíveis às práticas recreativas. Seja pela possibilidade de um banho de rio, nos tempos em que as águas limpas permitiam tal atividade, ou, a partir do século XIX, com a prática desportiva do futebol amador. Uma tradição paulistana desaparecida, aos poucos, como mais de um dos muitos resultados do soterramento indiscriminado dos córregos da cidade.

Na planície de inundação do riacho Saracura, desde os primeiros anos do século XX, reuniam-se alguns moradores do Bixiga para a prática recreativa do futebol de várzea. No encontro das ruas Rocha e Una – dentro do “quadrilátero da Saracura”, antiga área de ocupação negra no bairro – encontravam-se os membros da agremiação esportiva chamada Cai-Cai.

Uma cidade pequena, com paisagem ainda guardando características da São Paulo colonial, onde os rios corriam desimpedidos, com a população desfrutando de certa tranquilidade praticamente impensável hoje. Várias regiões de São Paulo, no início do século XX, permaneciam intactas em sua relativa desimportância. Situação que começaria a mudar a partir da expansão do ciclo econômico da cafeicultura e ainda mais a partir dos anos 1930, com a chegada da atividade industrial em peso.

As atividades recreativas e esportivas do Grupo Desportivo Cai-Cai são a origem histórica do Vai-Vai. As versões para esta origem variam entre as fontes consultadas, ainda que girem em torno de um mesmo tema central. De acordo com Britto (1981), Soares (1999), Simson (2007a), Castro (2006; 2008) e Silva e Gitahy

(2010), as origens do Vai-Vai estão intimamente relacionadas com a existência prévia do Cai-Cai. Este último, ainda de acordo com os autores citados, era um dos muitos times de futebol de várzea que atuavam no Bixiga (SIMSON, 2007a, p. 27). Considerando Simson (2007a), no entanto, o próprio Vai-Vai era mais um dos times de várzea do Bixiga, a partir do qual organizou-se o cordão carnavalesco e o chamado Bloco dos Esfarrapados, que ainda hoje desfila pelas ruas do bairro durante o Carnaval (CASTRO, 2008, p. 77).

Por outro lado, Soares (1999) e Castro (2006; 2008) afirmam, que o Vai-Vai originou-se diretamente a partir do time Cai-Cai, como um grupo musical que animava as partidas daquele time, conhecido como “a turma que vai a qualquer lugar” (SOARES, 1999, p. 25) – daí o nome da turma. Os membros do Cai-Cai escolheram as cores de sua indumentária influenciados pela paixão pelo Sport Club Corinthians Paulista – o branco e o preto. Ainda segundo Soares (1999), o Vai-Vai se organiza a partir dessa turma musical, em função de uma intriga entre membros do clube Cai-Cai, que “[...] provocativamente [adota] o nome Vai-Vai” (SOARES, 1999, p. 25).

Diante da querela acadêmica sobre o tema, nada mais justo do que consultar os herdeiros do Vai-Vai sobre a sua própria história. No site oficial da escola de samba, encontramos um detalhado retrato de sua história. Sobre a fundação do Vai-Vai, a própria agremiação esclarece que

No início do século, havia no bairro do Bixiga um time de futebol e grupo carnavalesco chamado Cai-Cai, que utilizava as cores preto e branco, tinha um grupo de choro e jogava no campo do Lusitana, próximo ao cruzamento das ruas Rocha e Una, na região do Rio Saracura. Por volta de 1928, um grupo de amigos, liderados por Livinho e Benedito Sardinha, ajudava a animar os jogos e festas realizadas pelo Cai-Cai, porém eram sempre vistos como penetras e arruaceiros, sendo apelidados de modo jocoso como “a turma do Vae-Vae”. Expulsos do Cai-Cai, estes criaram o “Bloco dos Esfarrapados”, e paralelamente, o Cordão Carnavalesco e Esportivo Vae-Vae, que foi oficializado em 1930.<sup>7</sup>

De acordo com a própria escola, a formação se dá, portanto, em 1928, a partir da expulsão de membros do clube Cai-Cai. Já a oficialização enquanto Cordão Carnavalesco e Esportivo Vae-Vae só ocorreria dois anos depois, em 1930. A página da agremiação reforça o papel das duas importantes figuras para a história do Vai-Vai, Livinho e Benedito Sardinha, como líderes do grupo que animava os jogos do Cai-Cai;

---

<sup>7</sup> Disponível em: <<http://www.vaivai.com.br/histvaivai.asp>>. Acesso em: jun. 2014.

além deles, Soares (1999, p. 26) relembra a turma dos fundadores, na qual se destacavam, também, Frederico Penteado, Dona Casturina, Dona Iracema, Tino, Guariba e Henricão.

Além de se reunir para o futebol, os simpatizantes do time costumavam organizar rodas de choro e samba. Benedito Sardinha, também morador do bairro, não fazia parte do Cai-Cai, mas sempre dava um jeito de, acompanhado por seu amigo Livinho, participar das animadas rodas festivas dos futebolistas. Em função desse hábito ficaram conhecidos pelos demais como a turma do vai-vai.

Mais interessado pela música do que pela bola, Sardinha reuniu um grupo de amigos e resolveu fundar um bloco onde a única regra era vestir-se de uma maneira diferente das indumentárias do cotidiano. Nascia no carnaval de 1930 o “Esfarrapados”, bloco que até hoje ocupa as ruas do Bexiga nos dias de Momo. No ano seguinte, entusiasmados pelo sucesso alcançado na folia anterior, resolveram fundar um cordão carnavalesco. O apelido ganhou junto aos amigos do Cai-Cai serviu de inspiração e as cores foram escolhidas como uma homenagem. Nascia o Vai-Vai da Saracura. (CASTRO, 2008, p. 77)

A fundação do Vai-Vai, em 1930, não foi, portanto, um caso isolado na cidade de São Paulo. Na organização carnavalesca e esportiva estava contido um sem-número de condicionantes socioeconômicas particulares da cidade que caminhava célere em direção a seu agigantamento. Os clubes amadores de futebol de várzea representavam importante alternativa de lazer para a população de baixa renda, sem acesso aos clubes fechados associados com classes sociais mais abastadas.

O futebol chegou à cidade de São Paulo através dos conhecimentos trazidos da Inglaterra por um jovem Charles William Miller, filho de uma inglesa e de um escocês (empregado da *São Paulo Railway Co.*), nascido no Brás, em 1874. Ao retornar de uma temporada de estudos na Inglaterra, Miller trouxe na bagagem as regras do esporte bretão e duas bolas, além de importar o caráter elitista do futebol, tal como ele era praticado naquele país. O clube que ajudou a criar – o São Paulo Athletic Club, fundado no dia da abolição, 13 de maio de 1888 – fez dos primeiros passos do esporte em São Paulo um caminho restrito àqueles que tinham as condições financeiras para associarem-se como membros pagadores dos clubes; o que, na prática, excluía a imensa maioria da população paulistana à época.

No entanto, o sucesso da nova modalidade esportiva tomou a cidade de assalto.

Da Várzea do Carmo, os campos se alastraram por toda a cidade, sobre tudo nos bairros operários, situados ao longo das estradas de ferro. [...] A cidade vivia intensamente a experiência do trabalho fabril e passava a conhecer a necessidade imperativa de sociabilidade e lazer; sobretudo aos domingos. Os clubes de várzea mantinham equipes de futebol e promoviam atividades sociais. [...] Além destes, tornavam-se comuns os clubes formados a partir de empresas, fábricas ou grupos profissionais (ANTUNES, 1998, p. 92).

#### De acordo com Magnani e Morgado

Da introdução do futebol no Brasil, no final do século passado, até a década de 20, as várzeas dos rios paulistanos, [...] constituíam um espaço da cidade intensamente utilizado para a prática não só do futebol como também de outras atividades esportivas e de entretenimento (MAGNANI; MORGADO, 1996, p. 3-4)

Se o acesso aos clubes era restrito por mensalidades, os espaços abertos da cidade convidavam à reunião, ao encontro daqueles que buscavam por divertimento e lazer. Nesse sentido Mascarenhas de Jesus (2009, p. 4) lembra que “[...] já em 1908/1910 a várzea paulistana congregava vários e concorridos campeonatos”. Espalhados pelas planícies aluviais da cidade, os campos improvisados permitiam à classe baixa da cidade – em sua maioria, representantes da população negra – uma alternativa aos dias de trabalho, configurando-se, também, como mais uma expressão popular da sociedade de classes originada pelo início da industrialização da nascente metrópole (MASCARENHAS DE JESUS, 2009).

Naquilo que tange a formação do Vai-Vai, a chegada do futebol a São Paulo, primeiro como esporte da elite econômica e posteriormente adotado pela gente simples, Scifoni (2013) dá o tom de sua importância social e política ao afirmar que “[...] o futebol de várzea não [pode ser compreendido] apenas como uma modalidade esportiva enraizada no cotidiano popular, e urbano, mas como uma prática social e como um fato da vida coletiva ligada à dimensão dos lazes e produtora de sociabilidades, portanto um fato da cultura” (SCIFONI, 2013, p. 133). A várzea, e as atividades de socialização associadas a ela (o samba, o escárnio, a bebida, o encontro), “[...] contrapunham-se aos interesses do mercado e do valor de troca, constituindo-se [em seu conjunto] como o lugar-do-vivido, do espontâneo, da fruição” (SCIFONI, 2013, p. 134).

A fruição do lugar, proporcionada pelo encontro, na várzea do Saracura, no Bixiga, dava as condições para o lazer, para a festa, o jogo, a música. O

Vai-Vai, como resultado da existência anterior do time de futebol de várzea Cai-Cai, é expressão da relação mantida pelos frequentadores do antigo campo do Lusitana, próximo ao cruzamento das ruas Rocha e Una, na região de várzea do riacho Saracura, com o seu lugar a partir da reunião.

O cordão carnavalesco do Vai-Vai desfilou pelas ruas do Bixiga oficialmente em fevereiro de 1930, com samba em homenagem a São Paulo, composto por Henricão – compositor, fundador do cordão, responsável pelos dois sambas-exaltação anteriores – os dois primeiros, de 1928 e 1929. Ainda de acordo com a página oficial da escola, “de 1934 até 1965 o Vai-Vai não tinha um samba-enredo, mas sim sambas-exaltação, que eram cantados durante os desfiles”<sup>8</sup>.

A organização do cordão não correspondia necessariamente ao que vemos hoje nos desfiles das escolas de samba. Ainda que houvessem as alas, as seções do cortejo, elas dividiam-se de maneira menos rígida, como maior liberdade para os participantes. De maneira geral, o cordão do Vai-Vai contava com algumas alas fixas, entre elas: a baliza, o porta-estandarte, o abre-alas e o batuque, a parte fundamental do cordão onde a influência do samba de bumbo interiorano se fazia mais presente. Essa distribuição fica mais detalhada na citação de Soares:

No desfile, o cordão era estruturado da seguinte forma: inicialmente, vinha o abre-alas, folião que executava coreografias específicas, seguido do clarin, cuja função era chamar a atenção do público para o início do desfile e os balizas, que faziam acrobacias com um pequeno bastão.

Após os balizas, aparecia a porta-estandarte, protegida pelo guarda-estandarte e a “comissão de frente”. Na sequência, os “amarra-fila” marchavam formando filas laterais para que o centro ficasse livre para os integrantes evoluir.

O desfile era finalizado pelo batuque que tinha, à frente, o apitador, cuja função era coordenar o canto, o ritmo e a dança (SOARES, 1999, p. 30-31).

A existência do cordão, associado à prática do futebol de várzea, correspondem ao “[...] prolongamento das relações de parentesco e de vizinhança” (SOARES, 1999, p. 35), mantidas e estendidas naquelas situações de reunião entre os moradores. No desfile e na reunião para o esporte estavam expressas as relações mais íntimas entre os moradores e o bairro. Em nenhum sentido exclusivo, porque tal relação

---

<sup>8</sup> Disponível em: <<http://www.vaivai.com.br/histvaivai.asp>>. Acesso em: jun. 2014.

claramente está presente em todo o encontro entre as pessoas e o mundo, mas extremamente significativo para nossos propósitos neste trabalho.

O caráter familiar incorporado ao cordão fica explícito quando atentamos ao papel desempenhado pelas mulheres desde o início do cordão. De acordo com Simson (1992), no caso do Vai-Vai “[...] as mulheres [...] não saíram no primeiro ano, mas no segundo desfile já estavam incorporadas à agremiação” (SIMSON, 1992, p. 21). Considerando-se que naqueles anos a sociedade apresentava-se tão machista quanto hoje, “o talento, a competência e o entusiasmo” (SIMSON, 1992, p. 22) das mulheres conseguiram abrir-lhes espaço dentro do cordão.

Ao observarmos esse fato de um ponto de vista histórico, certamente fica claro como tal “intrusão” das mulheres no lazer eminentemente masculino (desde o futebol de várzea até o cortejo carnavalesco) foi absolutamente fundamental para a sobrevivência do Cordão do Vai-Vai. Romano (2013), ao procurar compreender a participação das mulheres nas agremiações do samba paulistanas, lembra que em momento não muito posterior ao primeiro desfile oficial do Vai-Vai, em 1930, a transformação urbanística de São Paulo atingiria o seu auge. Como uma das inúmeras consequências do processo de expansão descontrolada dos empreendimentos imobiliários, muitos antigos moradores das áreas próximas ao centro da cidade foram praticamente obrigados a deixar os bairros centrais em busca de terrenos e aluguéis mais baratos nos subúrbios e periferias de São Paulo. A consequência desse processo para as entidades carnavalescas associadas à população negra foi de profunda desorganização – que por sua vez levou ao desaparecimento de muitas delas. Apenas “[...] as mais antigas e melhor estruturadas foram capazes de sobreviver” (ROMANO, 2013, p. 11) ao serem empurradas para cada vez mais longe, em busca de aluguéis e terrenos mais baratos:

Vários relatos descrevem como essa rede de elementos femininos foi aglutinando os membros dispersos da escola em torno de suas oficinas de costura, as quais ao funcionarem como elos de ligação com a sede da agremiação, permitiram a permanência das entidades tradicionais no desfile carnavalesco, demonstrando uma resistência cultural capaz de superar os entraves criados pela vida num centro urbano em rápida expansão (SIMSON, 1992, p. 28).

Essa sobrevivência foi resultado direto da presença das mulheres nas entidades, como explica Romano:

As lideranças femininas integrantes desses cordões que passaram a habitar bairros afastados como Jabaquara, Bosque da Saúde, Vila Brasilândia, Taboão, Vila Maria, Vila Guarani, criaram um novo esquema de organização transformando suas residências numa espécie de pequenas filiais da sede da agremiação. As mulheres chegavam a organizar alas inteiras nos novos bairros nos quais haviam passado a residir, realizando suas festas em casa mesmo. Apenas o grande ensaio final era realizado na sede central da agremiação, às vésperas do Carnaval.

Agindo desta forma estas mulheres atuaram como elos de ligação com a sede da agremiação e permitiram a permanência das entidades tradicionais no desfile carnavalesco (ROMANO, 2013, p. 12).

A audiência e participação do Cordão do Vai-Vai “[...] desde a sua gênese, em 1930, foi formada exclusivamente por negros” (SOARES, 1999, p. 2), sendo apenas a partir de 1960 que a população branca passa a frequentar a reunião – como visitantes, a princípio. Dispersas pelas periferias, as populações negras viram-se alijadas do cotidiano da agremiação, mas nunca a abandonaram, como nota Castro (2009, p. 91): “[...] a Saracura, demolida e empurrada para os conjuntos habitacionais da periferia, permanece viva nas manifestações culturais de seus herdeiros que, a exemplo dos salmões da natureza, sempre retornam às suas origens, não importando o quanto se distanciem delas ao longo da vida”.

O pulso firme das mulheres negras, organizadoras das sub-sedes do Vai-Vai, espalhadas pelas periferias, trouxe para o cordão e, posteriormente, para a escola, “[...] uma aceleração de seu crescimento, tanto numérico quanto qualitativo” (SIMSON, 1992, p. 28-29). A gente simples que foi expulsa pelo “progresso”<sup>9</sup> avassalador do capital industrial que buscava a cidade de São Paulo, desde sempre (e ainda hoje) se recusa a abandonar, o lugar que, por devoção, memória ou simbologia, tornou-se farol na cidade que, por suas escolhas, está eternamente em processo autofágico.

Ainda sobre o papel do Vai-Vai como um ambiente que facilitava o encontro e propiciava a vida em comunidade dentro do Bixiga, cabe notar que essas

---

<sup>9</sup> A cidade de São Paulo, especialmente após o incremento de sua participação na roda do capitalismo industrial, viu-se dominada pela ideia do trabalho gerador de progresso. O governo do prefeito Antônio Prado (1899-1911) – o primeiro prefeito da cidade – simbolizou isso de maneira singular, ao procurar dar à cidade ainda provinciana ares de aglomeração europeia, à base de grandes obras, demolições e remoções forçadas da população pobre – composta, quase majoritariamente, por negros. De forma que este progresso, neste trabalho, estará sempre indicado pelas aspas; a fim de que sempre seja recordado o questionamento ainda vigente para a cidade de São Paulo: “progresso para quem e, acima de tudo, às custas de quem?”.

instituições cumpriam, ao mesmo tempo, o papel de fuga para o divertimento e o descanso, mas também como fixador de vínculos sociais importantes.

Mesmo os símbolos associados ao Vai-Vai desde seu princípio remetem à agremiação como um lugar de segurança identitária para a população negra de São Paulo, ao mesmo tempo que uma opção de lazer. A bandeira (e antes, nos tempos do cordão, o estandarte) está composta de três elementos (Figura 14). Ao centro, uma coroa desenhada aos moldes da coroa imperial do Brasil; em ambos os lados, emoldurando a coroa, dois ramos de café; logo abaixo da coroa, entre os ramos, a data de fundação do cordão, “1.1.1930”. Além disso, há um quarto elemento variável, sobre os outros três: várias estrelas, em um arco, festejando os quatorze títulos do Carnaval, até agora. Tudo isso tingido de preto, organizado sobre um fundo branco.

**Figura 14** – Emblema oficial do Vai-Vai, com as 14 estrelas dos Carnavais vitoriosos



**Fonte:** Site oficial do Vai-Vai. Disponível em:<<http://www.vaivai.com.br/exibedownload.asp?id=4>>. Acesso em: 28 jul. 2014.

A escolha dessa simbologia tem diversas explicações possíveis. De acordo com Soares (1999) e Soares (2006) a opção pela coroa imperial e pelos ramos de café revelaria, na memória coletiva do grupo, certa influência do período monárquico. Isso porque, por um lado, foi pelas mãos da princesa imperial e regente Isabel de Orléans e Bragança que ocorreu a libertação definitiva dos cativos. Após mais de três séculos e meio de escravidão, e, por outro lado, inaugurado o período republicano, iniciaram-se extensivas reformas urbanas de cunho sanitarista, influenciadas pelo ideário positivista e certa subserviência das elites brasileiras aos modelos europeizantes de mundo, que marcaram sobremaneira a forma como se deu, a partir de então, a relação entre a população negra, empobrecida, e a cidade.

[...] a Proclamação da República ocorre justamente quando a monarquia conseguia sua maior popularidade entre os negros, provavelmente em função da abolição da escravidão; os negros cariocas estavam insatisfeitos com o projeto de urbanização das autoridades republicanas, que iniciava um processo de “limpeza da cidade” atingindo diretamente aos pobres (principalmente os negros) e, por fim; o regime republicano não reservava um lugar ao negro (SOARES, 1999, p. 26).

De acordo com Soares

[É possível] explicar a escolha da coroa e do café como símbolos do Vai-Vai, pois havia uma expectativa entre os negros de que sua situação melhorasse com o fim da escravidão; mas, no decorrer dos anos, ficou demonstrado que a República não reservara, no seu projeto político, um lugar para o negro. O mesmo viu-se discriminado no mercado de trabalho, marginalizado socialmente, enquanto os imigrantes estrangeiros ficavam com as melhores oportunidades. Esse quadro extremamente desfavorável deve ter resultado em uma aversão pela República, mas não seria, no caso do Vai-Vai, possível produzir interpretações alternativas? (SOARES, 2006, p. 98).

A associação entre os símbolos do Vai-Vai e a monarquia brasileira ganha força quando observamos essas possíveis versões para a origem dos mesmos. Porém,

Mais do que alusão a uma herança de organizações políticas africanas de um passado longínquo, a referência à coroa parece ser uma forma – ao menos no nível simbólico – de tentar reverter o estereótipo imputado ao negro, decorrente da herança escravocrata e da sua situação de marginalidade social, nas primeiras décadas do século passado. A coroa representa o poder, a dignidade, a vitória; sua posse

é um sinal de distinção, de liderança. Sua colocação na cabeça lhe atribui um significado emblemático: representando não só os valores da cabeça, como um dom vindo de cima, ela revela o aspecto transcendente de qualquer realização bem-sucedida. Era um modo de vincular o cordão carnavalesco a algo positivo, já que, no bojo do processo de discriminação do negro na sociedade brasileira, sua imagem é frequentemente desqualificada (SOARES, 2006, p. 98).

Recorremos novamente ao site oficial do Vai-Vai<sup>10</sup>, que nos informa que os ramos de café fazem referência ao famoso “Livro de Ouro” que era assinado – sinalizando contribuições financeiras – pelos “barões do café”, habitantes da recém-inaugurada Avenida Paulista, onde trabalhavam as senhoras negras quituteiras e lavadeiras, intermediadoras entre o cordão carnavalesco e os cafeicultores, de classe mais abastada. Ainda segundo o site oficial, a coroa, mesmo que baseada nas joias imperiais, simbolizaria “a realeza e a magnitude da raça negra”<sup>11</sup>. Num esforço de deixar clara a relação entre o cordão que se organizava e a população negra da cidade, que enxergava na organização um porto seguro identitários importante.

Uma terceira interpretação associa os símbolos do Vai-Vai às religiões de matriz afro-brasileiras. Amaral e Silva (2006) nos lembra que as cores da escola – preto e branco –, além da coroa enfeitada com pérolas, remeteriam ao orixá Obaluaiê, presente no panteão tanto do Candomblé quanto da Umbanda.

Na Escola de Samba Vai-Vai, localizada no bairro do Bexiga, conhecido espaço de população negra de São Paulo, a escolha pelas cores branca e preta revelam a relação do grupo com o orixá Obaluaiê, deus da varíola (da “bexiga”), que as usa. Além disso, o símbolo da escola é uma coroa, geralmente revestida por pérolas, que os passistas dizem ser a “coroa do rei do mundo”. Significativamente, as pérolas são atribuídas nos mitos do candomblé a Obaluaiê, também conhecido por “Rei do Mundo” (“Obá ilu aiyê”) (AMARAL; SILVA, 2006, p. 118).

No entanto, essa devoção é explicitada apenas àqueles considerados “de dentro” (SILVA; GITAHY, 2010) da escola.

Há de se salientar a devoção dos sambistas aos protetores das religiões afro-brasileiras. Em algumas das escolas que visitamos soubemos da existência de altares dedicados aos orixás e divindades afro-brasileiras, além daqueles destinados aos santos católicos. Como os dedicados aos orixás ficam em lugares acessados apenas pelos

<sup>10</sup> Disponível em: <<http://www.vaivai.com.br/histpavilhao.asp>>. Acesso em: jun. 2014.

<sup>11</sup> Disponível em: <<http://www.vaivai.com.br/histvaivai.asp>>. Acesso em: jun. 2014.

diretores da escola, os “forasteiros” somente visualizam os altares dos santos católicos, que em geral estão bem visíveis nas quadras das escolas (DOZENA, 2010, p. 128).

Se entendermos a existência do Vai-Vai enquanto mais um “farol” para a comunidade negra da cidade de São Paulo, todas as interpretações, a rigor, fazem sentido, ao mesmo tempo que cooperam para a compreensão daquele lugar como um porto seguro identitário.

Ao considerarmos os aspectos da formação do Vai-Vai, enquanto cordão, abrimos a possibilidade da compreensão não apenas histórica, mas também geográfica desse fato, na medida em que para os componentes o ato de **estar na** comunidade e a própria comunidade existir **naquele lugar** específico relacionam-se de maneira a confluir processo histórico e situação geográfica. Em outras palavras, a memória daquilo que seja o Vai-Vai, antes ou agora, não corresponde apenas ao que diz respeito ao passado, mas também ao fato de ela emergir no Bixiga, trazendo consigo tudo o que isso pode significar para a presença do povo negro em São Paulo.

Mesmo durante os anos 1960, quando a maioria dos cordões carnavalescos haviam desaparecido da cidade e o avanço do “progresso” varria do mapa os últimos campos de futebol de várzea, o Vai-Vai permanecia fiel à sua origem, mantendo-se como cordão até o início dos anos 1970. Juntamente com o Camisa Verde e Branco, da Barra Funda, o Vai-Vai foi o último cordão a assumir, a partir de 1972, sua transformação em escola de samba.

Conforme consta na página oficial da escola<sup>12</sup>, desde 1966 os integrantes já desfilavam pelas ruas num processo de transição de cordão para escola. As marchas sambadas foram substituídas definitivamente pelos sambas-enredo nesse ano e, junto com eles, outros elementos que foram, aos poucos, metamorfoseando o antigo cordão em nova escola de samba.

O empurrão final para a transformação veio, segundo Silva e Gitahy a partir “[da] articulação entre os sambistas na organização de sua entidade representativa e [da] formalização do carnaval paulistano, em 1968.” (SILVA; GITAHY, 2010, p. 2), na figura do então prefeito Faria Lima. Com o decisivo apoio e intermediação entre os sambistas e a prefeitura do radialista Moraes Sarmiento (ROMANO, 2013, p. 12), o governo municipal passa a financiar, organizar e, em muitos sentidos, controlar os festejos carnavalescos paulistanos. Os desfiles aconteciam a princípio, na Avenida São

---

<sup>12</sup> Disponível em: <<http://www.vaivai.com.br/histvaivai.asp>>. Acesso em: jun. 2014.

João, sendo posteriormente transferidos para a Avenida Tiradentes e, desde 1991, foram mais uma vez transferidos para o Polo Cultural e Esportivo Grande Otelo, o famoso Sambódromo do Anhembi, localizado no distrito de Santana, na Zona Norte da cidade.

A história da oficialização do carnaval paulistano suscita, desde sua assunção, um debate sobre o que alguns autores (DOZENA, 2011; DOZENA; MARCELINO, 2008) vão chamar de “carnavalização” do samba paulista. Isso porque cada vez mais os desfiles tornaram-se imensos eventos, amplamente publicizados pela mídia (especialmente pela televisão), onde quaisquer expressões tradicionais do samba paulista são subjugadas pelo peso do espetáculo; num cenário armado aos moldes daquele tipicamente associado com o Carnaval e com os desfiles das agremiações cariocas.

Por outro lado, no entanto, é importante notar a voz dissonante de Silva e Gitahy (2010), quando afirmam que

[...] a organização dos sambistas se assenta em elementos identitários específicos, em que a condição de pertencimento à população negra talvez tenha sido necessária em dado momento, mas não suficiente. Os sambistas não se organizaram enquanto comunidade, mas como **classe** (SILVA; GITAHY, 2010, p. 6 – grifo dos autores).

Considerando tal observação, é de se notar que a existência das chamadas Irmandades Negras em São Paulo precede em muito a existência das escolas de samba como um lugar de reunião dessa população, que, de acordo com as autoras, não “desautoriza” ou “perde” suas tradições ao vê-las transformadas (com a oficialização do carnaval paulistano) na medida em que

Não se trata de ganho ou perda, mas de uma formação qualitativamente diferente, na qual se articulam novas vivências, espaços e laços de sociabilidade urbanos (quicá metropolitanos) aos diversos elementos de identidade e um repertório de referências – “tradições” – herdado de uma origem comum (SILVA; GITAHY, 2010, p. 6).

Compreender a metamorfose pela qual passa o Vai-Vai no contexto de uma sociedade urbanizada, que passa por profundas transformações, amplia o escopo no qual a escola, e antes dela o cordão, existem. Estar no Vai-Vai significava fazer parte de uma comunidade, no sentido mais literal dessa palavra. Significava a possibilidade do

encontro – não apenas consigo, mas com outros semelhantes a si mesmo. É a partir dessa constatação que iniciaremos o item seguinte.

### **3.3. Construção de lugar-samba**

Ao longo do texto procuramos construir a ideia e a importância do que chamamos lugar-samba. Nos preocupamos em conceituar de que maneira geografia e história coadunam para o surgimento de formas específicas e particulares de relacionamento entre consciência e mundo.

Em nosso caso, estivemos atentos ao papel desempenhado pelo Vai-Vai dentro do bairro do Bixiga. De forma que nos é possível dizer que sua presença está intimamente relacionada à própria história do bairro e à maneira como esta história está entremeada pela presença da população negra na cidade. Nesse sentido citamos a sambista e deputada estadual em São Paulo, Leci Brandão, quando ela lembra que “[...] as escolas de samba foram criadas por comunidades negras e pobres” (BRANDÃO, 2013), para que não nos esqueçamos da relevância histórica e política que precisa ser considerada a quem é de direito.

Simson (2007a, p. 106) afirma que o papel das entidades de lazer da população negra de São Paulo – incluído aí o Vai-Vai – não se restringia ao período do Carnaval, sendo importantes centros de reunião de toda comunidade ao longo do ano. Muitos anos antes, quando mesmo a ideia de uma organização negra originada da e para a reunião para festa não era sequer cogitada, outras formas de reunião da população negra existiram em São Paulo. Segundo Britto (1981, p. 57), os pátios das igrejas foram, por muito tempo, os lugares de reunião dessa comunidade. Em especial os pátios das igrejas de São Bento, de São Francisco e de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

Contudo, ainda no início do século XX, essas reuniões passaram à condição de eventos proibidos mesmo perante as leis da cidade. Num processo que Castro (2006; 2008) vai chamar de “ocultamento” da população negra paulistana, de acordo com as novas práticas da administração pública – que pretendia uma cidade “livre” de tais manifestações.

De todas as medidas, talvez a mais radical e, portanto, eficaz, foi a demolição da igreja do antigo Largo do Rosário – junto com suas construções anexas

(uma fileira de casas de aluguel, destinadas a famílias negras, e o cemitério negro) – para a construção da Praça Antônio Prado, ainda hoje presente na paisagem do Centro Velho de São Paulo.

As proibições, expulsões e perseguições, no entanto, tiveram o efeito contrário ao desejado em outras áreas da cidade, como no bairro do Bixiga, atraindo para aquele lugar a população negra perseguida:

No dia 15 de agosto realizava-se no bairro do Bexiga animada festa em louvor a Nossa Senhora da Caropita, padroeira do bairro e devoção dos italianos que constituíam o grosso de sua população. Durante as comemorações, na rua 13 de Maio, centralizadas em frente à igreja e travessas próximas, ocorriam brincadeiras populares como o “pau de sebo” e o “quebra potes”, **incorporando-se a estas as apresentações dos negros moradores do bairro unidos a outros tantos, vindos de várias regiões da cidade** e o “samba do bumbo” “corria sôrto dia intêro” (BRITTO, 1981, p. 58-59 – grifo nosso).

A própria sede do Vai-Vai, herdeira dessa tradição, oferece aos seus frequentadores um grande número de aulas e oficinas, além de apoio psicológico, servindo, também, como uma central de organização de programas governamentais de todo tipo, especialmente aqueles destinados à população de baixa renda.

Dozena e Marcelino (2008) afirmam, ainda, no mesmo sentido, que “para a maior parte dos moradores do Parque Peruche [na Zona Norte paulistana; bairro onde se encontram sedes de três escolas de samba] e da Bela Vista [distrito onde se encontra o Bixiga] o samba existe e tem importância enquanto ‘cultura tradicional’” (DOZENA; MARCELINO, 2008, p. 2). Lembramos aqui que a própria etimologia da palavra samba remete à prática da reunião. Reunião que pode assumir quantos contornos enunciativos da relação entre as pessoas e seus bairros sejam possíveis. Talvez o contorno mais destacado seja o da construção coletiva de identidades – individuais, coletivas e com o lugar.

Ser “da Unidos do Peruche”, “da Pérola Negra”, “da Nenê da Vila Matilde” ou “da Vai-Vai” expressa para a maioria das pessoas um forte sentimento de pertencimento à escola de samba e ao lugar; sentimento de “donos do bairro”, proveniente de sua descendência de antigos moradores de lugares específicos, que guardam idiossincrasias (DOZENA, 2010, p. 113).

Esse “sentimento de pertencimento” de que fala Dozena (2010) corresponde justamente àquilo que chamamos lugar-samba. Um lugar onde convergem, concomitantemente, memória, identidade e o encontro, propiciados pelo samba. Ainda mais contundente na corroboração de nosso entendimento do Vai-Vai como um lugar-samba – talvez, mesmo, o ponto fulcral de nossa argumentação – seja a descoberta de que “[...] boa parte dos integrantes da Escola de Samba Vai-Vai [...] não mais residem no bairro da Bela Vista” (DOZENA, 2010, p. 135), também citado por Castro (2006; 2008) e, ainda assim, “[...] no auge do período de ensaios – nos meses de janeiro e fevereiro – o Vai-Vai chega a reunir 7.000 a 10.000 pessoas” (SOARES, 1999, p. 4).

É possível, então, considerar que “com a expansão da cidade, a noção de pertencimento sofreu modificações” (DOZENA, 2010, p. 135), comprometendo aquilo que o autor denomina pertencimento? Ou, por outro lado, a informação de que “ao contrário do que acontecia nos primeiros anos de sua história, o Vai-Vai não é composto apenas por moradores do bairro, atraindo pessoas de todos os cantos da cidade e de municípios vizinhos” (SOARES, 1999, p. 43) nos permite supor que o sentimento de pertencimento **permanece**, mesmo entre componentes que já não vivem no Bixiga, em função do papel do Vai-Vai como **lugar de encontro**?

Cabe considerar, é claro, que nem todas as pessoas que aparecem na sede do Vai-Vai apenas no período dos ensaios estão ali por procurarem na escola uma âncora de significados tão profundamente associados com seus processos identitários individuais. É mais certo que estejam ali pela opção de lazer proporcionada pelo ensaio da bateria da escola. A frequência aos ensaios da bateria agrega o caráter festivo à situação. Sobre a festa do Carnaval – nesse caso antecedendo o Carnaval – vale ressaltar que

O Carnaval também é obra de arte popular e “mise-en-scène” da cultura brasileira, do personagem povo no drama social seja em modo de rebeldia ou submissão, conforme se dirija o olhar para cada um dos aspectos que o envolvem. O Carnaval pode mesmo ser compreendido como um grande desfile cívico, similar ao 4 de julho americano ou o 14 de julho francês. Toda a história do ponto de vista popular é contada nas grandes avenidas do país por onde se deslocam todas as classes sociais, raças, categorias, todos os sexos, todos os símbolos nacionais.

[...]

Basta lembrar que a participação no Carnaval foi capaz de gerar várias agremiações que por sua vez vêm se constituindo em verdadeiras ONGs, com reivindicações e ações sociais bem definidas, como as realizadas pela comunidade da Mangueira no Rio de Janeiro, Olodum

em Salvador, Vai-Vai em São Paulo e outras, que mantêm centros de apoio a pessoas carentes, escolas e projetos de conscientização da população que adere ao Carnaval, além de gerar empregos e todo um mercado específico, que vai desde tecidos, lantejoulas, fantasias, até instrumentos musicais e discos com sambas-enredos ou marchinhas para carnavais de salão (AMARAL, 1998, p. 123-124).

Plínio Marcos, em artigo publicado na *Folha de S. Paulo*, afirma que “o samba paulista é mais puxado pelo batuque, ao samba de trabalho” (MARCOS, 1977), relacionando o samba paulista ao trabalho exercido pelos negros nas fazendas do interior e que foi trazido pelas populações migrantes. Na cidade de São Paulo essa população, a princípio, se organizou em redutos (ROLNIK, 1986) ou territórios negros (ROLNIK, 1989). Nesses redutos ou territórios, diversas formas de organização social se instalaram, especialmente após a abolição.

Dentre elas, formas de ocupação do espaço urbano apareceram, em especial às chamadas Irmandades Negras – na maioria dos casos associadas a entidades religiosas, como, por exemplo, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, sediada, desde 1906, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, construída no Largo do Paissandu, em substituição ao antigo templo, demolido para dar lugar à atual Praça Antônio Prado.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos constituiu-se, não apenas em São Paulo, mas em todo o território brasileiro, a principal referência para as populações escravizadas. Existindo desde meados do século XVIII, organizava-se para atuar, basicamente, em duas frentes. Por um lado angariava fundos entre seus membros para a compra de cartas de alforria, buscando a liberdade daqueles ainda cativos, e, por outro lado, onde quer que se instalasse tratava de conferir a aspectos da cultura herdados de África um certo “verniz” cristão, que com efeito lograva minimamente permitir-lhe a sobrevivência, ao mesmo tempo em que dava vazão, sob esse verniz, a práticas culturais da população negra – sobretudo aquelas associadas às várias formas de expressão religiosas (CASTRO, 2008).

Na cidade de São Paulo, a Irmandade instalou-se desde sua fundação, por volta de 1725 e 1730 (BRITTO, 1981), “[...] em um local no alto dos caminhos de entrada da cidade, tendo aí levantado uma capela rústica com permissão das autoridades” (BRITTO, 1981, p. 36). Caminho que, a partir de então, passou a ser denominado Rua do Rosário, associada a um largo e a um chafariz que, dentro em pouco, fizeram do local “[...] um ponto de concentração de cativos e libertos”, onde

“era comum que congadas, batuques e moçambiques” (CASTRO, 2008, p. 45) acontecessem.

Através de contribuições dos membros, aos poucos, a região tornou-se importante lugar de reunião da população negra da cidade. Situação catalisada pela construção de “[...] uma igreja simples, um pequeno cemitério e um correr de casebres que passaram a abrigar alguns casais de negros libertos, que desenvolveram um pequeno comércio” (BRITTO, 1981, p. 36).

Ao longo de sua existência

A igreja da Irmandade dos Homens Pretos do Rosário aglutinava manifestações culturais peculiares. Na realização de sua festa mais importante que homenageava a padroeira, dia 12 de outubro, eram desenvolvidas, no adro da igreja, festividades populares das quais participavam numerosos grupos de pretos, uns ocupando-se da apresentação do Tambaque, outros cantando e dançando. Terminada esta parte, retiravam-se todos, tendo à frente o Rei e a Rainha com sua corte, que adotava os títulos de nobreza do império, para um jantar oferecido pelos Reis em sua casa aos seus titulares. Aos instrumentistas que ficavam do lado de fora, na rua, eram servidas bebidas. Ao final da refeição todos voltavam para a igreja em cortejo ruidoso, para participarem da procissão em homenagem à Nossa Senhora do Rosário. Causava admiração o apuro dos vestuários das mulheres participantes, adornadas de “rodilha de pano branco na cabeça, pulseira de prata, e de rosário de contas vermelhas e de ouro no pescoço”. Dentre estes encontravam-se também as crianças, que ao lado dos familiares assistiam à festa igualmente bem trajados, trazendo no pescoço “um rosário de contas vermelhas de ouro, olho de cabra, pacová etc., com a finalidade de protege-los do mau olhado ou de alguma quiçaca, matirimbimbe ou picuanga (feitiçaria)” (BRITTO, 1981, p. 46).

Porém, na administração de Antônio Prado, a presença de um centro tão efervescente de cultura negra no centro da cidade que a partir de então se viu impelida em direção ao abandono de seu passado, em direção ao modelo positivista trazido da Europa, onde não havia espaço para a população negra, passou a incomodar e, no que pareceu um piscar de olhos, decidiu-se pela remoção desta “mácula”. A demolição da igreja foi o primeiro e decisivo passo, ao qual seguiram-se o desmantelamento das casas e do cemitério, além da expulsão dos moradores e comerciantes para a região do Largo do Paissandú, onde foi cedido pela prefeitura à Irmandade “[...] um terreno em tudo inferior ao antigo – menor, de recorte irregular e alagadiço” (BRITTO, 1981, p. 36). De forma que “[...] nenhuma marca física restou do grupo que durante 170 anos ocupou aquele espaço” (BRITTO, 1981, p. 37).

Este fato, como se viu, deu início ao processo de desaparecimento da herança negra na cidade de São Paulo, sob os auspícios do higienismo, do sanitarismo e dos rostos brancos que passaram a desembarcar aos punhados no porto de Santos. Nascia ali, no antigo Largo do Rosário, transformado e desfigurado em Praça Antônio Prado, a São Paulo dos imigrantes e, ato contínuo, escondia-se a São Paulo negra.

Fora dessas irmandades, a população negra tratou de procurar garantir seu lugar na cidade a partir de disputas de caráter político; como, por exemplo, a organização de movimentos negros (entre elas, a Frente Negra Brasileira – FNB, sediada na região da Liberdade) e os órgãos da chamada Imprensa Negra (como, por exemplo, o “*Clarim da Alvorada*”, fundado e sediado no Bixiga). O samba paulista, o samba de trabalho trazido pelos negros migrantes, foi uma dessas disputas. Proibido e perseguido em seus lugares de reunião pelo poder constituído, o encontro para a prática do samba (e de suas atividades associadas: a tiririca, o jongo) respondiam pela legitimação da história do povo negro em São Paulo (SOUZA, 2009, p. 343). Reunir-se para a prática do samba, a partir do encontro nos lugares-samba, tinha peso de desafio, de resistência, de um grito de liberdade – ao mesmo tempo identitária e existencial.

O Vai-Vai, herdeiro (talvez) indireto do antigo quilombo do Saracura é um lugar-samba, ainda hoje (e sobretudo hoje, em 2014), de encontro para a prática identitária, corresponde à instância política, de cunho étnico, de (re)afirmação das várias possibilidades de identidade para as várias populações negras em São Paulo. De acordo com Soares (2006, p. 98), “o Vai-Vai também funcionava como local de reunião de famílias negras, estabelecendo um feixe de relações que não se limitavam ao samba, mas que estavam interligados à religião e ao futebol”.

Os vaivaienses construíram um “mundo paralelo”, um microcosmo negro que funcionava como alternativa à discriminação sofrida na sociedade global, sem deixar de manter contato com os brancos, já que se relacionavam com os italianos, seja como moradores do mesmo bairro, no vínculo patrão/empregado, seja como colaboradores do cordão. Nesse “mundo negro”, os integrantes imperavam absolutos, com autonomia para gerir seus ensaios, festas e desfiles da forma que melhor lhes aprouvesse, sem interferências externas. Com o tempo puderam consolidar seu “reinado do samba”, com suas rainhas e princesas do carnaval, rainha da bateria, e com a nobreza do mestresala e da porta-bandeira (SOARES, 2006, p. 98).

Romano (2013) propõe uma maneira de compreensão do porque a afirmação de identidades negras transformou-se, sobretudo, em uma posição política, engajada em proteger a própria existência dessa população marginalizada.

Diz a autora que o processo identitário que valoriza aspectos entendidos como parte significativa da herança africana, dos antepassados trasladados pelo tráfico negro, constituem-se em “uma proposta de reproduzir a África dentro da narrativa vivenciada” (ROMANO, 2013, p. 13). Uma narrativa que no mais das vezes caracteriza a cultura negra de maneira (pejorativamente) folclórica, datada, restrita a um passado estanque. Passado considerado e valorizado por aqueles que com ele se identificam cultural, social e politicamente, ao qual, porém, não pertencem, sobre o qual não têm o domínio, a partir do qual não podem erigir suas próprias exigências dentro da cidade que insiste em aniquilá-los. Dessa forma, “[...] as manifestações da cultura negra, precisamente após a abolição, têm um caráter de resistência” (ROMANO, 2013, p. 13), que aponta sua atuação em direção à busca por um retorno à África ancestral.

Como procuramos sinalizar neste item, a cidade de São Paulo, ao longo de sua história, foi profundamente marcada pela presença da população negra. População que faz dela, em números absolutos, a cidade com a maior quantidade de negros em todo o país (CASTRO, 2008; IBGE, 2010). No entanto, especialmente a partir da inauguração do período da República Velha (1889-1930), essa presença vem sendo sistematicamente apagada – tanto no campo da prática administrativa, com a supressão dos redutos ou territórios negros (ROLNIK, 1986; 1989) em nome de um “progresso” feito à base de profunda violência institucional, quanto no campo do discurso.

Desde sempre a imagem de uma São Paulo negra incomodou seus administradores, representantes fiéis de uma elite econômica e social soberba e deslumbrada com a possibilidade de europeizar-se nos trópicos, que responderam (e ainda respondem) às questões que tocam diretamente a esta população com um misto pernicioso de indiferença e ranço, agindo sobre essas vidas com toda a força da mão pesada de suas instituições.

A imagem associada à população negra – a todas as suas formas de expressão e identificação com a e na cidade – foi sempre a pior possível, como atesta Britto (1981, p. 41) ao lembrar que “o bairro do Bexiga era considerado, especialmente naqueles anos [1920] e durante a década de 30, um local perigoso, abrigando elementos, na maioria negros, considerados marginais na sociedade”. Simplesmente por um bairro

negro – e pela condição socioeconômica dessa população estar nas franjas de uma sociedade que abraçava o capitalismo industrial – o Bixiga era um lugar da cidade a ser evitado. O Bixiga em 1930, as favelas e periferias em 2014 – pouca coisa mudou, infelizmente.

É nesse sentido que a contribuição de Castro (2006; 2008) foi de extrema importância para que entendêssemos, inclusive, a dimensão assumida por nossa busca pela compreensão do Vai-Vai enquanto (um) lugar-samba de São Paulo. A profundidade do “ocultamento” da população negra paulistana é de tal forma assombroso que, acreditamos, qualquer esforço que procure trazer luz às brumas em que os paulistanos vivemos dentro de nossa própria cidade é válido e importante.

Castro (2006; 2008) procura as razões do ocultamento da herança negra em São Paulo no período em que contingentes gigantescos de pessoas eram trazidos desde a África para serem comercializados no Brasil. Num processo conhecido como Diáspora Africana que significou, entre tantas outras coisas, um profundo desenraizamento de populações inteiras e a transferência de memórias, culturas, religiões, realezas, histórias em direção a mercados americanos de vidas. Vidas que, ao longo desse processo – para o sucesso dele enquanto empreendimento comercial –, dependia da mais completa desumanização de mulheres, homens, crianças para que fossem vendidos como “peças” da engrenagem daquela sociedade mercantilista. Seres humanos eram reificados, coisificados, para mais adequadamente servir aos propósitos daqueles que os compravam e, em nenhum sentido, enxergavam neles semelhantes, iguais, indivíduos dignos de respeito e consideração. Afinal, engenhos precisavam moer, o café precisava sair dos pés, o ouro e os diamantes precisavam ser escavados e embarcados em direção à quase mítica Europa.

Ainda segundo Castro (2006; 2008), o próprio processo de abolição da escravidão no Brasil – a penúltima nação independente a fazê-lo – criou para as pessoas antes escravizadas uma série de problemas de ordem social e econômica. Relegados à marginalidade, estavam livres, mas em nenhum sentido tornaram-se completamente incluídos na sociedade que se modernizava. Os negros, após a abolição, não cabiam no projeto de futuro do Brasil; ainda mais após o fim do Segundo Reinado (1840-1889). A imagem e o discurso oficial sobre os negros lhes imputavam todos os males que a *intelligentsia* brasileira de então podia perceber. Todos os atrasos do país que movia em direção ao futuro eram, direta ou indiretamente, responsabilidades da população negra.

De forma que não se apresentou aos negros muitas alternativas a não ser sua própria reinvenção. A construção, de dentro para fora, de uma identidade negra coletiva a partir da qual pudessem levantar-se. As expressões religiosas e culturais de matriz africana assumem, então, a condição de grito não apenas identitários mas político, de afirmação e demarcação de presença, de resistência – consciente, intencional ou não.

E mesmo quando se procurou, durante e após os anos 1930, abarcar o negro na sociedade brasileira, isso se fez a partir de duas iniciativas deturpadoras de toda a herança mantida até ali. Os esforços para criação do arcabouço teórico que sustentasse a noção de “democracia racial” (encabeçada, no âmbito acadêmico, pelos trabalhos de Gilberto Freyre), associados ao nacionalismo ufanista da Era Vargas (1930-1945) relegou à população negra o papel de dócil mestiço – a figura do mulato –, de ente par-e-passo na sociedade idilicamente forjada pela ideia da existência de uma igualdade entre indígenas, negros e brancos (as três matrizes da miscigenação da ideologia do “Brasil-cadinho”).

Associada à tentativa de conformação de uma sociedade tão profundamente dividida sob a égide da igualdade racial inventada, deu-se o processo de folclorização de todos os aspectos relacionados à cultura negra. Tudo quanto era (é) do cotidiano dos negros foi rebaixado à condição de “exótico”, imiscuindo-se da experiência da vida sua realidade por vezes avassaladora, substituindo-a por um sentido de mistura branda, de um existir etéreo, de uma realidade fantasiosa, personagem de fábulas – não do dia-a-dia, que permanecia torturador e triturador de identidades. Defender uma cultura que sequer existe? Ora! O Brasil não é apenas negro, nem apenas branco, nem apenas indígena: é o encontro fecundo e a mistura pacífica da senzala e seus sambas, da taba e sua inocência silvícola, da casa (grande ou não) e sua matriz moral e cultural superiores.

À população negra restava a posição subalterna e apagada. O ocultamento. Institucionalizado. Em processos que a atingiam de todos os lados. Quando não se transformou em atração turística ou viu-se sob as pancadas do Estado, foi aparentemente assimilada como variantes menos comprometedoras dessa paz miscigenada e forjada pelo poder constituído. Como é o caso, entre outros, do próprio samba, tornado ícone da identidade nacional criada pelo nacionalismo varguista exacerbado.

São Paulo não é uma cidade negra sendo a maior cidade negra do Brasil.

E aqui é importante notar, com Azevedo (2012), que não nos interessa a busca por uma “pureza cultural” conceitual qualquer. Este pesquisador afirma – no que concordamos com ele – que “[...] interessa [mais] as conexões, injunções, negociações e misturas” (AZEVEDO, 2012, p. 49) pelas quais passa e passou a cultura herdada pelas populações negras de São Paulo e do Brasil do que propriamente ir em busca ensandecida de uma África “sebastiana”, que regressaria miraculosamente do passado, seja num terreiro de candomblé ou num ensaio de escola de samba.

No entanto, é preciso, antes de tudo, saber em que chão estamos pisando. E a história e a memória do Vai-Vai precisam, sim, estar atreladas àquilo que é a memória e a história do povo negro da cidade de São Paulo e do Brasil.

Nesse sentido, é dizer, a cada soar de um batuque nas ruas que envolvem a quadra do Vai-Vai ouve-se uma resposta em alto e bom som da luta (política) pela permanência da memória de uma população que, sendo negra, é tão brasileira, paulista e paulistana quanto a África dos escravos é distante – geográfica e identitariamente. Trata-se daquilo que Romano (2013) e Azevedo (2012; 2014) vão chamar atenção, ainda que por vias distintas, ao tocarem no tema do negro em São Paulo e do samba enquanto manifestação cultural e ato político.

### **3.4. Lugar como reunião para o samba: o Vai-Vai da Saracura**

As ruas que envolvem o Vai-Vai são testemunhas de todo o processo que delineamos até aqui. É nelas, em suas calçadas e em seu asfalto, que o lugar-samba – redivivo a cada encontro – vê-se novamente povoado pelas vidas que lhe conferem sentido e significado. Estão pelas ruas testemunhas de uma história que segue sendo escrita mesmo no presente, numa conexão que permeia as experiências – passadas e presentes – e as memórias, enquanto expressões de tempo vivido.

Toda a luta pela permanência da identidade daqueles que propõem, não só ao Vai-Vai, mas a todo o bairro do Bixiga, o seu cotidiano resta estampada em quantas sejam as maneiras distintas de (re)contar e (re)observar o passar do tempo por aquele lugar. Evidência maior desse fato encontramos nas palavras de Maria Paula Puglisi, filha de um dos personagens mais emblemáticos do bairro, Armando Puglisi, o Armandinho do Bixiga, fundador e mantenedor do Museu Memórias do Bixiga,

localizado à Rua dos Ingleses, que passou à responsabilidade de sua filha após seu falecimento, em 1994. Diz Maria Paula para a entrevistadora Maria Vicentina de Paula do Amaral Dick, bastante espantada com o funcionamento atípico do museu que “o Museu, a Vai-Vai, não dá pra separar” (PUGLISI, 1995, p. 200), uma vez que as duas instituições caminham lado-a-lado – com o museu sendo alimentado pelas lembranças das famílias do Bixiga e o Vai-Vai correspondendo, da mesma maneira, como um outro (nunca menor, em nenhum sentido) repositório daquilo que pertence à memória coletiva dos moradores.

É claro que quando falamos aqui em Vai-Vai, especialmente dentro deste contexto, ou quando Maria Paula Puglisi cita este nome, estamos nos referindo à sede social da GRCSSES Vai-Vai, localizada na confluência das ruas Cardeal Leme, Dr. Lourenço Granato e São Vicente. Sede social que, desde 1974, funciona como quadra da escola. Ainda que esta não seja sua primeira “encarnação” nem seja a sua função apenas a de endereço de correspondência oficial – indo muito além.

Quando falamos em “encarnação” da quadra, queremos nos referir às primeiras formas através das quais ela existiu, antes de aparecer como o prédio de modestas proporções que hoje ocupa o número 276 da rua São Vicente. Essas formas prévias, no entanto, atestam de maneira tão convincente quanto a atual o caráter mais significativo para nós. Aludido por todas as quadras e sedes pelas quais o Vai-Vai já passou está o peso simbólico desses lugares para o encontro. A prática cultural e o grito político de identidade na e perante a cidade por parte da população negra – fundadora daquele espaço de afirmação e segurança –, garantido por um teto sobre as cabeças de todos. Lugar de diferentes funções, as quadras das escolas de samba, e não é diferente com a quadra do Vai-Vai, “[...] são os focos de resistências, ou melhor, os locais onde os sambas eram ouvidos e cantados” (SOUZA, 2009, p. 343), onde aqueles que entoam os enredos e aqueles que os escutam estão reunidos para este determinado fim.

Dessa forma, podemos considerar que a sede social do Vai-Vai, a quadra da escola de samba do Bixiga – negra, preta e branca, sob a proteção de orixás e santos, campeã de carnavais, saracura desde o princípio, nobre de origem pobre – este lugar é, por excelência, **o lugar-samba do Bixiga**. Na medida em que a cada encontro, a cada reunião, a memória de tantos anos, de tantas vidas e tantas gentes resplandece, permanecendo na experiência de todos aqueles que creditam à instituição ali materializada parte importante de sua própria existência.

Há pelo menos três “encarnações” da quadra do Vai-Vai, antecedentes à que existe hoje. Uma primeira, ainda nos primeiros anos de cordão, quando o grupo ainda dependia de doações conquistadas pelas senhoras negras quituteiras junto aos barões do café e aos comerciantes italianos do bairro, através do Livro de Ouro, que, no entanto, “apesar de colaborarem, [...] não participavam do cordão e apenas assistiam aos desfiles” (SOARES, 1999, p. 28). Os instrumentos e as quantas fantasias conquistadas com as doações eram guardadas na casa de Benedito Sardinha, na Rua Rocha, onde também aconteceram as primeiras reuniões e os primeiros ensaios (SOARES, 1999).

A segunda “encarnação” da quadra e a primeira sede oficial do Vai-Vai, de acordo com a página oficial da escola

[...] foi estabelecida na rua 14 de julho, travessa da rua Major Diogo. Era uma casa de três quartos, sala e cozinha.

O Vai-Vai permaneceu ali até o desfile de 1974, quando após o término do desfile, seu Chiclé, Fernando Penteado, Mestre Tadeu, Meia Lua e outros, subiram em um caminhão e foram até a sede, pois havia uma ordem de despejo do imóvel.

Seu Chiclé, utilizando-se da sua lábia, pediu ao proprietário que permitisse que a entrega das chaves acontecesse apenas após o carnaval.<sup>13</sup>

Num terceiro momento, já um pouco adiante, os componentes reuniam-se para os ensaios embaixo do Minhocão<sup>14</sup>, o Elevado Costa e Silva que, na prática, dividiu o bairro de maneira pouco sutil, criando uma área que posteriormente foi ocupada por teatros, como o Teatro Brasileiro de Comédia (TBC), e casas noturnas mais próximos ao Centro Velho. Ali eram guardados os instrumentos e fantasias, já os desfiles, desde 1968, com a oficialização do Carnaval, determinou-se um lugar específico para o cortejo de todas as agremiações – cordões ou escolas, indiferentemente.

O ano de 1974 marcou um momento importante na história do Vai-Vai. Isso porque, nesse ano, através dos esforços de alguns integrantes da escola, ergueu-se num terreno baldio da rua São Vicente a quadra que vemos hoje. Construída à base de doações de moradores e de trabalho voluntário, a chamada “Tenda dos

---

<sup>13</sup> Disponível em: <<http://www.vaivai.com.br/quadra.asp>>. Acesso em: jun. 2014.

<sup>14</sup> Disponível em: <<http://www.vaivai.com.br/quadra.asp>>. Acesso em: jun. 2014.

Milagres” foi coberta por uma lona de plástico naquele ano – o que lhe rendeu o apelido e fez dela a sede oficial da escola a partir de então.

Se compararmos a quadra do Vai-Vai com as quadras de outras escolas de samba paulistanas notaremos logo de cara sua mais óbvia característica. Trata-se de um espaço que não tem condições de abarcar o tamanho da escola completamente reunida – nem a quadra tem a estrutura necessária para o isolamento acústico exigido por lei. Tanto assim que nos dias de ensaio, as ruas adjacentes são tomadas por componentes e visitantes em busca de lazer e pelo som poderoso (e alto) dos tambores. Em dias sem atividade relacionada aos ensaios, no entanto, é dentro desta pequenina quadra que acontecem os fatos das vidas que estão existencialmente ancoradas ali. O cotidiano da comunidade que estabelece uma relação bastante distintiva entre aqueles considerados “de dentro” e aqueles vistos como “de fora” da escola, ou seja, aqueles que permitem, no dia-a-dia, o justo funcionamento da entidade e aqueles que apenas a visitam nos dias de atividades mais inespícuas (SOARES, 1999; SILVA; GITAHY, 2010).

A quadra do Vai-Vai, dentro ou fora do período dos ensaios para os desfiles, é o símbolo maior do lugar-samba tal como o delineamos até aqui. Sua expressão mais evidente sendo a sua capacidade de servir como foco de reunião de toda a comunidade que participa das atividades da escola. Dessa forma, para aprofundar a compreensão do lugar-samba do Bixiga, lançamos mão da contribuição da Geografia Humanista de orientação fenomenológica.

O lugar como reunião é, segundo Relph (2012), um dos possíveis “aspectos do lugar” (RELPH, 2012, p. 22). Diz o autor que

Como indivíduos e membros de comunidades, nos conectamos com o mundo por meio de lugares que geralmente possuem nomes ou uma identidade específica. [...] Um lugar “reúne” ou aglutina qualidades, experiências e significados em nossa experiência imediata, e o nome se refere a lugar de uma reunião específica e única. Qualquer parte sem nome que não reúna não é um lugar. Lugar (em oposição a **um lugar**) tem em si o conceito de especificidade e abertura, que acontece em virtude da reunião (RELPH, 2012, p. 22 – grifo do autor).

A especificidade e a abertura promovidas pela reunião conferem a todo lugar que seja experienciado dessa forma a sua própria identidade. Essa identidade de lugar será certamente importante para a conformação de identidade individuais e/ou coletivas que estejam intrinsecamente associadas a este lugar. A abertura pela reunião

congrega no lugar instâncias distintas de viver e relacionar-se, mas que reúnem-se e, a partir desse encontro, passam a significar tanto o lugar onde estão quanto a si próprios.

Nos importa frisar a importância assumida pelo lugar, compreendido em sua profusão de sentidos, conduzidos pelo entendimento fenomenológico do conhecimento geográfico, para sublinhar sua relação intrínseca com a existência de indivíduos e de coletivos e/ou comunidades.

Ao pensarmos o lugar associado à ideia de reunião, além de sua relevância para os coletivos – que significam o seu lugar –, importa compreender a maneira pela qual o lugar torna-se fator importantíssimo para as manifestações culturais. Ter o seu lugar, a sua “âncora geográfica” confere a indivíduos e a coletivos a segurança existencial de que falam Relph (1976) e Marandola Jr. (2012) (GONÇALVES, 2014).

Relph (1976) foi buscar na filosofia fenomenológica – em especial na ontologia fundamental de Martin Heidegger – o embasamento teórico que lhe permitiu trazer para o seio da Geografia a discussão sobre o lugar (MARANDOLA JR., 2014). Num esforço que ocorreu concomitantemente em vários trabalhos de geógrafos à época, respondendo ao imperativo do esgotamento da visão neo-positivista sobre o lugar, então bastante em voga. Relph e seus colegas partem dos fundamentos da fenomenologia e seu “passo atrás” diante do objeto científico para fundarem ali a Geografia Humanista (HOLZER, 1999; RELPH, 2012; MARANDOLA JR., 2014). Nesse trabalho clássico – *“Place and Placelessness”* – Relph está em busca dos significados da experiência humana do lugar (MARANDOLA JR., 2014, p. 6), procurando desvelar tais significados a partir da discussão da “identidade dos lugares” (MARANDOLA JR., 2014).

A identidade dos lugares, segundo Marandola Jr. (2014, p. 11) “[...] é compreendida como diferenciando os lugares, de um lado, e dando-lhes unidade interna, do outro”. Isto porque, Relph (1976) vai propor que é possível pensar a identidade **de** lugar e a identidade **com** lugar a partir da ideia heideggeriana de “comum-pertencer”. Esta ideia possibilita a compreensão da identidade do ser como não fixa, como não determinada a apenas um aspecto; pelo contrário, ela é fluida no conjunto das experiências perante o mundo, numa ambivalência que permite o seu aparecimento a partir do pertencimento a uma comunidade (daí a identidade **com** lugar emergindo na experiência) e a partir da possibilidade de diferenciação do ser perante o mundo –

possibilidade que está na base da concepção heideggeriana de identidade –, permitindo o aparecimento da identidade **de** lugar.

Relph (1976) vai além da escavação dos significados da experiência humana dos lugares. Propõe, a partir da concepção de identidade em Heidegger, a emergência de dois grandes conjuntos de “possibilidades de envolvimento” com o lugar (MARANDOLA JR., 2014). Com níveis distintos, essas possibilidades de envolvimento variam desde o de maior “interioridade” (“*insideness*”) até o de maior “exterioridade” (“*outsideness*”) – afirmando que quanto mais dentro de um lugar, maior se torna a identificação do ser com esse lugar (RELPH, 1976, p. 49). Interioridade e exterioridade “[...] são advérbios de modo de estar dentro ou de estar fora dos lugares” (MARANDOLA JR., 2014, p. 7). Essas possibilidades de envolvimento seriam, segundo Relph (1976), a essência da experiência dos lugares.

Considerando a ideia de “comum-pertencer” de Heidegger (1999), o entendimento de que a identidade “[...] fala primeiro dela mesma” (MARANDOLA JR., 2014, p. 10) e de que para Relph pertencer não é “[...] pertencer a, mas pertencer é ser” (MARANDOLA JR., 2014, p. 10), voltamos ao Vai-Vai e à potência que o lugar-samba representado pela escola assume para aquela comunidade e para cada indivíduo. A partir de seus distintos modos de estar na quadra ou nas ruas ou muito longe, nas periferias e, mesmo, em outras cidades. A maneira como promovem – conscientemente ou não – seus processos identitários tem naquele lugar um profundo centro de significados derivados da profundidade de sua interioridade naquele lugar-samba.

Mais ainda, é nesse ponto em que Relph (1976) e Lowenthal (1985) se encontram como as bases teóricas deste trabalho. Isto porque, como pretendemos demonstrar nos capítulos anteriores, a experiência dos lugares em nenhum sentido precede da experiência (concomitante) do tempo enquanto tempo vivido – a memória que permanece.

A intensidade da interioridade no envolvimento daqueles que identificam-se com e no Vai-Vai inclui as lembranças de um passado que se refaz, que se renova a cada novo encontro. A reunião para o samba acontece naquele lugar, onde congregam-se essas essências da existência humana no planeta. Como expressão cultural e como ato político de resistência, o Vai-Vai existe a partir de historicidades compartilhadas – dadas pela memória que permanece – e pela geograficidade que atesta a relação seminal de seus componentes e frequentadores com aquele lugar.

Nesse sentido, Relph (1976) fala ainda nas duas atitudes possíveis a partir do envolvimento com os lugares. A atitude autêntica é aquela que requer do ser a interioridade mais profunda, “existencial”, e é ela que vai propiciar a

[...] experiência direta e genuína de todo o complexo da identidade dos lugares – nem mediada e distorcida por uma série de formas sociais e intelectuais bastante arbitrárias de como essa experiência deveria ser, nem seguindo convenções estereotipadas (RELPH, 1976, p. 64).

Muito além de denotar apenas uma relação “verdadeira” ou “correta” com os lugares, a autenticidade que aparece na experiência do ser cognoscente está ligada à profundidade que a essência da experiência do lugar tem na própria existência daqueles que ali encontram sua “âncora telúrica da existência” (GONÇALVES, 2014). Uma autenticidade que emerge da experiência e é, concomitantemente, engendrada por essa experiência e criadora de lugar.

Está aí a descrição de lugar que ganha cores quando observado segundo seu aspecto de reunião. Ao servir ao encontro, de indivíduos e comunidades, lugar passa a compor a aquarela de sentidos e significados em que fica traduzida o fluxo da experiência. Além disso, considerar a autenticidade de Relph (1976) para este debate nos remete diretamente à discussão das identidades que se constituem em e a partir de lugar. Pensar, então, em lugar, ao mesmo tempo, como foco de práticas identitárias (coletivas e individuais, em e com lugar) dá a medida da relevância assumida por um lugar que constitui-se em densidade de lugar-samba para uma comunidade de indivíduos que se compreende, em alguma medida, a partir do samba.

O Vai-Vai, sua quadra, aquele prédio discreto, sito à Rua São Vicente, portanto, alarga-se a tal ponto, transbordando suas paredes limitadoras, para configurar-se como centro de significados, memórias, vivências, identidades e esperanças que incluem tudo o que o Carnaval e suas exigências muito requerentes determinam. A escola de samba – a partir de seu lugar, desse lugar-samba, no Bixiga –, irradia àqueles que a miram, muito mais do que dá-se a ser visto pelos olhos.

Pedindo licença aos poetas-compositores, gostaríamos de incluir que além desse sentimento profundo (quase ancestral) de tristeza que o samba carrega, ele também é continente de expressões por vezes as mais singelas da “geograficidade” de que falávamos anteriormente. Em suas letras certamente (desde os sambas-enredo e sambas-exaltação, passando pelos partido-altos de domingos em família,

chegando até a bossa-nova e seus acordes comedidos), mas também na sua concretização enquanto “fenômeno geográfico”.

A tripla esquina das ruas São Vicente, Cardeal Leme e Dr. Lourenço Granado, no bairro do Bixiga (que não existe oficialmente, mas extraoficialmente, certamente), em São Paulo é um desses lugares-samba. Num prédio acanhado para caber tanta história (geografia, antropologia, etc.) está a sede do Grêmio Recreativo Cultural Social Escola de Samba Vai-Vai, o Vai-Vai. Durante uma época do ano, quando está dada a largada para o próximo desfile de Carnaval, esse lugar com endereço fixo e paredes também fixas extravasa-se à base de suor, surdos e gentes, e toma de assalto as ruas adjacentes, transformando o bairro e os cotidianos.

Essa transformação não acontece espontaneamente (é dizer: não é constitutiva do espaço, uma propriedade intrínseca do lugar), nem é o resultado de fatores facilmente explicáveis. São os milhares de participantes dos ensaios da Escola que fazem daquelas ruas comuns (algo que, depois do exposto até aqui, é difícil acreditar que exista) lugar. São suas experiências, descombinadas, caóticas, descontínuas – no entanto, conscientes – do mundo à sua volta que resinificam ruas e as tornam outra coisa; confere-lhes novas geografias, num átimo (GONÇALVES, 2012b, p. 155).

E, no entanto, tudo isso dito, toda a importância histórica, social, cultural, da memória, das identidades descritas, o fato é que desde pelo menos 1999, há, por parte da escola, da Prefeitura do município de São Paulo e de certos seguimentos de moradores do distrito da Bela Vista, a intenção de mudança da quadra do Vai-Vai para fora do Bixiga.

A proposta de mudança da quadra tem pelo menos duas explicações (e uma terceira, derivada).

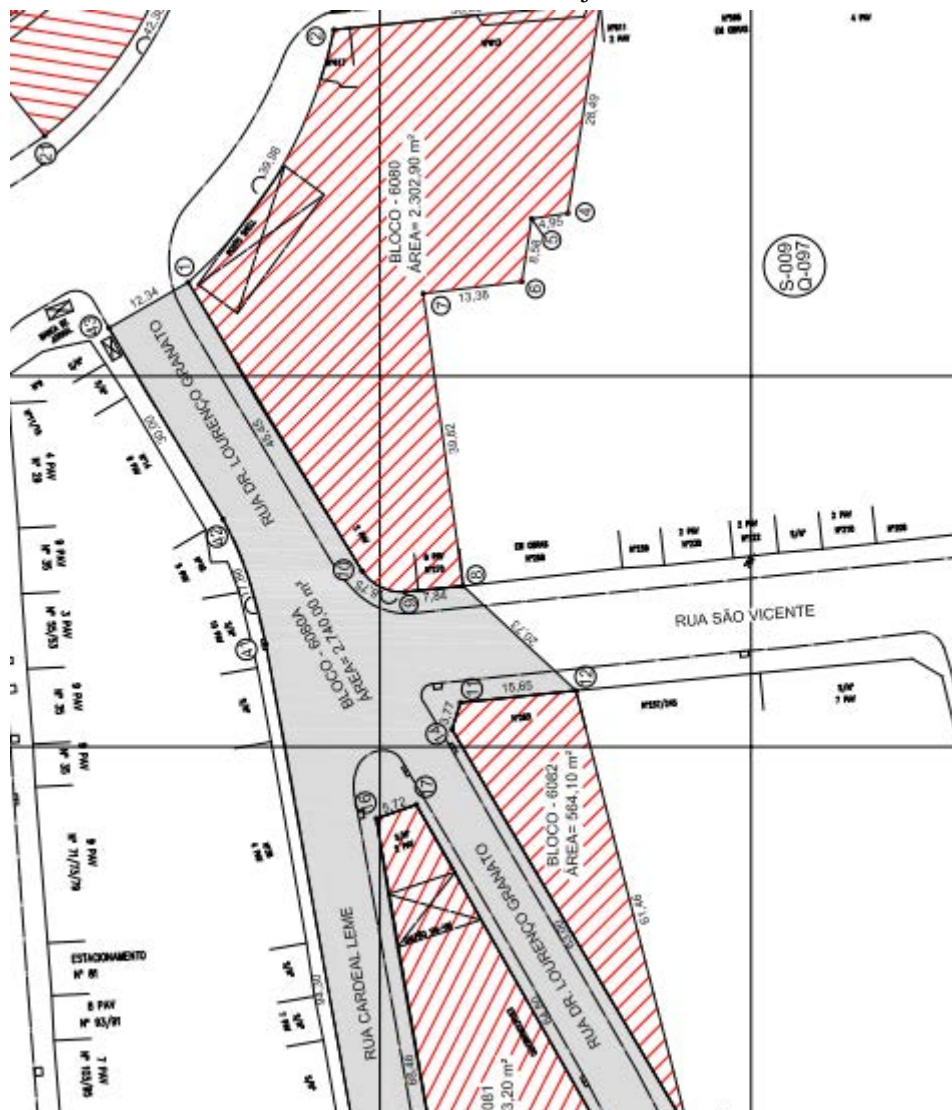
Por um lado, a construção de 1974 de fato não está apta a receber toda a comunidade da agremiação, especialmente durante os períodos de ensaios precedendo os desfiles de Carnaval. A própria estrutura enxuta da escola, com seus componentes “de dentro”, não cabe no reduzido espaço; some-se a isso os milhares de “de fora” que frequentam os ensaios e está armada a confusão: ruas fechadas, caos no trânsito, intensa produção de lixo, perturbação das áreas residenciais vizinhas – a lista segue e é extensa. Deriva daí uma segunda explicação para a movimentação em sentido da mudança da quadra: a organização de alguns representantes dos moradores do bairro, que não têm qualquer relação com a escola, exigindo por vias legais a retirada daquilo que enxergam como um grande incômodo, simbolizado, especialmente, pelo “barulho” dos ensaios, como dizem. Que se discuta a péssima ironia de os novos bixiguenses lutando contra um dos símbolos de seu bairro noutra oportunidade – mas que ela fique aqui frisada e

muito bem situada como mais um elemento no sentido do ocultamento da comunidade negra na cidade de São Paulo.

Outra explicação para a presente necessidade da mudança da quadra deriva de ainda outro avanço do “progresso” a todo custo sobre o combalido Bixiga. Uma prática comum na cidade de São Paulo – eternamente um palimpsesto de si mesma.

As obras de construção da “Linha 6 – Laranja” da Companhia do Metropolitano de São Paulo (METRÔ), que ligará a estação “São Joaquim”, localizada no distrito central da Liberdade, aos distritos de Pirituba e Brasilândia, ambos na Zona Norte da cidade, indica a construção de pelo menos duas estações no distrito da Bela Vista – “Bela Vista” e “14 Bis”. Esta segunda estação, segundo mapas fornecidos pelo próprio METRÔ tratando das desapropriações no entorno da “Linha 6 – Laranja”, estará localizada entre a Praça 14 Bis, na Avenida 9 de Julho, e o triplo encontro das ruas Dr. Lourenço Granato, São Vicente e Cardeal Leme. Se as projeções do METRÔ e da parceria público-privada ganhadora da licitação para a construção dessa linha forem mantidas, a sede oficial do Vai-Vai será um dos lugares designados como “imóveis de interesse público”, nos termos do Decreto Estadual Nº 58.027, de 7 de maio de 2012 – estando, portanto, apto à desapropriação pelo Governo Estadual (Figura 15).

**Figura 15** – Recorte de imagem com os espaços declarados de utilidade para a construção da “Linha 6 — Laranja”



Fonte: Site oficial do METRÔ. Disponível em:

<http://www.metro.sp.gov.br/obras/desapropriacoes/linha-6-laranja.aspx>. Acesso em: 03 jul. 2014. [ANEXO D]

Sobre essa última explicação e a possibilidade de mudança da sede que ela engendraria, muito foi divulgado na imprensa paulista. Em todas as matérias, procurou-se testemunhos daqueles que felicitam a mudança (mesmo tratando-se de pessoas “de dentro”) quanto a opinião contrária daqueles que entendem que a mudança para fora do Bixiga teria consequências negativas para o Vai-Vai e também para o bairro, como a arquiteta Raquel Rolnik (2013) que insiste na preservação do Vai-Vai no Bixiga como um poderoso símbolo de um dos “territórios negros” da cidade, afirmando que “[...] o Bixiga e a quadra do Vai-Vai não são um lugar qualquer” (ROLNIK, 2013, p. ), por expressarem um dos últimos focos de resistência da memória da população

negra na região central de São Paulo, de onde foi expulsa seguidamente pelo avanço do “progresso”.

De acordo com algumas reportagens consultadas, já existe até mesmo a negociação em estágio avançado entre dirigentes da escola e a Prefeitura paulistana quanto ao futuro endereço da agremiação. De acordo com uma delas<sup>15</sup>, o presidente do Vai-Vai, Darly Silva (Neguitão), afirma que apesar de não saber exatamente onde se localizará a nova quadra, concede que ela será construída em um terreno cedido à escola pela Prefeitura, na região do bairro da Luz, conhecida como Cracolândia, próxima à Sala São Paulo, na antiga Estação Júlio Prestes.

Numa segunda matéria<sup>16</sup>, publicada em 2013, encontramos a afirmação de que o Vai-Vai não vai deixar a Bela Vista (ainda que saia do Bixiga), montando a nova quadra estre as ruas Coronel Xavier de Toledo e Quirino de Andrade, na histórica Ladeira da Memória, próxima ao Obelisco do Piques, o antigo Chafariz do Piques da São Paulo de outrora.

A confusão de fontes e possíveis destinos para a sede e para a quadra do Vai-Vai apenas instigam um imenso carretel de dúvidas para as quais – por mais que quiséssemos – não temos as respostas.

A maior dúvida, que, amiúde, povoa todo o nosso trabalho consiste de uma simples questão, que pode ser formulada da seguinte maneira: se, de fato, o “progresso” paulistano uma vez mais ignorar a história, a memória, as vidas, as permanências, as identidades e vorazmente atropelar com os trilhos do metrô a quadra do Vai-Vai no Bixiga, desaparece o lugar-samba tal como vimos considerando? Uma pergunta que parece simples de ser respondida, mas que encerra em si uma triste realidade e uma profundidade que chama às falas atores, gestores, urbanistas, geógrafos, historiadores – enfim, todos aqueles a quem o tema importe.

O possível desaparecimento do Vai-Vai da Saracura, do Bixiga, seria o fim de uma história que afeta a paisagem urbana de São Paulo e também a memória daqueles que reconhecem-se a partir dali. Morando nas periferias da cidade mas retornando fantasias e componentes para o Vai-Vai, essas pessoas mantêm vivo o passado no presente, vivem sua experiência de lugar autenticamente e completamente.

---

<sup>15</sup> Disponível em: <<http://www.diariosp.com.br/noticia/detalhe/45838/Vai-Vai+quer+trocar+o+Bixiga+pela+Cracolandia>>. Acesso em: jun. 2014.

<sup>16</sup> Disponível em: <<http://www.sidneyrezende.com/noticia/221760+vai+vai+anuncia+endereço+de+sua+nova+quadra>>. Acesso em: jun. 2014.

Se o Vai-Vai sai do Bixiga, se suas reuniões se transferem para outro lugar, a permanência a acompanhará e se atualizará, porém mais um importante território negro da cidade de São Paulo será subtraído. A pergunta fundamental que fica é: será que não existiria uma possibilidade de que o “progresso” (que tradicionalmente em São Paulo a tudo arrasa) não poderia acontecer sem, contudo, reduzir ainda mais os lugares de permanência da memória de seus habitantes e, portanto, a memória da própria cidade? Em outras palavras: “progresso” e permanência têm que ser necessariamente antagônicos? Entendemos que não.

Na nuvem de poeira que encobre os olhos dos meninos que correm pelo chão batido das ruas recém abertas na antiga Chácara do Bexiga, em cada um dos corações negros e imigrantes que fizeram do Bixiga o lugar de tantas vidas, na dureza e frieza daqueles que recortaram a pequena e pacata vila com avenidas e rios mortos sob o asfalto, na “São Paulo das neblinas frias” do poeta, naquela em que “não há amor”, nas palavras de outro de seus poetas, subjaz a cultura e a luta pela sobrevivência daqueles que não têm a voz poderosa de quem rasga, divide e massacra – indiscriminadamente.

O Vai-Vai e toda a sua memória, o Bixiga e sua história, São Paulo e seu existir cruel, são o resultado dessas vozes que – baixas, mas em um uníssono distinto e coerente – põem certa desordem “típica” em certa “ordem” desejada, almejada, mas nunca atingida.

São essas vozes, essas pequenas histórias, essas “desimportâncias” que constituem a base do que motivou esse trabalho e que, ao fim e ao cabo, será capaz de novamente transformar a existência do Vai-Vai e do Bixiga na resistência (cultural, identitária e política) que a essas duas instituições paulistanas é tão cara.

Permanecer a memória do lugar-samba do Bixiga por excelência ultrapassa quaisquer escrúpulos meramente academicistas que pudemos empregar ao tratar desse tema. Nem tudo são definições, conceitos e certezas, claro. A vida se impõe. Ao longo da pesquisa, procuramos pelo sentido de encontro entre o lugar e a expressão cultural popular – sobretudo o samba, especialmente o samba paulista, rural e urbano, negro certamente – em São Paulo.

O Bixiga, a partir de suas contradições e de sua riquíssima história, de encontros interétnicos, foi fonte de inspiração e objeto de estudo. Porém, para além da assepsia do trato científico, é com um frio na espinha que imaginamos ainda mais um golpe na cultura popular, não só paulistana mas paulista e, sobremaneira, brasileira. O

Vai-Vai e toda a sua memória é um símbolo forte e importante que, como tantos outros, merece um reconhecimento e um respeito imensuráveis. Não tê-los nos entristece.

Geraldo Filme, o trovador do samba paulista, ao sugerir que o samba continua no Bixiga, lembrou que o Vai-Vai é tradição (uma ideia que a ciência adora complicar). De nossa parte, com toda a licença do samba que podemos pedir, gostaríamos de acrescentar que, além de tradição, o Vai-Vai é **permanência** – é cultura, é memória e é vida. Que o futuro saiba tratar tal instituição com a deferência que ela, sem dúvida, merece.

## REFERÊNCIAS

- ALBIN, Ricardo Cravo. **Dicionário Houaiss Ilustrado Música Popular Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Paracatu, 2006.
- AB'SÁBER, Aziz Nacib. **Geomorfologia do sítio urbano de São Paulo**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007. 349p.
- \_\_\_\_\_. O solo de Piratininga. In: BUENO, Eduardo. **Os nascimentos de São Paulo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 23-52.
- ALMEIDA, João Mendes de. **Dicionário Geográfico da Província de São Paulo**. São Paulo, 1902.
- AMARAL, Rita de Cássia de M. P. **Festa à brasileira: significados de festejar, no país que “não é sério”**. 1998. 387 f. Tese (Doutorado em Antropologia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner G. da. Religiões afro-brasileiras e cultura nacional: uma etnografia em hipermídia. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 3, n. 6, jul./dez. 2006.
- ANELLI, Renato Luiz Sobral. Redes de Mobilidade e Urbanismo em São Paulo: das radiais/perimetrais do Plano de Avenidas à malha direcional PUB. **Arquitextos**, São Paulo, 082.00, ano 07, mar. 2007. Disponível em: <<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/07.082/259>>. Acesso em: 25 jun. 2012.
- ANTUNES, Fátima M. Do velódromo ao Pacaembu: o movimento esportivo em São Paulo e a trajetória do futebol, de esporte de elite a paixão nacional. **Revista do Departamento de Patrimônio Histórico**, São Paulo, ano V, n. 5, p. 88-95, jan. 1998.
- AZEVEDO, Amailton M. Sambas, orixás e arranha-céus: a música de Geraldo Filme. **Caderno de Pesquisa CDHIS**, Uberlândia, v. 25, n. 1, p. 47-69, jan./jun. 2012.
- \_\_\_\_\_. São Paulo negra: Geraldo Filme e a geografia do samba paulista. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 13, p. 313-328, mar./jun. 2014.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. (trad. Antonio de Pádua Danesi.) São Paulo, Martins Fontes, 1989. 208p.
- \_\_\_\_\_. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 248p.
- \_\_\_\_\_. **A intuição do instante**. (trad. de Antonio de Pádua Danesi) Campinas: Versus Editora, 2007. 107p.
- BARONE, Ana Cláudia Castilho. Os parques no Plano de Avenidas (São Paulo, 1930): desvios conceituais no traslado das referências. In: X Seminário de História da Cidade e do Urbanismo – SHCU, 10, 2008, Recife. **Anais...** Recife: SHCU, 2008.

BERGSON, Henri. **Duração e Simultaneidade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006. 237p.

\_\_\_\_\_. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora da Unesp, 2010. 406p.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 484p.

BRANDÃO, Leci. Há vida fora do sambódromo. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 9 fev. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2013/02/1228492-leci-brandao-ha-vida-fora-do-sambodromo.shtml>>. Acesso em: 19 jul. 2014.

BRITTO, Iêda M. **Samba na Cidade de São Paulo (1900-1930): um exercício de resistência cultural**. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. (Antropologia, 14) 114p.

BUENO, Eduardo. **Capitães do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1999. (Coleção Terra Brasilis, 3.) 288p.

CAMPOS, Eudes. São Paulo antigo: plantas da cidade. **Informativo Arquivo Histórico Municipal**, ano 4, n. 20, set/out. 2008. Disponível em: <<http://www.arquiamigos.org.br/info/info20/index.html#topo>>. Acesso em: 25 maio 2013.

CARRIL, Lourdes. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2006. 258p.

CASTRO, Márcio S. de. **Bexiga. Um bairro afro-italiano: Comunicação, Cultura e Construção de Identidade Étnica**. 2006. 130 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) — Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Bexiga: um bairro afro-italiano**. São Paulo: Annablume, 2008. 108p.

COMPANHIA DO METROPOLITANO DE SÃO PAULO. **Leste Oeste: em busca de uma solução integrada**. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo; Companhia do Metropolitano de São Paulo, 1979. 203p.

CUÍCA, Osvaldinho da; DOMINGUES, André. **Batuqueiros da Paulicéia: enredo do samba de São Paulo**. São Paulo: Editora Barcarola, 2009. 186p.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011. 108p.

DE PAULA, Fernanda C. **Geografia de bairro: experiência urbana e territórios vivos no bairro Bosque, Campinas (SP)**. 2007. 87 f. Monografia de Conclusão de Curso (Bacharelado em Geografia) — Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

\_\_\_\_\_. Bairro enquanto fenômeno vivido. In: XV Encontro Nacional de Geógrafos – ENG, 15, 2008, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ENG, 2008.

\_\_\_\_\_. Compreendendo o bairro: experiência urbana no Bosque, Campinas (SP). In: XII Encontro de Geógrafos da América Latina – EGAL, 12, 2009, Montevideo. **Anais...** Montevideo: EGAL, 2009.

\_\_\_\_\_. **Constituições do habitar: reassentamento do Jd. São Marcos para o Jd. Real**. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) — Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

\_\_\_\_\_.; MARANDOLA JR., Eduardo; HOGAN, Daniel J. O bairro, lugar na metrópole: riscos e vulnerabilidades no São Bernardo, Campinas. **Caderno de Geografia**, Belo Horizonte, v. 17, n. 28, 2007, p. 31-58.

DOZENA, Alessandro. O lugar do samba: Notas de pesquisa sobre a dinâmica espacial de dois bairros paulistanos. **GeoTextos**, v. 6, n. 1, p. 111-139, jul. 2010.

\_\_\_\_\_. **A geografia do samba na cidade de São Paulo**. São Paulo: Fundação Polisaber, 2011. 264p.

\_\_\_\_\_.; MARCELINO, Márcio M. O samba na “quebrada” do Bexiga e do Parque Peruche. **Pontourbe**, ano 2, p. 1-7, fev. 2008. Disponível em: <<http://n-a-u.org/pontourbe02/Dozena&Marcelino1.html>>. Acesso em: 14 jul. 2014.

GOMES, Angela de Castro. Imigrantes italianos: entre a italianità e a brasilidade. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro, 2000, p. 161-177.

GOMES, Paulo de T. Prefácio. In: BACHELARD, G. **A intuição do instante**. (trad. de Antonio de Pádua Danesi) Campinas: Versus Editora, 2007, p. 7-9.

GONÇALVES, Thiago R. “Sentido de passado” na (in)autenticidade da experiência do lugar no Bixiga. **Para Onde?!**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 125-132, jul./dez. 2012a.

\_\_\_\_\_. O lugar-samba: a geograficidade do cotidiano. In: VIII Semana de Geografia da Unicamp, 8, 2012, Campinas. **Anais...** Campinas: Instituto de Geociências (Unicamp), 2012b, p. 153-156.

\_\_\_\_\_. O lugar como reunião: os lugares-samba paulistas. **Geograficidade**, Niterói, v. 4, n. 1, Inverno 2014. [no prelo]

GRÜNSPUN, Haim. **Anatomia de um bairro: o Bexiga**. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1979. 128p.

GUERRA, Abilio. Grotão do Bixiga. **Arquitetismo**, São Paulo, v. 6, n. 64, jun. 2012. Disponível em: <<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitetismo/06.064/4389>>. Acesso em: 14 set. 2012.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. 272p.

- HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: \_\_\_\_\_. **Os pensadores**. (trad. Ernildo Stein) São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- HOLZER, Werther. O lugar na Geografia Humanista. **Revista Território**, Rio de Janeiro, ano IV, n. 7, p. 67-78, jul./dez. 1999.
- \_\_\_\_\_. A geografia fenomenológica de Eric Dardel. In: DARDEL, E. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011, p. 141-153.
- \_\_\_\_\_. Mundo e Lugar: ensaio de Geografia Fenomenológica. In: MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (Org.) **Qual o espaço do lugar?** Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 281-304.
- HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. (trad. Diogo Falcão Ferrer) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. 435p.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Resultados preliminares da Amostra do Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. (Tabela 3145 — População residente por sexo, situação do domicílio e cor ou raça.) Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=4&i=P&c=3145>. Acesso em: 28 jul. 2014.
- JESUS, Edson Roberto de. Bamo Sambá. **Histórica – Revista On-Line do Arquivo Público do Estado de São Paulo**, São Paulo, n. 40, p. 1-10, fev. 2010.
- KLEIN, Herbert S. A oferta de muare no Brasil central: o mercado de Sorocaba, 1825-1880. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 347-372, mai./ago. 1989.
- KOGURAMA, Paulo. A saracura: ritmos sociais e temporalidades da metrópole do café (1890-1920). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 19, n. 38, p. 81-99, 1999.
- KOSALLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2011. 386p.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. (trad. Bernardo Leitão [et al.]) Campinas: Editora da Unicamp, 1990. 554p.
- LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 1999. 260p.
- \_\_\_\_\_. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Editora Selo Negro, 2004. 715p.
- LOWENTHAL, David. Past time, present place: landscape and memory. **Geographical Review**, v. 65, n. 1, 1975, p. 1-36.

\_\_\_\_\_. **The Past Is a Foreign Country**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 489p.

LUCENA, Célia Toledo. **Bixiga, amore mio!** São Paulo: Editora Pannartz, 1983. 245p.

MACEDO, Wesley; ESCOBAR, Mirian. A concretização da imagem do IV Centenário da cidade de São Paulo: o Parque do Ibirapuera. **Arquitextos**, São Paulo, 057.11, ano 05, fev. 2005. Disponível em: <<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/05.057/507>>. Acesso em: 24 jun. 2014.

MAGNANI, José Guilherme C.; MORGADO, Naira. Tombamento do Parque do Povo: futebol de várzea também é patrimônio. **Revista do Patrimônio do IPHAN**, São Paulo, n. 24, p. 1-15, 1996.

MANZATTI, Marcelo Simon. **Samba paulista, do centro cafeeiro à periferia do centro: estudo sobre o samba de bumbo ou samba rural paulista**. 2005. 377 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.

MANZONI, Francis M. A. Campos e cidades na capital paulista: São Paulo no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. **História & Perspectivas**, Uberlândia, n. 36-37, p. 81-107, jan./dez. 2007.

MARANDOLA JR., Eduardo. Lugar enquanto circunstancialidade. In: \_\_\_\_\_; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (Org.) **Qual o espaço do lugar?** Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 227-247.

\_\_\_\_\_. Identidade e autenticidade dos lugares: o pensamento de Heidegger em Place and placelessness, de Edward Relph. **Geosul**, Florianópolis, 2014. [no prelo]

\_\_\_\_\_.; GRATÃO, Lúcia Helena Batista. Geograficidade, poética e imaginação. In: \_\_\_\_\_; GRATÃO, L. H. B. (Org.) **Geografia e Literatura: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação**. Londrina: EDUEL, 2010, p. 7-15.

MARCOS, Plínio. O carnaval dos cordões. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 13 fev. 1977. Disponível em: <<http://acervo.folha.com.br/fsp/1977/02/13/348/>>. Acesso em: 24 jul. 2014.

MARZOLA, Nadia. **Bela Vista**. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, Departamento do Patrimônio Histórico, Divisão do Arquivo Histórico, 1979. 138p.

MASCARENHAS DE JESUS, G. Várzeas, Operários e Futebol: uma outra Geografia. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 1-9, set. 2009. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/90/88>>. Acesso em: 13 jul. 2014.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. (trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.) São Paulo: Martins Fontes, 2011. 672p.

NAVARRO, Eduardo de A. **Dicionário de tupi antigo**: a indígena clássica do Brasil. São Paulo: Global, 2013. 620p.

OLIVEIRA, Maria Coleta F. A. de; PIRES, Maria Conceição S. **A Imigração italiana para o Brasil e as Cidades**. Campinas: Núcleo de Estudos de População (NEPO/Unicamp), 1992, (Textos NEPO, 21), p. 7-31.

PONCIANO, Levino. **São Paulo: 450 bairros, 450 anos**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004. 362p.

PUGLISI, Maria Paula. Memória Popular Armandinho do Bixiga. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 38, p. 182-201, 1995.

RELPH, Edward C. **Place and Placelessness**. Londres: Pion Limited, 1976. 156p.

\_\_\_\_\_. As bases fenomenológicas da Geografia. **Geografia**, Rio Claro, v. 4, n. 7, p. 1-25, abr. 1979.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de. (Org.) **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 17-32.

RICOEUR, Paul. Histoire de la philosophie et historicité. In: ARON, R. (Org.) **L'histoire et ses interprétations**. Entretiens autour d'Arnold Toynbee. Paris; Haia: Mouton, 1961, p. 214-227.

ROLNIK, Raquel. Territórios negros em São Paulo: uma história. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 28 set. 1986. Disponível em: <<http://acervo.folha.com.br/fsp/1986/09/28/348//4304571>>. Acesso em: 26 mar. 2013.

\_\_\_\_\_. Territórios Negros: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. **Revista de Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 17, 1989.

\_\_\_\_\_. São Paulo, um século de regulação urbanística: para quem, para quê? **Cadernos IPPUR**, Rio de Janeiro, ano XI, n. 1-2, p. 131-161, 1997.

\_\_\_\_\_. Sede da Vai-Vai em risco. Nova estação de metrô pode causar mudanças no Bixiga. **Minha Cidade (Vitruvius)**, São Paulo, ano 13, n. 154.01, maio 2013. Disponível em: <<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/minhacidade/13.154/4735>>. Acesso em: 14 jul. 2014.

\_\_\_\_\_.; KLINTOWITZ, Danielle. (I)Mobilidade na cidade de São Paulo. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 25, n. 71, 2011, p. 89-108.

ROMANO, Rejane. **A identidade negra feminina das integrantes de escolas de samba**. São Paulo: Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (ECA/USP), 2013.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à Província de São Paulo**. (trad. Regina Regis Junqueira) São Paulo: EDUSP, 1976. (Coleção Reconquista do Brasil.) 229p.

SCARLATO, Francisco C. **O real e o imaginário no Bexiga: autofagia e renovação urbana no bairro**. 1989. Tese (Doutorado em Geografia Humana) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_. Estrutura e sobrevivência dos cortiços no bairro Bexiga. **Revista do Departamento de Geografia**, São Paulo, v. 9, p. 107-116, 1995.

SCIFONI, Simone. Parque do Povo: um patrimônio do futebol de várzea em São Paulo. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 125-151, 2013.

SILVA, Marcos V. da; GITAHY, Maria Lucia C. Artista do Povo: cultura, política e organização dos sambistas em São Paulo, 1950-1960. In: XXIX Congress of Latin American Studies Association – LASA2010, 29, 2010, Toronto. **Proceedings...** Toronto: LASA, 2010, p. 1-20.

SIMSON, Olga Rodrigues de M. von. Folgado Carnavalesco, memória e identidade sociocultural. **Resgate – Revista Interdisciplinar de Cultura**, Campinas, v. 3, p. 53-60, 1991.

\_\_\_\_\_. Mulher e Carnaval: Mito e Realidade. **Revista História**, São Paulo, n. 125-126, p. 7-32, ago./dez., 1991 a jan./dez., 1992.

\_\_\_\_\_. O samba paulista e suas histórias: textos, depoimentos orais, músicas e imagens na reconstrução da trajetória de uma manifestação da cultura popular paulista. **Saráo**, Campinas, v. 3, n. 2, p. 1-12, 2004.

\_\_\_\_\_. O samba paulista e suas histórias: textos, depoimentos orais, músicas e imagens na reconstrução da trajetória de uma manifestação da cultura popular paulista. **Resgate – Revista Interdisciplinar de Cultura**, Campinas, n. 16, p. 9-34, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Carnaval em branco e negro**: Carnaval Popular Paulistano: 1914-1988. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Imprensa Oficial de São Paulo, 2007b. 396p.

SOARES, Reinaldo da S. **O cotidiano de uma escola de samba paulistana: o caso do Vai-Vai**. 1999. 229 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. Negra nobreza: reis, rainhas e a aristocracia no imaginário negro. **Revista USP**, São Paulo, n. 69, p. 92-103, mar./maio 2006.

STRAFORINI, Rafael. **No caminho das tropas**. Sorocaba: Editora TCM, 2001.

TOLEDO, Benedito Lima de. **São Paulo**: três cidades em um século. São Paulo: Duas Cidades, 1981. 191p.

TONHAUSER, Judith. Nominal Tense? The Meaning of Guaraní Nominal Temporal Markers. **Language**, Washington, v. 83, n. 4, p. 831-869, dez. 2007.

TONHAUSER, Judith. Temporal reference in Paraguayan Guaraní, a tenseless language. **Linguistics and Philosophy**, Berlim, v. 34, p. 257-303, 2011.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. (trad. de Livia de Oliveira) Londrina: EDUEL, 2013. 248p.

### **Documentos sonoros e musicais**

BARBOSA, Adoniran. **A música brasileira deste século por seus autores e intérpretes — Adoniran Barbosa**. [São Paulo]: SESC São Paulo, 2000. 1 CD (45 min).

CUÍCA, Osvaldinho da. **História do Samba Paulista I**. [São Paulo]: CPC-UMES, 1998, 1CD (65 min).

\_\_\_\_\_. **Osvaldinho da Cuíca convida: Em referência ao samba paulista**. [São Paulo]: Rio8 Fonográfica (Tratore), 2006. 1 CD (44 min).

CUPINZEIRO, Núcleo de Samba. **Núcleo de Samba Cupinzeiro**. [Campinas], 2008. 1 CD (45 min).

FILME, Geraldo. **A Música Brasileira deste Século por seus Autores e Intérpretes — Geraldo Filme**. [São Paulo]: SESC São Paulo, 2000, 1CD (54 min).

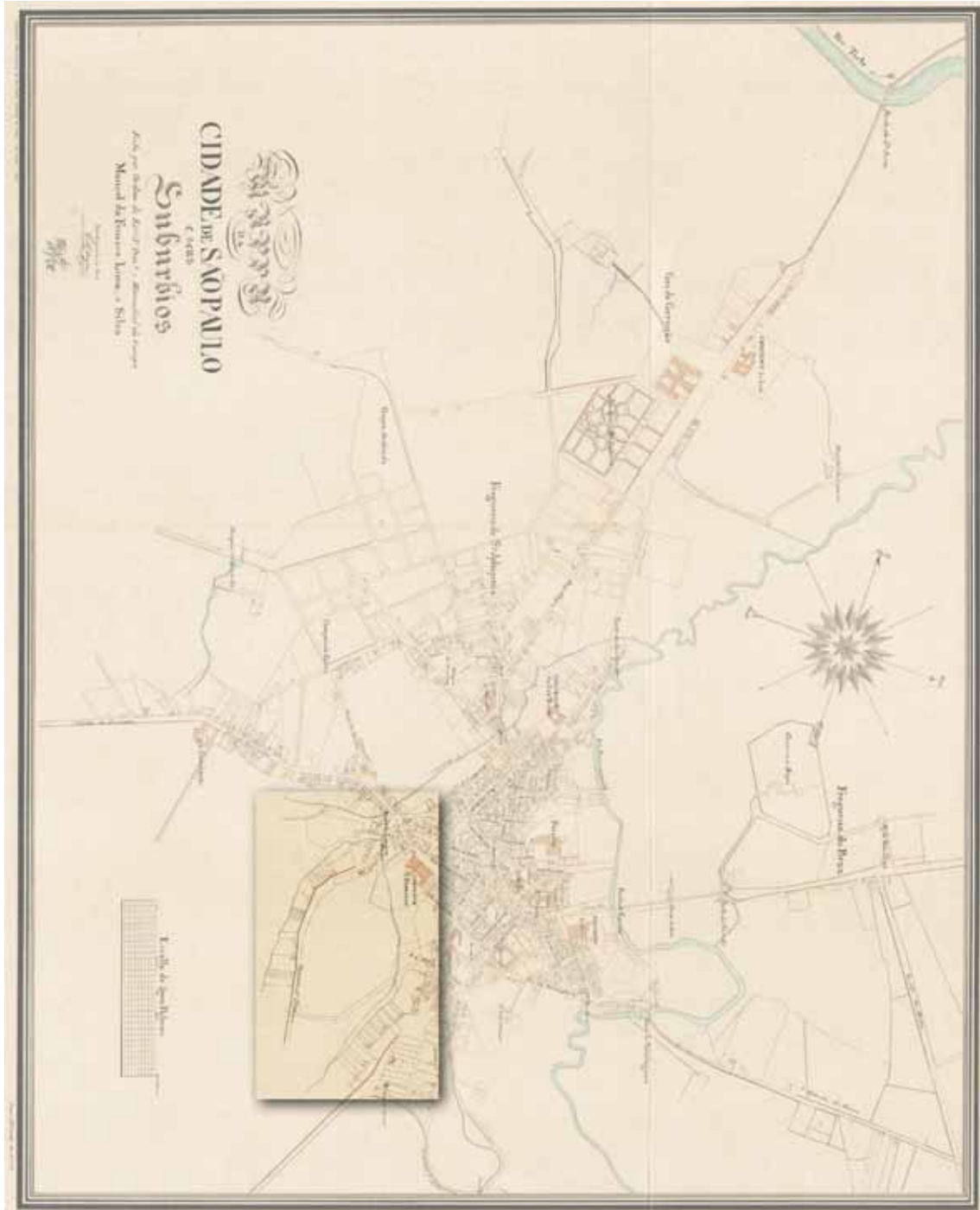
\_\_\_\_\_. **Geraldo Filme. Coleção Memória Eldorado**. [São Paulo]: Gravadora Eldorado, 1980. 1 LP (37 min).

HENRICÃO. **A Música Brasileira deste Século por seus Autores e Intérpretes — Henricão**. [São Paulo], 2002. 1 CD (57min).

MARCOS, Plínio; FILME, Geraldo; CASA VERDE, Zeca da; BATUQUEIRO, Toniquinho. **Em prosa e samba — Nas quebradas do mundaréu**. [São Paulo]: Warner, 2012 (1974). 1 CD (40 min).

## ANEXO A – REPRODUÇÃO DO “MAPPA DA CIDADE DE SÃO PAULO E SEUS SUBÚRBIOS”, DE MANOEL DA FONSECA LIMA E SILVA (1847)

Figura 16 – Destaque: região conhecida como “Campos do Bexiga”, ainda sem o sinais de loteamento

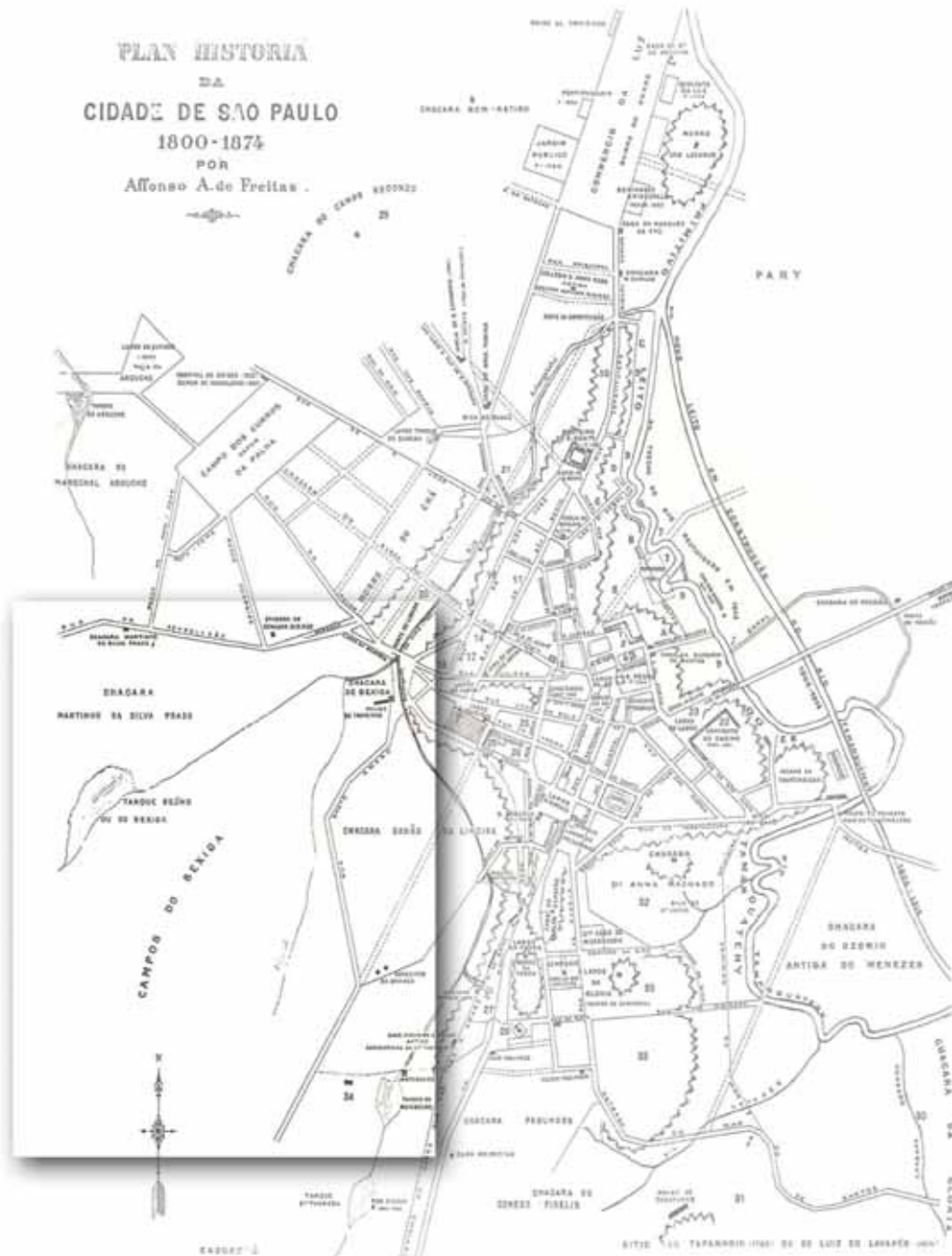


Fonte: CAMPOS, 2008. Disponível em: <<http://www.arquiamigos.org.br/info/info20/i-1847.htm>>. Acesso em: 25 mai. 2013.

Organização: Milton Costa.

## ANEXO B – REPRODUÇÃO DO “PLAN-HISTÓRIA DA CIDADE DE SÃO PAULO (1800 – 1874)”, DE AFFONSO A. DE FREITAS (1874)

Figura 17 – Destaque: região suburbana dos “Campos do Bixiga” atravessado pelo antigo Caminho de Santo Amaro (atual Avenida Brigadeiro Luís Antônio)

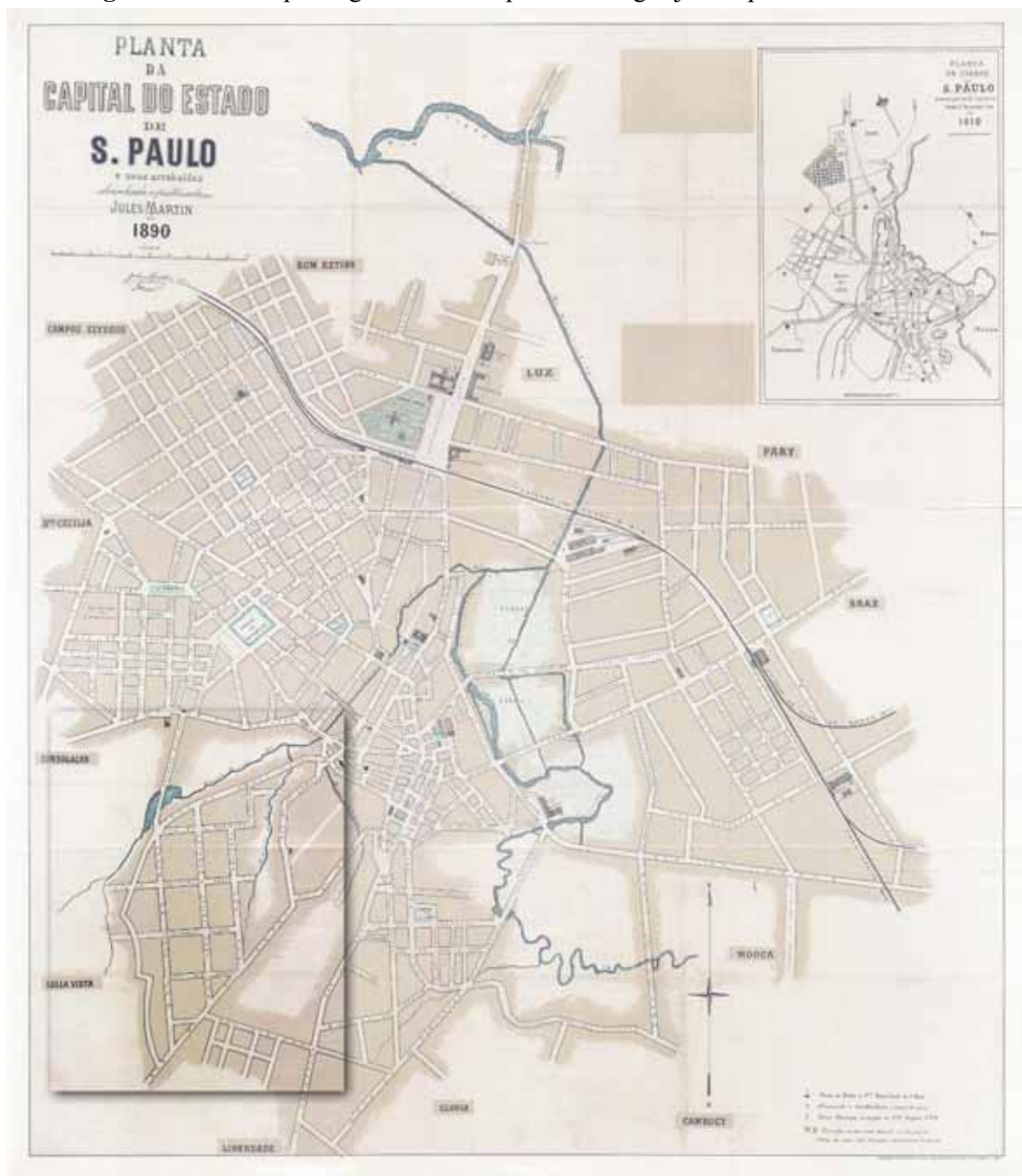


Fonte: TOLEDO, 1981, p. 161.

Organização: Milton Costa.

## ANEXO C – REPRODUÇÃO DA “PLANTA DA CAPITAL DO ESTADO DE SÃO PAULO E SEUS ARRABALDES”, DE JULES MARTIN (1890)

Figura 18 – Destaque: região dos “Campos do Bexiga” já completamente loteados

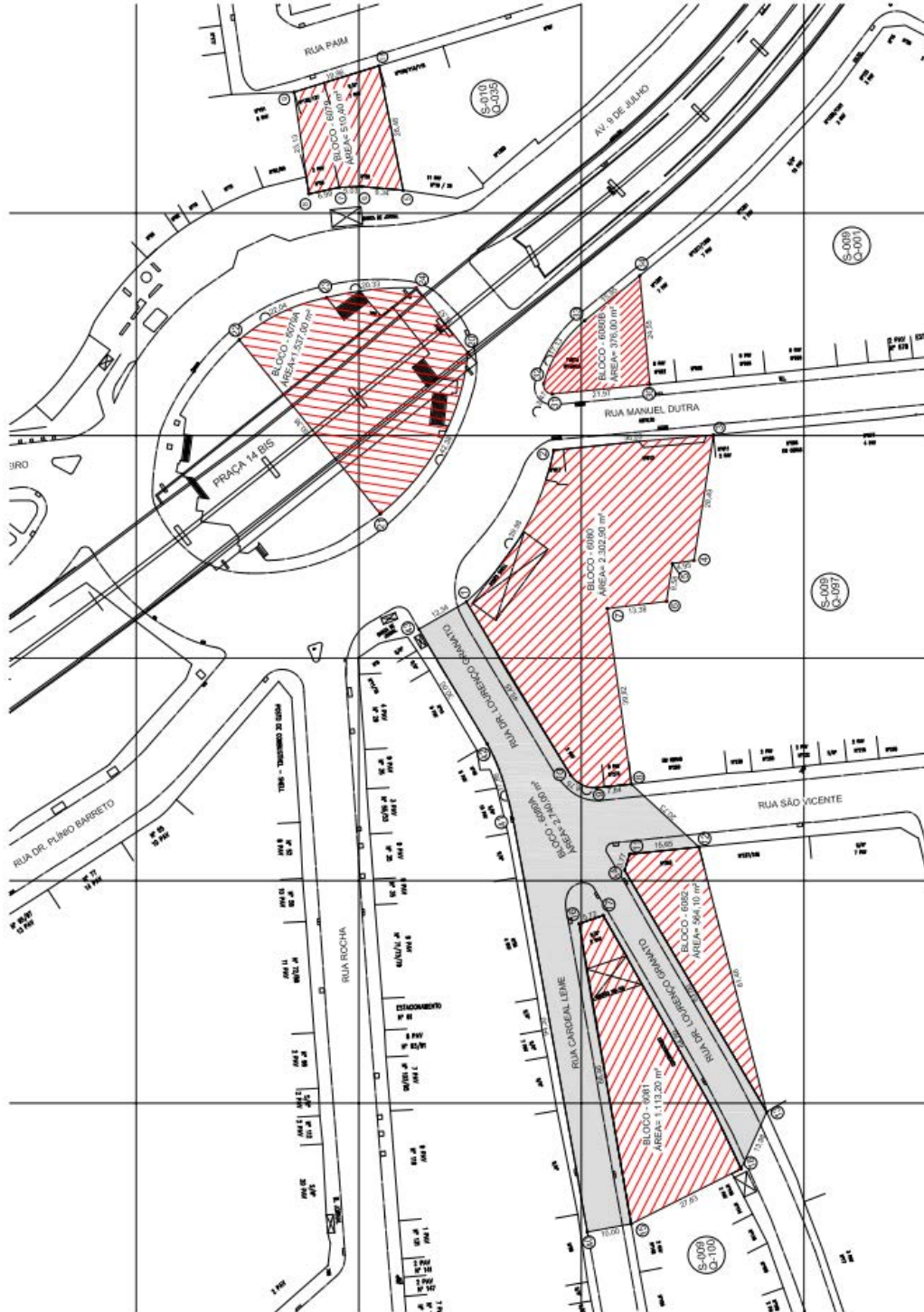


Fonte: CAMPOS, 2008. Disponível em: <<http://www.arquiamigos.org.br/info/info20/i-1890.htm>>. Acesso em: 25 mai. 2013.

Organização: Milton Costa.

## ANEXO D – REPRODUÇÃO DA IMAGEM INDICANDO DESAPROPRIAÇÕES PARA A LINHA 6 — LARANJA

Figura 19 – Lugares designados como “imóveis de interesse público”, nos termos do Decreto Estadual Nº 58.027, de 7 de maio de 2012



Fonte: Site oficial do METRÔ. Disponível em:

<<http://www.metro.sp.gov.br/obras/desapropriacoes/linha-6-laranja.aspx>>. Acesso em: 03 jul. 2014.